المجلد الاول من بحر الرائق ج ٣٥

مما اودعه الدهر لدي وانا العبد الفقير
يحيى الشهير بعثيم زاده
عفي له

لا إله إلا الله محمد رسول الله

وزير اعظم وسردار اكرم محمد پاشا [illegible] أحمد

مشتملات هذا المجلد

من كتب العبد الفقير الى الله الكريم القدير
مصطفى المعروف بقره [illegible] زاده
[illegible]

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين
خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان
وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع واقام وتعلم واستفاد اعظم الله
اجره يوم التناد حرره الفقير احمد شيخ زاده
المفتش باوقاف الحرمين الشريفين
عفي عنهما

شرح الكنز [illegible]
اعلم اصحاب [illegible]
ابن نجيم المصري
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دبر الانام بتدبيره القوي * وقدر الاحكام بتقديره الخفي * وهدى عباده الى الرشاد * وانطقهم بالسنة حداد * وجعل مصالح معاشهم بالعقول محوطة * ومناجح معادهم بالعلم منوطة * فضل نبيه بالعلم تفضيلا * وانزل عليه القران تنزيلا * صلى الله عليه وسلم وعلى اله كنوز الهدى * وعلى اصحابه بدور الدجى

وبعد فان اشرف العلوم واعلاها * واوفقها واوفاها * علم الفقه والفتوى * وبه صلاح الدنيا والعقبى فمن شمر لتحصيله ذيله * وادرع نهاره وليله * فاز بالسعادة الاجلة * والسعادة العاجلة * والاحاديث في فضيلته على سائر العلوم كثيرة * والدلائل عليه شهيرة * لا سيما وهو المراد بالحكمة في القران * على قول المحققين للعرفان * وقد ذكر في الخلاصة النظر في كتب اصحابنا من غير سماع افضل من قيام الليل وقال ان تعلم الفقه افضل من تعلم باقي القران وجميع الفقه لا بد منه انتهى * وان كنز الدقائق للامام حافظ الدين النسفي احسن مختصر صنف في فقه الائمة الحنفية وقد وضعوا له شروحا واحسنها التبيين للامام الزيلعي لكنه قد اطال من ذكر الخلافيات ولم يفصح عن منطوقه ومفهومه * وقد كنت مشتغلا به في ابتداء حالي معتنيا بمفهوماته فاحببت ان اضع عليه شرحا يفصح عن منطوقه ومفهومه * ويرد فروع الفتاوى والشروح اليه مع تفاريع كثيرة * وتحريرات شريفة * وها انا ابين لك الكتب التي اخذت منها من شروح وفتاوى وغيرهما * فمن الشروح شرح الجامع الصغير لقاضي خان وشرحه للبرهاني والمبسوط شرح الكافي للحاكم وشرح مختصر الطحاوي للامام الاسبيجابي والهداية وشروحها من غاية البيان والنهاية والعناية ومعراج الدراية والخبازية وفتح القدير والكافي شرح الوافي والتبيين والسراج الوهاج والجوهرة والمجتبى والاقطع والينابيع وشرح المجمع للمصنف ولابن الملك وللعيني وشرح الوقاية وشرح النقاية للشمني والمستصفى والمصفى وشرح منية المصلي لابن امير حاج * ومن الفتاوى المحيط والذخيرة والبدائع والزيادات لقاضي خان وفتاواه المشهورة والظهيرية والولوالجية والخلاصة والبزازية والواقعات للحسامي والعمدة والعدة للصدر الشهيد ومآل الفتاوى وملتقط الفتاوى وخيرة الفقهاء والحاوي القدسي والقنية والسراجية والقاسمية والتجنيس والتصحيح للقدوري وغير ذلك مع مراجعة كتب الاصول واللغة وغيرها ذلك ومن تردد في شيء مما ذكرناه في هذا الشرح فليرجع الى هذا الكتب وسميته بالبحر الرائق شرح كنز الدقائق واسال الله ان ينفع به كما نفع باصله وان يجعله خالصا لوجهه الكريم وان يثيبنا عليه بفضله وكرمه انه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير ولا باس بذكر تعريفه كما في البدائع لابن الساعاتي حق على من حاول علما ان يتصور بحده او رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده قالوا ليكون الطالب له على بصيرة فالفقه لغة الفهم يقول منه فقه الرجل بالكسر وفلان لا يفقه وافقهتك الشيء ثم خص به علم الشريعة والعالم به فقيه وفقه بالضم فقاهة وفقهه الله وتفقه اذا تعاطى ذلك وفاقهته اذا باحثته في العلم كذا في الصحاح * وحاصله ان الفقه اللغوي مكسور القاف في الماضي والاصطلاحي مضمومها فيه كما صرح به الكرماني وفي ضياء الحلوم الفقه العلم بالشيء ثم خص بعلم الشريعة وفقه بالكسر فهم الشيء فقها وفقها اذا علمه وفقه بالضم فقاهة اذا صار فقيها انتهى وفي المغرب فقه المعنى فهمه وافقهه غيره انتهى واصطلاحا على ما ذكره النسفي في شرح المنار تبعا للاصوليين العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية بالاستدلال اطلقوا العلم على الفقه مع كونه ظنيا لان ادلته ظنية لانه لما كان ظن المجتهد الذي يجب عليه وعلى مقلديه العمل بمقتضاه كان لقوته بهذا الاعتبار قريبا من العلم فعبر به عنه تجوزا وتعقب بان فيه ارتكاب مجاز دون قرينة والاولى ما في التحرير من ذكر التصديق الشامل للعلم والظن بدل العلم والاحكام جمع محلى باللام فاما ان يحمل على الاستغراق او على الجنس المنافي للكل او البعض الذي اقله ثلاثة لا بعينه ذكره السيد في حاشية العضد وفيه ان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك ورده في التوضيح بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط لانه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الكلام واطلاق العلم عليها شايع في التحرير والمراد بالملكة ادنى ما يتحقق به الاهلية وهو مضبوط انتهى واختلف في المراد من الحكم هنا فاختار السيد في حاشيته انه التصديق ورده في التلويح بانه علم لانه ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فيقتضي ان الفقه علم بالعلوم الشرعية وليس كذلك بل المراد به النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور انتهى ويمكن الجواب بان مراده من التصديق القضية صرح المولى سعد في حاشية العضد بانه كما يطلق على الادراك يطلق على القضية والمحققون على انه لا يراد بالحكم هنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا لانه يكون ذكر الشرعية والعملية تكرارا وخرج بقيد الاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال وخرج بقيد الشرعية الاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع كذا في التلويح وظاهره ان الحكم في مثل قولنا النار محرقة ليس عقليا ويمكن ان يجعل من العقلي بناء على ان الادراك في الحواس انما هو للعقل بواسطة الحواس وخرج بقيد العملية الاحكام الشرعية الاعتقادية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا ولذا لم يكن العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة فقها اصطلاحا واورد عليه انه ان اريد بالعمل عمل الجوارح فالتعريف غير مانع اذ يدخل فيه جميع الاعتقادات التي هي اصول الدين واجيب عنه باختيار الشق الثاني ولا يدخل الاعتقادات اذ المراد بالعملية المتعلقة بكيفية عمل قلبي فالتعلق في الاعتقادات بحصول العلم وتحقيق الفرق بين فعل القلب كقصده الى الشيء وتمنيه حصول الشيء وزواله وبين التصديق العام القلبي الذي هو نحو من انكشاف يحصل عقب قيام الدليل لا فعل للنفس هو ان القصد نوع من الارادة والتصديق نوع من العلم والوجدان كافي في الفرق نعم يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو التجلي والانكشاف اذعان واستسلام القلب لقبول الاوامر والنواهي المقتضية التصديق الذي هو الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار وقد عدل بعضهم عن ذكر العملية الفرعية فلم يتوجه الايراد اصلا وقوله من ادلتها متعلق بالعلم اي العلم الحاصل من الادلة وبه خرج علم المقلد وليس متعلقا بالاحكام اذ لو تعلق بها لم يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل كذا في التلويح وبه اندفع ما ذكره الكمال بن ابي شريف من ان قوله من ادلتها للبيان لا للاحتراز اذ لا اكتساب الا من دليل انتهى واختلف في قيد التفصيلية فذكر جماعة منهم المحقق في التلويح انه للاحتراز عن علم الخلافي لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه وغلطهم المحقق في التحرير بقوله وقولهم التفصيلية لتصريح بلازم واخراج الخلافي به غلط ووضحه الكمال بان قولهم انما يصح اذا قلنا ان الخلافي يستفيد علما بثبوت الوجوب او انتفائه من مجرد تسلمه من الفقيه وجود المقتضي انه لا يستفيد علما ولا يمكنه الحفظ المذكور حتى يتعين المقتضي او النافي فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك فان كان اهلا للاستفادة منه كان فقيها فالصواب انه ليس اخراجا لعلم الخلافي فهو تصريح بلازم انتهى واختلف ايضا في قيد الاستدلال فذهب ابن الحاجب الى انه للاحتراز عن العلم الحاصل بالضرورة كعلم جبريل والرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا يسمى فقها اصطلاحا وحقق في التلويح بانه لا حاجة اليه فان حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا من الدليل فخرج ما كان بالضرورة بقوله من ادلتها فهو للتصريح بما علم التزاما او لدفع

ايضا صح

الوهم والبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات انتهى ولم يذكر علم الله تعالى لانه لا يوصف بضرورة ولا استدلال فلو قال
انه للاحتراز عن العلم الذي لم يحصل بالاستدلال لكان مخرجا لعلم الله تعالى ايضا واختلف في علم النبي صلى الله عليه وسلم الحاصل عن
الاجتهاد هل يسمى فقها والظاهر انه دليل باعتبار انه دليل شرعي للحكم لا يسمى فقها باعتبار حصوله عن دليل شرعي يصح ان يسمى فقها
اصطلاحا وبما قررناه ظهر ان الاولى الاقتصار على قولنا الفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها ويصح تعريفه بنفس الاحكام
المذكورة لما ذكره السيد في حواشيه ان اسما العلوم كالاصول والفقه والنحو يطلق كل منهما تارة بازا معلومات مخصوصة كقولنا زيد
يعلم النحو اي يعلم تلك المعلومات المعينة وتارة بازا ادراك تلك المعلومات وهكذا في التحرير وعرفه في التقويم بانه اسم لضرب
علم اصيب باستنباط المعنى وضده الفقيه صاحب الظاهر وهو الذي يعمل بظاهر النصوص من غير تامل في معانيها ولا يرى القياس
حجة انتهى وظاهره ان ما كان من الاحكام له دليل صريح ليس من الفقه لانه لم يصب بالاستنباط وهو بعيد ولذا اطلقوا في
قولهم من ادلتها ليشمل القياس وغيره من الدلائل الاربعة وعرفه الامام الاعظم بانه معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه متناول
للاعتقاديات كوجوب الايمان والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلاة والصوم والبيع
فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد
والصبر والرضى وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت
بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشتمل على الاقسام الثلاثة لم تزد وابو حنيفة رضي الله عنه
انما لم يرد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن ثم سمى الكلام
فقها اكبر كذا في التوضيح وذكر العلامة خسرو ان الملكات النفسانية ليست من الفقه باعتبار ذاتها واما باعتبار اثارها الناتجة
لها من افعال الجوارح فهي من الفقه انتهى وهذا كله من معنى الفقه عند الاصوليين ~~واما معناه الحقيقي له عند الاصوليين~~ واما
معناه الحقيقي له عند اهل الحقيقة فما ذكره الحسن البصري كما نقله اصحاب الفتاوى في باب الطلاق ومنهم الولوالجي بقوله هل
رايت فقيها قط انما الفقيه المعرض عن الدنيا الزاهد في الاخرة البصير بعيوب نفسه واما معناه عند الفقهاء فذكر صاحب الروضة
انه لو وقف على الفقهاء فمن حصل في علم الفقه شيئا وان قل والمتفقهة فالمشتغل به انتهى وفي الحاوي القدسي اعلم ان معنى الفقه
في اللغة الوقوف والاطلاع وفي الشريعة الوقوف الخاص وهو الوقوف على معاني النصوص واشاراتها ودلالاتها ومضمراتها ومقتضياتها
والفقيه اسم للواقف عليها ويسمى حافظ مسائل الفقه الثابتة بها فقيها مجازا لحفظه ما ثبت بالفقه انتهى ثم قال ثم العلم اول
ما يحصل للقلب لا يخلو من نوع اضطراب لحكم الابتداء فاذا دام بالرؤية زال الاضطراب فصار معرفة لزيادة الصحة ثم تتنوع
هذه المعرفة نوعين معرفة الظاهر دون المعنى الباطن والباطن الذي هو الحكمة وبها يلتذ القلب اذا صار معقولا له يجري منه
مجرى الطبيعة فهذا هو الفقه ولهذا امرضت مرضا شديدا حتى نسيت كل شيء سوى الفقه فانه صار لي كالطبع انتهى وقال في موضع اخر
الفقه قوة تصحيح المنقول وترجيح المعقول فالحاصل ان الفقه في الاصول علم الاحكام من دلائلها كما تقدم فليس الفقيه الا المجتهد
عندهم واطلاقه على المقلد الحافظ للمسائل مجاز وهو حقيقة في عرف الفقهاء بدليل انصراف الوقف والوصية للفقهاء اليهم واقله ثلاثة احكام كما في المبتغي وذكر في التحرير ان الشايع اطلاقه على
من يحفظ الفروع مطلقا يعني سواء كان بدلائلها اولا واما موضوعه ففعل المكلف من حيث انه مكلف لانه يبحث فيه عما يعرض لفعله
من حل وحرمة ووجوب وندب والمراد بالمكلف البالغ العاقل ففعل غير المكلف ليس من موضوعه وضمان المتلفات ونفقة الزوجات
انما المخاطب بادائها الولي لا الصبي والمجنون كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها في هذه الحالة
منزلة فعله واما صحة عبادة الصبي كصلوته وصومه المثاب عليها فهي عقلية من باب ربط الاحكام بالاسباب ولذا لم يكن مخاطبا
بها بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى وقيدنا بحيثية التكليف لان فعل المكلف لا من حيث التكليف ليس موضوعه
كفعله من حيث انه مخلوق الله تعالى ولا يرد عليه الفعل المباح والمندوب لعدم التكليف فيهما لان اعتبار حيثية التكليف
اعم من ان يكون بحسب الثبوت كما في الوجوب والتحريم او بحسب السلب كما في بقية الاحكام فان تجويز الفعل والترك يرفع الكلفة
عن العبد وفي الحاوي القدسي وافعال العباد توصف بالحل والحرمة والحسن والقبح فيقال فعل حلال او حرام او حسن او
قبيح واما وصف حكم الله بها كقول القائل الحلال والحرام والحسن والقبيح حكم الله تعالى فهو طريق المجاز توسعا في العبارة والاطلاق

والطلاق الاسم المفعول على الفعل وهذا لان الله تعالى له فعل واحد لكنه اختلف مسمياته باعتبار الاضافة الى المفعول فان كان
وصف المفعول كونه حادثا سمي احداثا وان كان حيا سمي احياء وان كان ميتا سمي اماتة وان كان واجبا سمي ايجابا وان كان حلالا سمي تحليلا
وان كان حراما سمي تحريما ونحوها وهذا بنا على مسئلة التكوين والمكون انهما غيران عندنا انتهى واما استمداده فمن الاصول الاربعة
الكتاب والسنة والاجماع والقياس المستنبط من هذه الثلاثة واما شريعة من قبلنا فتابعة للكتاب واما اقوال الصحابة فتابعة
للسنة واما تعامل الناس فتابع للاجماع واما التحري واستصحاب الحال فتابعان للقياس واما غايته فالفوز بسعادة الدارين والله
سبحانه وتعالى اعلم

كتاب الطهارة

اعلم ان مدار امور الدين متعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجرات والاداب فالاعتقادات خمسة انواع الايمان
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والعبادات خمسة الصلاة والزكوة والصوم والحج والجهاد والمعاملات خمسة المعاوضات
المالية والمناكحات والمخاصمات والامانات والتركات والمزاجر خمسة مزجرة قتل النفس ومزجرة اخذ المال ومزجرة هتك الستر
ومزجرة هتك العرض ومزجرة قطع البيضة وهي قتل المرتد والاداب اربعة اداب الاخلاق والشيم الحسنة والسياسات والمعاشرات
فالعبادات والمعاملات والمزاجر من قبيل ما نحن بصدده دون القسمين الاخرين وقدم في ساير كتب الفقه العبادات على المعاملات
والمزاجر لكونها اهم من غيرها ثم الصلوة قدمت على غيرها لانها تالية الايمان وتاليته بالنص والخبر كقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
ويقيمون الصلوة وكحديث بني الاسلام على خمس ثم قدمت الطهارة هنا على الصلوة لانها شرطها والشرط مقدم على المشروط طبعا فيقدم
وضعا وخصها بالبداية دون ساير الشروط لانها اهم من غيرها لانها لا تسقط بعذر من الاعذار كذا في المستصفى وغيره وتعليلهم بعدم
السقوط اصلا لا يخصها لان النية كذلك كما صرح به ابن الزيلعي في اخر نكاح الرقيق فالاولى ان يراد بانها من الشروط اللازمة للصلوة في
كل اوقاتها وهي من خصايص الصلاة فتخرج النية لانه لا يشترط استصحابها لكل ركن من اركانها وليست من خصايصها بل من خصايص
العبادات كلها ثم كتاب الطهارة مركب اضافي لا بد من معرفة جزئيه ولو من وجه فالكتاب لغة مصدر كتب كتابة وكتبة وكتابا ومعنى
الكتب وهو جمع الحروف سمي به المفعول للمبالغة تقول كتبت البغلة اذا جمعت بين رحمها بحلقة او سير وكتبت القربة اذا خرزتها
كتبا والكتبة بالضم الخرزة والجمع كتب بفتح التا والكتيبة الجيش المجتمع وتكتبت الخيل اي تجمعت وسميت الكتابة كتابة لانها جمع
الحروف والكلمات وجمعه كتب بضمتين وكتب بسكون التا ومدار التركيب على الجمع قال في المغرب وقولهم سمي هذا العقد مكاتبة لانه
ضم حرية اليد الى حرية الرقبة او لانه جمع بين نجمين فصاعدا ضعيف جدا وانما الصحيح ان كلا منهما كتب على نفسه امرا هذا الوفا وهذا
الادا انتهى وانما كان التعليل الجمع بين النجمين ضعيفا لانه ليس بلازم فيها لجوازها حالة وضعف الوجه الاول ظاهر لانه بالكتابة
قبل الادا لم يحصل حرية الرقبة فلم يصح الجمع بهذا المعنى وفي الاصطلاح جمع مسايل مستقلة فخرج جمع الحروف والكلمات التي ليست مسايل
وخرج الباب والفصل لعدم استقلالهما لدخولهما تحت كتاب وشمل ما كان نوعا واحدا من المسايل ككتاب اللقطة او انواعا ككتاب
البيوع ولا حاجة ان يقال اعتبرت مستقلة ليدخل ما كان تبعا لغيره ولم يكن مستقلا بل اعتبر مستقلا ككتاب الطهارة كما في العناية
لان المراد بالاستقلال عدم توقف تصور المسايل على شي قبلها ولا شي بعدها وكتاب الطهارة كذلك لا الاصالة وعدم التبعية والتقييد
بالمسايل الفقهية كما في العناية لخصوص المقام لانه قيد احترازي وما في السراج الوهاج من انه في الشرع للضم والاحاطة فغير صحيح
اذ ليس هو هنا وضعا شرعيا وانما هو وضع عرفي الا ان يراد انه في عرف اهل الشرع وهو بعيد ويبعده ايضا ان ظاهره انه لا يكون
كتابا الا اذا احاط بمسايل ما اضيف اليه وشملها والواقع خلافه فالظاهر ما ذكرناه والطهارة بفتح الطا الفعل لغة وهي النظافة وبكسرها
الالة وبضمها فضل ما يتطهر به واصطلاحا زوال الحدث او الخبث والحدث مانعية شرعية قائمة بالاعضاء الى غاية استعمال المزيل
وهو طبيعي كالما او شرعي كالتراب والخبث عين مستقذرة شرعا وكلمة او في الحد ليست لمنع الجمع فلا يفسد بها الحد وقول بعضهم انها
ازالة الحدث والخبث غير جامع لخروج الزوال بدون الازالة كما اذا وقع المطر على اعضاء الوضوء من غير قصد فانه طهارة وليس
بازالة لعدم الصنع منه ولا يرد الوضوء على الوضوء فانه طهارة بدون الزوال المذكور باعتبار ازالة الاثام الحاصلة لان تسميته
طهارة مجاز والتعريف للحقيقة وعرفها السراج الوهاج بما يدخله فقال ايصال مطهر الى محل يجب تطهيره او يندب ولو عبر بالوصول

لكان اولى لما ذكرناه من الازالة مع ما فيه من لزوم الدور وهو توقف مطهر على الطهارة وهي عليه لانه بعض التعريف وفي البدايع ما يفيد
ان تعريفها بالزوال المذكور توسع ومجاز فقال الطهارة لغة وشرعا هي النظافة والتطهير التنظيف وهو اثبات النظافة في المحل وانها
صفة تحدث ساعة فساعة وانما يمتنع حدوثها بوجود ضدها وهو القذر فاذا زال القذر اي امتنع حدوثه بازالة العين القذرة تحدث
النظافة فكان زوال القذر اي امتنع حدوثه بازالة العين من باب زوال المانع من حدوث الطهارة لا ان يكون طهارة وانما سمي طهارة
توسعا لحدوث الطهارة عند زواله انتهى واما سبب وجوبها فقيل الحدث والخبث ونسبه الاصوليون الى اهل الطرد قالوا الدوران وجودا
وعدما وعزاه في السراج الوهاج اليهم وفي الخلاصة انه اخذ به الامام السرخسي في الاصل ويبعد صحته عنه لانه مردود بان الدوران وجودا
غير موجود لانه قد يوجد الحدث ولا يجب الوضوء قبل دخول الوقت كذا في غاية البيان وقد يدفع بانه يجب به الوضوء وجوبا موسعا الى القيام
الى الصلاة لما نقله في السراج الوهاج من انه لا ياثم بالتاخير عنه الحدث بالاجماع وهكذا في الغسل على ما بينته فيه ان شاء الله تعالى فحينئذ
لم يتخلف الدوران ورد ايضا بانهما ينقضانها فكيف يوجبانها ودفعه في فتح القدير وغيره بانهما ينقضان ما كان ويوجبان ما سيكون فلا منافاة
واجاب عنه العلامة البابرتي بان الحدث يفضي الى الوجوب والوجوب الى الوجود والمفضي الى المفضي الى الشيء يفضي الى ذلك الشيء فالحدث مفض الى
وجود الطهارة ووجودها مفض الى زوال الحدث فالحدث مفض الى زوال نفسه انتهى في فتح القدير والاولى ان يقال السببية انما تثبت بدليل
الجعل لا بمجرد التجويز وهو مفقود انتهى وقد يدفع بانه موجود لما رواه في الكشف الكبير عنه عليه السلام لا وضوء الا عن حدث وحرف عن يدل
على السببية كقوله ادوا عن من تمونون ولذا كان الراس بوصف المونة والولاية سببا لوجوب صدقة الفطر ويمكن ان يجاب عنه بان الدليل
لما دل على عدم صلاحية الحدث للسببية كان دخول عن على الحدث باعتبار انه شبيه بالسبب بالنظر الى التوقف والتكرر دليل السببية عند
الصلاحية وهي منتفية فلا تدل وقيل سببها اقامة الصلاة فهو وان صححه في الخلاصة فقد نسبه في العناية الى اهل الظاهر وصرح في
غاية البيان بفساده لصحة الاكتفاء بوضوء واحد لصلوات ما دام متطهرا وقد يدفع بان الاقامة سبب بشرط الحدث فلا يلزم ما ذكر خصوصا
انه ظاهر الاية وقيل سببها ارادة الصلوة وهو وان صححه في الكشف وغيره مردود بان مقتضاه انه اذا اراد الصلوة ولم يتوضا اثم ولو لم
يصل والواقع خلافه لانه لم يقل به احد كما اشار اليه في فتح القدير وقد يدفع بما ذكره الزيلعي في باب الطهارة بانه اذا اراد الصلاة وجبت عليه
الطهارة فاذا رجع وترك التنفل سقطت الطهارة لان وجوبها لاجلها وفي العناية سببها وجوب الصلاة لا وجودها لان وجودها مشروط
بها فكان متاخرا عنها والمتاخر لا يكون سببا للمتقدم انتهى يعني الاصل ان يكون وجودها هو السبب بدليل الاضافة نحو طهارة الصلاة وهي
عندهم من امارة السببية لكن منع مانع من ذلك وظاهره انه بدخول الوقت تجب الطهارة لكنه وجوب موسع كوجوب الصلاة فاذا ضاق
الوقت صار الوجوب فيهما مضيقا و[illegible]ئذ فلا حاجة الى جعل سببها وجوب اداء الصلاة كما في فتح القدير لما علمنا ان اصل الوجوب كاف
للسببية الا انه مشكل لعدم شموله سبب الطهارة للصلاة النافلة اذ لا وجوب هنا ليكون سببا للطهارة فليس فيه الا الارادة
فالظاهر ان السبب هو الارادة في الفرض والنفل ويسقط وجوبها بترك ارادة الصلاة او هو الارادة الملحقة بالشروع فلا يرد ما ذكر
عليها واركانها في الحدث الاصغر غسل الاعضاء الثلاثة ومسح ربع الراس وفي الاكبر غسل جميع البدن وفي النجاسة الحقيقية المرئية ازالة
عينها وفي غير المرئية غسل محلها ثلاثا والعصر في كل مرة اذا كان مما ينعصر والتخفيف فيما لا ينعصر وحكمها استباحة ما لا يحل الا بها ولم
يذكروا ان من حكمها الثواب لانه ليس بلازم فيها لتوقفه على النية وهي ليست شرطا فيها والتها الماء والتراب والملحق بهما وانواعها كثيرة ستأتي
مفصلة ومحاسنها شهيرة واما شرايطها فذكر العلامة الحلبي في شرح منية المصلي انه لم يطلع عليها صريحة في كلام الاصحاب وانما تؤخذ من
كلامهم وهي تنقسم الى شروط وجوب والى شروط صحة فالاولى تسعة الاسلام والعقل والبلوغ ووجود الحدث ووجود الماء المطلق
الطهور الكافي والقدرة على استعماله وعدم الحيض وعدم النفاس وتنجز خطاب المكلف كضيق الوقت والثانية اربعة مباشرة الماء
المطلق الطهور لجميع الاعضاء وانقطاع الحيض وانقطاع النفاس وحالة التلبس في عدم التطهير بما ينقضه في حق غير المعذور بذلك
انتهى والاضافة فيه بمعنى اللام كما لا يخفى وجعلها بمعنى من بعيد لان ضابطها كما في التسهيل صحة تقديرها مع صحة الاخبار عن
الاول بالثاني كخاتم فضة وهو مفقود هنا اذ لا يصح ان يقال الكتاب طهارة قوله فرض الوضوء غسل وجهه قدمه على الغسل لان
الحاجة اليه اكثر ولان محله جزء من محل الغسل وللتقدية عليه في القران او في تعليم جبريل للنبي عليه السلام واختلف في الفرض
لغة ففي الصحاح الفرض الحز في الشيء والفرض جنس من التمر والفرض ما اوجبه الله سمي بذلك لان له معالم وحدودا انتهى وفي التلويح

و اما في الاصطلاح ... في التحرير الفرض ما قطع بلزومه من فرض قطع انتهى

المشهور انه حقيقة في القطع والايجاب وذهب الاصوليون الى انه حقيقة في التقدير مجاز في غيره لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك
والمجاز فالمجاز اولى فيقال فرض القاضي النفقة اذا قدرها انتهى وهو يعني قولهم ما لزم فعله بدليل قطعي وعرفه في الكافي بما يفوت الجواز
بفوته وهو يشمل كل فرض بخلاف الاول اذ يخرج عنه المقدار في مسح الراس فانه فرض مع انه ثبت بظني لكنه تعريف بالحكم موجب للدور
وفي العناية ان المفروض في مسح الراس قطعي لان خبر الواحد اذا لحق بيانا للمجمل كان الحكم بعده مضافا الى المجمل دون البيان والمجمل من
الكتاب دليل والكتاب دليل قطعي انتهى وهو يبتني على ان الاية مجملة وسياتي تضعيفه والظاهر من كلامهم في الاصول والفروع
ان الفرض على نوعين قطعي وظني وهو في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفوته فالمقدار في مسح الراس من قبيل الثاني وعند
الاطلاق ينصرف الى الاول لكماله والفارق بين الظني القوي المثبت للفرض وبين الظني المثبت للواجب اصطلاحا خصوص المقام
وليس اكفار جاحد الفرض لازما له وانما هو حكم الفرض القطعي المعلوم من الدين بالضرورة وذكر في العناية لا نسلم نفي اللازم في مقدار
المسح لان الجاحد من لا يكون ماولا وموجب الاقل والاستيعاب ماول يعتمد شبهة قوية وقوة الشبهة تمنع التكفير من الجانبين الا ترى
ان اهل البدع لم يكفروا بما منعوا مما دل عليه الدليل القطعي في نظر اهل السنة لتاويلهم انتهى واما غسل المرافق والكعبين
ففرضيته بالاجماع كما سنحققه وكذا التعنية الاخيرة لا بفعله في الاول وخبر الواحد في الثاني ولا بما قيل في الغاية كما قد يتوهم وذكر في
النهاية انه يجوز ان يكون الفرض في مقدار المسح بمعنى الواجب لالتقائهما في معنى اللزوم وتعقب بانه مخالف لما اتفق عليه الاصحاب
ان لا واجب في الوضوء وقد يدفع بان الذي وقع الاتفاق عليه هو الواجب الذي لا يفوت الجواز بفوته فلا مخالفة والفرض بمعنى المفروض
والاضافة فيه بيانية والفرض قد يكون من غيره والوضوء ماخوذ من الوضاءة وهي النظافة والحسن وقد وضؤ يوضؤ وضاءة فهو وضيء
كذا في طلبة الطلبة وفي المغرب انه بالضم المصدر وبالفتح الماء الذي يتوضا به انتهى وفي الاصطلاح الشرعي غسل الاعضاء الثلاثة
ومسح ربع الراس والغسل بفتح الغين ازالة الوسخ عن الشيء ونحوه باجراء الماء عليه لغة وبالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم
للماء الذي يغتسل به وبالكسر ما يغسل به الراس من خطمي وغيره واختلف في معناه الشرعي فقال ابو حنيفة ومحمد هو الاسالة مع التقاطر
ولو قطرة حتى لو لم يسل الماء بان استعمله استعمال الدهن لم يجز في ظاهر الرواية وكذا لو توضا بالثلج ولم يقطر منه شيء لم يجز وعن
خلف بن ايوب انه قال ينبغي للمتوضي في الشتاء ان يبل اعضاءه بالماء شبه الدهن ثم يسيل الماء عليها لان الماء يتجافى عن الاعضاء في الشتاء كذا
في البدايع وعن ابي يوسف هو مجرد بل المحل بالماء سال او لم يسل ثم على القولين الدلك ليس من مفهومه وانما هو مندوب وذكر في
الخلاصة انه سنة واجراء اليد على الاعضاء المغسولة والضمير في وجهه عايد الى المتوضي المستفاد من الوضوء قوله وهو من
قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الاذن اي الوجه وقصاص الشعر منقطعه ومنتهى منبته من مقدم الراس او حواليه
وهو مثلث القاف والضم اعلاها وفي الصحاح ذقن الانسان مجمع لحييه انتهى واللحي منبت اللحية من الانسان وغيره والنسبة اليه
لحوي وهما لحيان وثلاثة الحي على افعل الا انهم كرهوا الضمة لتسلم الياء والكثير لحي على فعول وفي المغرب اللحي العظم الذي عليه الاسنان
انتهى وهذا الحد للوجه مروي في غير رواية الاصول ولم يذكر حده في ظاهر الرواية قال في البدايع وهذا تحديد صحيح لانه
تحديد الشيء بما ينبئ عنه اللفظ لغة لان الوجه اسم لما يواجه الانسان او ما يواجه اليه في العادة والمواجهة تقع بهذا المحدود
فوجب غسله قبل نبات الشعر فاذا نبت الشعر يسقط غسل ما تحته عند عامة العلماء كثيفا كان الشعر او خفيفا لان ما تحته
خرج ان يكون وجها لانه لا يواجه اليه وكذلك لا يجب ايصال الماء الى ما تحت شعر الحاجبين والشارب انتهى والمراد بالخفيفة التي
لا ترى بشرتها اما الذي ترى بشرتها فانه يجب ايصال الماء الى ما تحتها كذا في فتح القدير وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال انه يجب
ايصال الماء الى ما تحت شعر الشارب على ما اذا كان بحيث يبدو منابت الشعر وقد جعله في التجنيس من الاداب وصرح الولوالجي
في باب الكراهية على ان المفتى به انه لا يجب ايصال الماء الى ما تحته كالحاجبين واما الشفة فقيل تبع للفم وقال ابو جعفر
ما انكتم عند انضمامه فهو تبع له وما ظهر فهو للوجه وصححه في الخلاصة وذكر في المجتبى لا يغسل العين بالماء ولا باس بغسل الوجه مغمضا
عينيه وقال الفقيه احمد بن ابراهيم ان غمض عينيه شديدا لا يجوز ولو رمد في عينيه فرمص يجب ايصال الماء الى ما تحت الرمص
ان بقي خارجا بتغميض العين والا فلا وفي المغرب الرمص ما جمد من الوسخ في الموق والموق مؤخر العين والماق مقدمها انتهى وفي
المجتبى ولا يدخل في حد الوجه النزعتان وهو ما انحسر من الشعر من جانبي الجبهة الى الراس لانه من الراس انتهى والنزعة بالفتح

وافاد المصنف ان البياض الذي بين العذار والاذن من الوجه فيجب غسله وهو ظاهر المذهب كما ذكره الحلواني وهو الصحيح وعليه اكثر مشايخنا كما ذكره الطحاوي وهو الصحيح من المذهب كما ذكره السرخسي وعن ابي يوسف عدمه كذا في البدائع وظاهره ان مذهبه بخلافه وفي تبيين الحقائق ان قوله من قصاص الشعر خرج مخرج الغالب والا فحده في الطول من مبدأ سطح الجبهة الى منتهى اللحيين كان عليه شعر او لم يكن انتهى لانه يرد عليه الاغم والاصلع لان الاغم الذي على جبهته شعر لا يكفي غسله من قصاص شعره والاصلع الذي انحسر شعره الى وسط راسه لا يجب عليه ان يغسله من قصاص شعره على الاصح كما في الخلاصة وصرح في المجتبى بالخلاف فيه فقيل ان قل من الوجه ~~وان كثر فمن الوجه~~ وان كثر فمن الراس والصحيح انه من الراس حتى جاز المسح عليه وفي المغرب عذار اللحية جانباها وتحته الاذن ما لان منها قوله ويديه بمرفقيه اي مع مرفقيه فالبا للمصاحبة بمعنى مع نحو اهبط بسلام اي معه والفرق بين استعمالها بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والبا لاستدامتها كذا ذكره ابن الملك في بحث القياس والمرفق بكسر الميم وفتح الفاء وفيه العكس لغة اسم لملتقى العظمين عظم العضد وعظم الذراع واشار المصنف الى ان الى في الاية بمعنى مع وهو مردود لانه لو كانت اليد من رؤوس الاصابع الى المنكب فاذا كانت الى بمعنى مع وجب الغسل الى المنكب لانه كغسل القميص وكمه وغايته انه كافراد فرد من العام اذ هو تنصيص على بعض متعلق الحكم بتعليق عين ذلك الحكم وذلك لا يخرج غيره ولو اخرج كان بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة وما في المحيط من انه لما كان المرفق ملتقى العظمين ولا يمكن التمييز بينهما فلما وجب غسل الذراع ولا يمكن تحديده وجب غسل المرفق فقط احتياطا مردود ولانه لم يتعلق الامر بغسل الذراع ليجب غسل ما لازمه وانما تعلق الامر بغسل اليد الى المرفق وما بعد الى لما لم يدخل لم يدخل جزما الملتقيان وما في البدائع من انه لما احتمل الدخول واحتمل الخروج صار مجملا وفعله عليه السلام بيان للمجمل مردود بان عدم دلالة اللفظ لا يوجب الاجمال والاصل براءة الذمة وانما يوجبها الدلالة المبهمة فبقي مجرد فعله دليل السنة وما في غاية البيان من ان الغاية قد تدخل وقد لا تدخل فتدخل احتياطا مردود ولان الحكم اذا توقف على الدليل لا يجب مع عدمه والاحتياط العمل باقوى الدليلين وهو فرع تجاذبهما وهو منتف وما في الهداية وغيرها من انه غاية للمد والتقدير قوله اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق مردود ولان الظاهر تعلقه باغسلوا وتعلقه بمقدر خلاف الظاهر بلا ملجي مع ان المقصود منه الاسقاط وهو لا يوجبه عما فوق المرفق بل عما قبله باللفظ ويحتمل اسقطوا من المنكب الى المرفق ومن رؤوس الاصابع الى المرفق فلم يتعين الاول كما لا يخفى وفرقهم بين غاية الاسقاط وبين غاية المد بان صدر الكلام ان كان متناولا لما بعدها فهي الى الاسقاط كمسئلتنا والا فهي للمد كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل ليس بمطرد لانتقاضه بالغاية في اليمين فان ظاهر الرواية عدم الدخول كما اذا حلف لا يكلمه الى عشرة ايام لا يدخل العاشر مع تناول الصدر له كما في جامع الفصولين وكذلك راس السمكة في قوله والله لا اكل السمكة الا راسها فانها لا تدخل مع التناول المذكور وما ذكره المحققون ومنهم الزمخشري والتفتازاني من ان الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها عنه فامر يدور مع الدليل فما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة وما فيه دليل الدخول اية الاسرا للعلم بانه لا يسرى به الى المسجد الاقصى من غير ان يدخله وما نحن فيه لا دليل فيه على احد الامرين فقالوا بدخولها احتياطا اذ لم يرو عنه قط صلى الله عليه وسلم ترك غسلهما فلا يفيد الافتراض لان الفعل لا يفيده وتقدم منع الاحتياط والحق ان شيئا مما ذكروه لا يدل على الافتراض فالاولى الاستدلال بالاجماع على فرضيتهما قال الامام الشافعي رضي الله عنه في الام لا نعلم مخالفا في ايجاب دخول المرفقين في الوضوء وهذا منه حكاية للاجماع قال في فتح الباري بعد نقله عنه فعلى هذا فزفر محجوج بالاجماع قبله وكذا من قال ذلك من اهل الظاهر بعده ولم يثبت ذلك عن مالك صريحا وانما حكى عنه اشهب كلاما محتملا انتهى وحكم الكعبين كالمرفقين وان كان في اظفاره درن او طين او عجين او المراة تضع الحناء جاز في القروي والمدني وهو صحيح وعليه الفتوى ولو لزق باصل ظفره طين يابس وبقي قدر راس ابرة من موضع الغسل لم يجز واذا كان في اصبعه خاتم ان كان ضيقا فالمختار انه يجب نزعه او تحريكه بحيث يصل الماء الى ما تحته ولو قطعت يده او رجله فلم يبق من المرفق شي سقط الغسل ولو بقي وجب ولو طال الاظفار حتى خرجت عن رؤوس الاصابع وجب غسلها بلا خلاف ولو خلق له يدان على المنكب فالتامة هي الاصلية يجب غسلها والاخرى زائدة فما حاذى منها محل الفرض وجب غسله وما لا فلا يجب بل يندب غسله وكذا يجب غسل ما كان مركبا على اليد من الاصبع الزائدة والكف الزائدة والسلعة وكذا يجب ايصال الماء الى ما بين الاصابع اذا لم تكن ملتحمة قوله ورجليه بكعبيه اي مع كعبيه كما تقدم والكعبان هما العظمان الناشزان من جانبي القدم اي المرتفعان كذا في المغرب وصححه في الهداية وغيرها وروى هشام عن محمد انه في ظهر القدم عند معقد الشراك قالوا وهو سهو من هشام لان محمدا انما قال ذلك في المحرم اذا لم يجد النعلين حيث يقطع خفيه اسفل من الكعبين واشار محمد بيده الى موضع القطع فنقله هشام الى الطهارة ويرد على هشام من جهة المعنى ايضا بان ما يوجد من خلق الانسان فانه تثنية بعبارة الجمع كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما وما كان اثنين من خلقه فتثنيته بلفظها ولو كان كما زعمه هشام لقيل الى الكعاب كالمرافق كذا في المبسوط وغيره وقد يقال انه غير متعين لجواز ان يعتبر الكعبان الى ما للمرء من جنس الرجل وهو اثنتان لا بالنظر الى كل رجل وحدها فالاولى الرد عليه من اللغة والسنة اما اللغة فقد صرح في الصحاح بانه العظم الناشز كما ذكرناه قال وانكر الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم انتهى قالوا الكعب في كلام العرب ماخوذ من العلو ومنه سميت الكعبة لارتفاعها واما السنة فما رواه ابو داود مرفوعا والله لتقيمن صفوفكم او ليخالفن الله بين قلوبكم قال فرايت الرجل يلزق منكبه بمنكب صاحبه وركبته بركبة صاحبه وكعبه بكعبه وما وقع في الشروح من انه كان ينبغي غسل يد واحدة ورجل واحدة لان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد والجواب بان وجوب واحدة بالعبارة والاخرى بالدلالة لا طائل تحته بعد انعقاد الاجماع القطعي على افتراضهما بحيث صار معلوما من الدين بالضرورة كما التكلم في القراءتين في الارجل فان الاجماع انعقد على غسلهما ولا اعتبار بخلاف الروافض فلذا تركنا ما قرروه هنا والزائد على الرجلين كالزائد على اليدين كما صرح به في المجتبى ولو قالوا ورجليه بكعبيه او مسح على خفيه لكان اولى قوله ومسح ربع راسه هو في اللغة امرار اليد على الشي واصطلاحا اصابة اليد المبتلة العضو ولو ببلل باق بعد غسل لا بعد مسح والالة لم تقصد الا للايصال الى المحل فاذا اصاب من المطر قدر الفرض اجزاه ولو مسح ببلل في يده اخذه من عضو لم يجز مطلقا وفي مقدار الفرض روايات اصحها رواية الربع ورواية ما في المختصر اما الاول فلاتفاق المتون عليها ولنقل المتقدمين لها كابي الحسن الكرخي وابي جعفر الطحاوي ورواية الناصية غيرها لان رواية الناصية اقل من ربع الراس واما الدراية فاختلف في توجيهها ففي الهداية ان الكتاب مجمل وان حديث المغيرة من مسحه عليه السلام بناصيته التحق بيانا له وهو مردود باوجه الاول انه لا اجمال فيها لانه ان لم يكن في مثله عرف يصحح ارادة البعض افاد مسح مسماه وهو الكل وكان ادا بعضا مطلقا ويحصل في ضمن الاستيعاب وغيره فلا اجمال كذا في التحرير وما في البدائع من تقرير الاجمال بانها احتملت الصلة والالصاق لان المعنى المجمع عليه بخلاف غيره فانه لم يثبته المحققون فان التبعيض ليس معنى اصليا بل يحصل في ضمن الالصاق كذا في فتح القدير وقال في التحرير واعلم ان طائفة من المتاخرين ادعوا التبعيض وتحقيره ابن جني حتى يقول في سر الصناعة لا يعرفه اصحابنا والحاصل انه ضعيف للخلاف القوي ولان الالصاق المجمع عليه لها ممكن ويثبت التبعيض اتفاقا لعدم استيعاب الملصق لا مدلولا انتهى الثاني ان الباء المتنازع فيها موجودة في حديث المغيرة فهي مجملة على ما ادعوه فكيف تبين المجمل فيعود النزاع في الحديث ايضا الثالث بان جعل حديث المغيرة مبينا للاية موقوف على اثبات ان الوضوء اول وضوئه عليه السلام بعد نزول الاية لانه لو لم يكن كذلك لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز اتفاقا ولم يثبت ذلك اذ لو ثبت لنقل ولئن كان كذلك فلا ينتفي التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك الساعة ولا النقل لانها حادثة تعم بها البلوى فعلم به انه لا اجمال في الاية الرابع ان الناصية ليست قدر الربع بدليل ان صاحب البدائع وغيره نقلوا عن ابي حنيفة روايتين في رواية المفروض مقدار الناصية وفي رواية الربع وذكر الاسبيجابي رواية مقدار الناصية ثم قال هذا اذا كانت الناصية لا تبلغ الربع لا يجوز فدل على تغايرهما وفي ضياء الحلوم الناصية مقدم الراس وفي شرح الارشاد الناصية ما بين النزعتين من الشعر وهي دون الربع واختار المحققون كصدر الشريعة وابن الساعاتي في البديع وابن الهمام ان الباء للالصاق والفعل الذي هو المسح قد تعدى الى الالة والتقدير وامسحوا ايديكم برؤوسكم فيقتضي استيعاب اليد دون الراس واستيعابها ملصقة بالراس لا يستغرق غالبا سوى ربعه فتعين مرادا من الاية وهو المطلوب والاستيعاب في التيمم لم يكن بالاية بل بالسنة كما صرح به في البديع وغيره واما رواية ثلاث اصابع فقد ذكر في البدائع انها رواية الاصول وفي غاية البيان انها ظاهر الرواية وفي معراج الدراية انها ظاهر المذهب واختيار عامة المحققين من اصحابنا وصححها في شرح القدوري وقال في الظهيرية وعليها الفتوى ووجهوها بان الواجب الصاق اليد والاصابع اصلها والثلاث اكثرها وللاكثر حكم الكل ومع ذلك فهي غير المنصوص

رواية ودراية اما الاول فلنقل المستفيد من رواية الربع كما ذكرناه واما الثاني فلان المقدمة الاخيرة في حيز المنع لان هذا من قبيل المقدر الشرعي بواسطة تعدي الفعل الى تمام اليد فانه به يتقدر قدرها من الراس وفيه يعتبر عين قدرها كذا في فتح القدير وعزاها في النهاية الى محمد وعزا رواية الربع اليهما وهو الحق ولو وضع ثلاث اصابع ولم يمدها جاز على رواية الثلاث لا الربع ولو مسح بثلاث اصابع منصوبة غير موضوعة لم يجز وينبغي ان يكون اتفاقا حتى يبلغ القدر المفروض لم يجز عند اصحابنا خلافا لزفر وكذا باصبع او باصبعين ولو مسح باطراف اصابعه والما متقاطر جاز وان لم يكن متقاطرا لا يجوز لان الما اذا كان متقاطرا فالما ينزل من اصابعه الى اطرافها فاذا مد صار كانه اخذ ما جديدا كذا في المحيط وذكر في الخلاصة ولو مسح باطراف اصابعه يجوز سوا كان الما متقاطرا او لا هو الصحيح وفي البدايع ولو مسح باصبع واحدة ببطنها وبظهرها وبجانبيها لم يذكر في ظاهر الرواية واختلف المشايخ قال بعضهم لا يجوز وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لان ذلك في معنى المسح بثلاث اصابع انتهى ولا يخفى انه لا يجوز على المذهب من اعتبار الربع واما ما في شرح المجمع لابن الملك من انه لا يجوز اتفاقا في الاصح ففيه نظر نعم صرح بالتصحيح من غير ذكر الاتفاق شمس الايمة الرخسي ثم صاحب الخلاصة ومنية المفتي ولو ادخل راسه الانا او خفه او جبيرته وهو محدث قال ابو يوسف يجزيه المسح ولا يصير الما مستعملا سوا نوى او لم ينو وقال محمد ان لم ينو يجزيه ولا يصير مستعملا وان نوى المسح اختلف المشايخ على قوله قال بعضهم لا يجزيه ويصير الما مستعملا والصحيح انه يجوز ولا يصير الما مستعملا كذا في البدايع فعلم بهذا ان ما في المجمع من الخلاف في هذه المسلة على غير الصحيح بل الصحيح ان لا خلاف وعلم ايضا انه لا فرق بين الراس والخف والجبيرة خلافا لما ذكره ابن الملك ومحل المسح على الشعر الذي فوق الاذنين لا ما تحتهما كذا في الخلاصة والمسح على شعر الراس ليس بدلا عن المسح على البشرة لانه يجوز مع القدرة على المسح على البشرة ولو كان بدلا لم يجز انتهى قوله ولحيته اي عطفا على راسه يعني وربع لحيته واما عيناه لما صرح به المصنف في الكافي وان جاز فيه وجه اخر وهو العطف على الربع ليفيد مسح الجميع وهنا روايات في المفروض في اللحية مع الاتفاق على عدم وجوب ايصال الما الى ما تحت اللحية من بشرة الوجه فروي مسح ربعها واختاره المصنف وعبر عنه في الكافي بقوله ولنا وروي مسح كلها وروي مسح ما يلاقي البشرة وصححه قاضي خان في شرح الجامع الصغير وتبعه في المجمع وروي مسح الثلث وروي عدم وجوب شي والصحيح وجوب غسلها بمعنى افتراضه كما صرح به في السراج الوهاج وعليه الفتوى كما في الظهيرية وفي البدايع ان ما عدا هذه الرواية مرجوع عنه والعجب من اصحاب المتون في ذكر المرجوع عنه وترك المرجوع اليه المصحح المفتى به من دخولها في حد الوجه المتقدم كما ذكره في فتح القدير وهذا كله في الكثة اما الخفيفة التي ترى بشرتها فيجب ايصال الما الى ما تحتها وهذا كله في غير المسترسل واما المسترسل فلا يجب غسله ولا مسحه لكن ذكر في منية المصلي انه سنة ولو امر الما على شعر الذقن ثم حلقه لا يجب غسل الذقن كالراس وظاهر كلامهم ان المراد باللحية الشعر النابت بمجتمع اللحيين والعارض ما بينهما وبين العذار وهو القدر المحاذي للاذن يتصل من الاعلى بالصدغ ومن الاسفل بالعارض ولما فرغ المصنف من فرايض الوضو شرع في بيان سننه اشارة الى ان الوضو لا واجب فيه لما ان ثبوت الحكم بقدر دليله والدليل المثبت له هو ما كان ظني الثبوت قطعي الدلالة وما كان بمنزلته كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي الدلالة ولم يوجد في الوضو ولا ينافيه ما في الخلاصة من ان الوضو بلا ثلاثة انواع فرض وهو الوضو لصلاة الفريضة وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة وواجب وهو الوضو للنوم وعن الغيبة والكذب وانشاد الشعر ومن القهقهة والوضو على الوضو والوضو لغسل الميت انتهى لان هذا حكم على نفس الوضو بانه واجب لا ان فيه واجبا وظاهر تقييده بصلاة الفريضة ان الوضو للنافلة ليس بفرض وان كان شرطا والظاهر انه فرض عند ارادتها الجازمة كما سبق تقريره في بيان السبب ومراده من الوضو من الملوم الوضو عند ارادة النوم فانه مستحب واما الوضو من النوم الناقض ففرض قوله وسننه اي الوضو هي لغة الطريقة المعتادة ولو سيئة واصطلاحا الطريقة المسلوكة في الدين كذا في العناية وفيه نظر لشموله الفرض والواجب فزاد في الكشف من غير افتراض ولا وجوب وفيه نظر لشموله المستحب والمندوب فالاولى ان يقال هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير لزوم على سبيل المواظبة ليخرج غير المحدود وما في غاية البيان من انها ما في فعله ثواب وفي تركه عقاب فهو تعريف الحكم وما في شرح النقاية من انها ما ثبت بقوله او فعله وليس بواجب ولا مستحب ففيه نظر لشموله المباح وما في فتح القدير وغيره من انها ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا منتقض بالفرض فان القيام في الصلاة مثلا حصلت المواظبة عليه مع الترك احيانا لعذر المرض فلذا زاد في التحرير ان يكون الترك احيانا بلا عذر

عدم لزوم كونه بلا وجوب وظاهره ان المواظبة بلا ترك اصلا لا تفيد السنية بل الوجوب وظاهر الهداية يخالفه فانه في الاستدلال على سنية المضمضة والاستنشاق قال لانه عليه السلام فعلهما على المواظبة وكذا استدلالهم على سنية الاعتكاف في العشر الاخير من رمضان حتى توفاه الله تعالى كما في الصحيحين يفيد انها تفيد السنية مطلقا ولذا قال في فتح القدير فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية والا كانت دليل الوجوب انتهى والذي ظهر للعبد الضعيف ان السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن ان كانت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة وان كانت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة وان اقترنت بالانكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب انتهى ولما ظهر للعبد الضعيف ان السنة ما واظب فافهم هذا فانه به يحصل التوفيق وفي بعض النسخ وسننه بالجمع ونكتة جمعها وافراد الفرض الاشارة الى ان الفروض وان كثرت في حكم شي واحد بدليل فساد البعض بترك البعض بخلاف التبعض اذ لا يبطل بعضها بترك بعضها والاضافة هنا بمعنى اللام كما لا يخفى وجعلها المصنف في المستصفى من اضافة الشي الى محله لان الطهارة محل لهذه السنن وفي النهاية انها بمعنى من وفيه ما تقدم في كتاب الطهارة قوله غسل يديه الى رسغيه ابتدا يعني غسل اليدين ثلاثا الى رسغيه في ابتدا الوضو سنة والرسغ منتهى الكف عند المفصل وفي ضيا الحلوم الرسغ بالغين المعجمة موصل الكف في الذراع والقدم في الساق اعلم ان في غسل اليدين ابتدا ثلاثة اقوال قيل انه فرض وتقديمه سنة واختاره في فتح القدير والمعراج والخبازية واليه يشير قول محمد في الاصل بعد غسل الوجه ثم يغسل ذراعيه ولم يقل يديه فلم يجب غسلهما ثانية وقيل انه سنة تنوب عن الفرض فيعيد غسلهما ظاهرهما وباطنهما قال وهو الاصح عندي واستشكله في الذخيرة بان المقصود هو التطهير فباي طريق حصل حصل المقصود وظاهر كلام المشايخ ان المذهب الاول واختلف في ان غسلهما قبل الاستنجا او بعده فقيل سنة قبله فقط وقيل بعده فقط وقيل قبله وبعده واليه ذهب الاكثر كما صرح به في المجتبى وصححه قاضي خان في الفتاوى وفي النهاية ويستدل له بان جميع من حكى وضو رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم غسل اليدين واما سنيته قبله فبما رواه الجماعة من حديث ميمونة في صفة غسله وفيه انها حكت غسل اليدين قبل الاستنجا وحكمته قبل المبالغة في ازالة رايحة ما يصيبها واوردان المصاب اليد اليسرى فينبغي الاقتصار عليها وتخصيصه بما اذا تغوط واجيب بما في الاصول من ان الحكمة تراعى في الجنس ولا يلزم وجودها في كل فرد ثم اعلم ان الابتدا بغسل اليدين واجب اذا كانت النجاسة محققة فيهما وسنة عند ابتدا الوضو كما ذكرنا وسنة مؤكدة عند توهم النجاسة كما اذا استيقظ من النوم فعلم بهذا ان قيد الاستيقاظ الواقع في الهداية وغيرها اتفاقي لان من حكى وضو رسول الله صلى الله عليه وسلم كحمران مولى عثمان بن عفان وغيره قدم فيه البداة بغسل اليدين من غير تقييد بكونه عن نوم وعلل له في الهداية بان اليدين الة التطهير فيبدا بتنظيفهما واورد عليه بان هذا يقتضي الوجوب لان ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب واجيب بان هنا مانعا من القول بالوجوب وهو طهارتهما حقيقة وحكما وكان الغسل الى الرسغين لانه يكفي في حصول المقصود وهو تنظيف الالة وعلم بما قررناه ايضا ان ما في شرح المجمع من ان السنة في غسل اليدين للمستيقظ مقيدة بان يكون نام غير مستنج او كان على بدنه نجاسة حتى لو لم يكن كذلك لا يسن في حقه ضعيف او المراد نفي السنة المؤكدة لا اصلها وكيفية غسلها كما ذكر في السراج انه ان كان الانا صغيرا بحيث يمكن رفعه لا يدخل يده فيه بل يرفعه بشماله ويصبه على كفه اليمنى ويغسلها ثلاثا ثم ياخذ الانا بيمينه ويصبه على كفه اليسرى ويغسلها ثلاثا وان كان الانا لا يمكنه رفعه فان كان معه انا صغير يفعل ما ذكرنا وان لم يكن يدخل اصابع يده اليسرى مضمومة في الانا ويصب على كفه اليمنى ثم يدخل اليمنى في الانا ويغسل اليسرى وعلله في المحيط بان الجمع بين اليدين في كل مرة غير مسنون وتعقبه العلامة الحلبي بان الجمع سنة كما تفيده الاحاديث والظاهر ان تقديم اليمنى على اليسرى لاجل التيامن لا لما في المحيط كما لا يخفى قالوا ولا يدخل الكف حتى لو ادخله صار الما مستعملا كما صرح به في المبتغى ومعناه صار الملاقي للكف مستعملا كما صرح به في المبتغى اذ الغسل لا جميع ما في الانا كما سنحققه في بحث المستعمل قالوا ويكره ادخال اليد في الانا قبل الغسل للحديث وهي كراهة تنزيه لان النهي فيه مصروف عن التحريم بقوله فانه لا يدري اين باتت يده فالنهي محمول على الانا الصغير او الكبير اذا كان معه انا صغير فلا يدخل فيه اليد اصلا وفي الكبير على ادخال الكف كذا في المستصفى وغيره مع ان المنقول في الخانية ان المحدث والجنب اذا ادخل يده في الانا

للاغتراف وليس عليها نجاسة لا يفسد الما وكذا اذا وقع الكوز في الجب فادخل يده الى المرفق لا يصير الما مستعملا وفي شرح الاقطع يكره الوضوء بالما الذي ادخل المستيقظ يده فيه لاحتمال النجاسة كما يكره الوضوء بالما الذي ادخل الصبي يده فيه وفي المضمرات اذا لم يكن معه ما يغترف به وبه نجاسات فانه يامر غيره ان يغترف بيده ليصب على يديه ليغسلهما وان لم يجد يرسل في الما منديلا ويأخذ طرفه بيده ثم يخرج من البير فيغسل اليد بتقاطراته ثم يغسل اليد الاخرى او يأخذ الثوب باسنانه فيغسل يديه بالما الذي يتقاطر ثلاثا فان لم يجد يرفع الما بفمه فيغسل يديه وان لم يقدر فانه يتيمم ويصلي ولا اعادة عليه انتهى وفي حيلة رفع الما بفيه اختلاف والصحيح انه يصير مستعملا وهو مزيل الحدث قوله كالتسمية اي كما ان التسمية سنة في الابتدا مطلقا كذلك غسل اليدين سنة في الابتدا اعني سوا كان الوضوء عن نوم او غيره ولفظها المنقول عن السلف كما في النهاية او عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الخبازية بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام وعن الوبري يتعوذ ثم يبسمل وذكر الزاهدي انه ان جمع بين ما تقدم والبسملة تحسن وفي المحيط السنة مطلق الذكر كالحمد لله او لا اله الا الله وما ذكره المصنف من انها سنة مختار القدوري وفي الهداية الاصح انها مستحبة قيل وهو ظاهر الرواية ويسمي قبل الاستنجا وبعده هو الصحيح الا مع الانكشاف وفي موضع النجاسة كذا في الخانية وقد استدل للوجوب للتسمية بحديث ابي داود لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه وهو وان ضعف ارتقى الى الحسن بكثرة طرقه واجاب عنه الطحاوي في شرح الاثار بالمعارضة لما في الصحيحين انه عليه السلام لم يرد السلام حين سلم عليه رجل حتى اقبل على الجدار فتيمم ثم رد السلام ولما رواه ابو داود وغيره من حديث المهاجرين قنفذ انه سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فلم يرد عليه فلما فرغ قال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني كنت على غير وضوء فهذا تفيد عدم ذكره عليه السلام اسم الله تعالى على غير طهارة ومقتضاه انتفاؤه في اول الوضوء فيحمل الاول على نفي الفضيلة جمعا بين الاحاديث وتعقبه في معراج الدراية وشرح المجمع بانه يلزم منه ان لا تكون التسمية افضل في ابتدا الوضوء وان يكون وضوءه عليه السلام خاليا عن التسمية ولا يجوز نسبة ترك الافضل له عليه السلام وقد يدفع بانه يجوز ترك الافضل له تعليما للجواز كوضوءه مرة مرة تعليما لجوازه وهو واجب عليه وهو اعلى من المستحب لكن يمكن الجمع بين الاحاديث بان التسمية من لوازم اكماله فكان ذكرها من تمامه والذاكر لها قبل الوضوء مضطر الى ذكرها لاقامة هذه السنة المكملة للعرض فخصت من عموم الذكر ومطلق الذكر ليس من ضروريات الوضوء والمستحب ان لا يطلق اللسان به الا على طهارة ويدخل في التخصيص الاذكار المنقولة على اعضا الوضوء لكونها من مكملاته كذا في معراج الدراية وهو مبني على ان المراد به نفي الفضيلة وهو ظاهر في نفي الجواز لكنه خبر واحد لا يزاد به على الكتاب فمقتضاه الوجوب الا الصارف فذكر بعضهم ان الصارف قوله عليه السلام من توضأ وسمى الله تعالى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم الله كان طهورا لاعضاء وضوئه فانه يقتضي وجود الوضوء بلا تسمية وهو مردود من ثلاثة اوجه الاول ضعف الحديث كما بينه في فتح القدير الثاني ان ترك الواجب لا ينفي الوجود وانما يوجب النقصان فقط الثالث انه يقتضي تجزي الطهارة وهي غير متجزية عندنا كذا في المعراج ورده الاكمل في تقريره بان من توضأ وغسل بعض اعضاء وضوئه كانت الطهارة مقتصرة على ما غسل بعد بدن الانسان باعتبار ما يخرج منه غير متجز وقيل الصارف عدم حكاية عثمان وعلي لما حكيا وضوءه عليه السلام ورده في فتح القدير بان عدم النقل لا ينفي الوجود فكيف بعد الثبوت بوجه آخر الا ترى انهما لم ينقلا التخليل والسواك ولا شك انهما سنتان وذكر في المبسوط ان الصارف هو تعليمه للاعرابي لما علمه الوضوء ورده في فتح القدير بان حديث الاعرابي وان حسنه الترمذي ضعفه ابن القطان قال فادى النظر الى وجوبها غير ان صحة الوضوء لا تتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع ولا يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد الا لو قلنا بالافتراض وقد اجاب عن قولهم لا واجب في الوضوء بما حاصله ان هذا الحديث لما كان ظني الثبوت قطعي الدلالة ولم يصرفه صارف افاد الوجوب ولا مانع منه وقول من قال انه ظني الدلالة ممنوع بانه ان اريد بظنيتها مشتركها فما نحن فيه ليس منه فان الظاهر ان النفي متسلط على الوضوء والحكم الذي هو الصحة ونفي الكمال احتمال وان اريد بظنيتها ما فيه احتمال ولو مرجوحا فلا نسلم انه لا يثبت به الوجوب لان الظن واجب الاتباع وان كان فيه احتمال وللقائل ان يقول ان قوله ان عدم النقل لا ينفي الوجود الى آخره لا يتم في الواجب اذ لا يجوز في التعليم ترك شيء من الواجبات فلو كانت التسمية واجبة لذكرها للحاجة الى بيانها بخلاف السنن فكان هذا صارفا مانعا من الرد ومرادهم من ظني الدلالة مشتركها

مشتركها كما صرح به الاصوليون ولا شك انه مشترك شرعي اطلق تارة واريد به نفي الحقيقة نحو لا صلوة لحائض الا بخمار ولا نكاح الا بشهود واطلق تارة واريد به نفي الكمال نحو لا صلوة للعبد الآبق ولا صلوة لجار المسجد تعين نفي الحقيقة الاول بالاجماع وفي الثاني لانه مشهور تلقته الامة بالقبول فيجوز الزيادة بمثله على النصوص المطلقة فكانت الشهادة شرطا فعند عدم المرجح لاحد المعنيين كان الحديث ظنيا وبه تثبت السنة ومنه حديث التسمية والعجب من الكمال بن الهمام انه في هذا الموضع نفى ظنية الدلالة عن حديث التسمية بمعنى مشتركها واثبتها له في باب شروط الصلوة بابلغ وجوه الاثبات بان قال ولا شك في ذلك لان احتمال نفي الكمال قائم فالحق ما عليه علماؤنا من انها مستحبة كيف وقد قال الامام احمد لا اعلم فيها حديثا ثابتا والله سبحانه وتعالى اعلم ولو نسي التسمية في ابتدا الوضوء ثم ذكرها في خلاله فسمى لا تحصل السنة بخلاف نحوه في الاكل كذا في التبيين معللا بان الوضوء عمل واحد بخلاف الاكل فان كل لقمة فعل مبتدا انتهى ولهذا ذكر في الخانية لو قال كلما اكلت اللحم فلله علي ان اتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة درهم لان كل لقمة اكل لكن قال المحقق ابن الهمام هو انما تبين في الاكل تحصيل السنة في الباقي لا استدراك ما فات انتهى وظاهره مع ما قبله انه اذا نسي التسمية فاتيانه بها وعدمه سواء مع ان ما في السراج الوهاج ان الاتيان بها مطلوب ولفظه فان نسي التسمية في اول الطهارة اتى بها اذا ذكرها قبل الفراغ حتى لا يخلو الوضوء منها قوله والسواك اي استعماله لانه اسم للخشبة كذا في الشروح ولا حاجة اليه لان السواك ياتي بمعنى المصدر ايضا كما ذكره ابن فارس في كتابه المسمى مقياس اللغة ولهذا قال في فتح القدير اي الاستياك والجمع سوك ككتاب وكتب ويجوز رفعه وجره وهو الاظهر ليفيد ان الابتدا به سنة ايضا واستدل في الكافي للسنية بانه عليه السلام واظب عليه مع الترك وتعقبه في فتح القدير بانه لم تعلم المواظبة منه على الوضوء وانما ورد من فضيلة الصلاة التي بسواك على غيرها فيدل على الاستحباب وهو الحق وكذا صحح الشارح وغيره الاستحباب واختلف في وقته ففي النهاية وفتح القدير انه عند المضمضة وفي البدايع والمجتبى قبل الوضوء والاكثر على الاول وهو الاولى لانه اكمل في الانقاء وليس هو من خصايص الوضوء بل يستحب في مواضع اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلوة واول ما يدخل البيت وعند اجتماع الناس وعند قراءة القرآن كذا في فتح القدير وغيره لكن قولهم يستحب عند القيام الى الصلوة ينافي ما نقلوه من انه عندنا للوضوء لا للصلوة خلافا للشافعي وعلله السراج الهندي في شرح الهداية بانه اذا استاك للصلاة ربما يخرج منه دم وهو نجس بالاجماع وان لم يكن ناقضا عند الشافعي وقالوا فائدة الخلاف تظهر فيمن صلى بوضوء واحد صلوات يكفيه السواك للوضوء عندنا وعنده يستاك لكل صلوة وكيفيته ان يستاك اعالي الاسنان واسافلها والحنك ويبتدئ من الجانب الايمن واقله ثلاث في الاعالي وثلاث في الاسافل بثلاث مياه ويستحب ان يكون لينا من غير عقد في غلظ الاصبع وطوله شبر من الاشجار المرة المعروفة ويستاك عرضا لا طولا لانه يجرح لحم الاسنان وقال الغزنوي يستاك طولا وعرضا والاكثر على الاول ويستحب امساكه باليد اليمنى والسنة في كيفية اخذه ان تجعل الخنصر من يمينك اسفل السواك تحته والبنصر والوسطى والسبابة فوقه واجعل الابهام اسفل راسه تحته كما رواه ابن مسعود ولا تقبض القبضة على السواك فان ذلك يورث الباسور ويبدأ بالاسنان العليا من الجانب الايمن ثم الايسر ثم السفلى كذلك كذا في شرح منية المصلي ويقوم الاصبع او الخرقة الخشنة مقامه عند فقده او عدم اسنانه في تحصيل الثواب لا عند وجوده والافضل ان يبدأ بالسبابة اليسرى ثم باليمنى والعلك يقوم مقامه للمرأة لكون المواظبة عليه تضعف اسنانها فيستحب لها فعله ومنافعه كثيرة منها انه يرضي الرب ويسخط الشيطان ومن خشي من السواك القي تركه ويكره ان يستاك مضطجعا فانه يورث كبر الطحال كذا في السراج الوهاج قوله وغسل فمه وانفه عدل عن المضمضة والاستنشاق المذكورين في [illegible] ال الوافي للاختصار وما في الشرح من ان الغسل يشعر بالاستيعاب فكان اولى فيه نظر فان المضمضة كذلك فانها اصطلاحا استيعاب الما جميع الفم كما في الخلاصة وفي اللغة التحريك والاستنشاق لغة من النشق وهو جذب الما ونحوه بريح [illegible] نف الى داخله واصطلاحا ادخال الما الى المارن كما في الخلاصة والمارن ما لان من الانف والمبالغة سنة فيهما ايضا [illegible] في الوافي لحديث اصحاب السنن الاربعة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان يكون صائما وهي في المضمضة بالغرغرة وفي [illegible] نشاق بالاستنثار كذا في الكافي والاستنثار دفع الما ونحوه للخروج من الانف وواقعه

في فتح القدير على الاول وقال في الثاني كما في الخلاصة الى ما استدّ من الانف وفي الخلاصة هي في المضمضة ان يصل الى راس
الحلق وقال شمس الائمة هي في المضمضة ان يدير الما في فيه من جانب الى جانب والاولى ما في فتح القدير ذكر بعضهم ولو تمضمض
وابتلع الما ولم يمجه اجزاه لان المج ليس من حقيقتها والافضل ان يلقيه لانه ما مستعمل وفي الظهيرية واذا اخذ الما بكفه
فتمضمض ببعضه واستنشق بالباقي جاز وبخلافه ذلك لا يجوز وفي المجتبى لو رفع الما من كف واحد للمضمضة جاز وللاستنشاق
لا يجوز لصيرورة الما مستعملا ولا يخفى ان نفي الجواز في المسئلتين بمعنى نفي الاجزا في تحصيل السنة لا بمعنى الحرمة لما ان اصلها
سنة او يحمل على المضمضة والاستنشاق في الغسل الواجب وقالوا المضمضة والاستنشاق سنتان مشتملتان على ست منها تعميم المضمضة
على الاستنشاق بالاجماع ومنها التثليث في حق كل واحد بالاجماع واخذ ما جديد في التثليث سنة عندنا وعند الشافعي بما
واحد واخذ ما جديد في التثليث سنة لكل واحد منهما سنة عندنا وعند الشافعي لهما ما واحد وازالة المخاط باليسرى كذا في
المعراج وفي البدايع والمبسوط وفعلهما باليمين سنة وفي المنية انه يستنشق باليسرى وفي المعراج ترك التكرار لا يكره مع الامكان
قال استادنا يتبين من هذا ان من عنده ما يكفي الغسل مرة مع المضمضة والاستنشاق او ثلثا بدونهما يغسل مرة معهما وفي
السراج انهما سنتان موكدتان فان ترك المضمضة والاستنشاق اثم على الصحيح انتهى ولا يخفى ان الاثم منوط بترك الواجب ويمكن
الجواب بما قالوه من السنة الموكدة في قوة الواجب ودليل سنيتهما المواظبة كما في الهداية وفي غاية البيان يعني مع الترك
احيانا والا كانتا واجبتين وقد علمت فيما قدمناه ان المواظبة من غير ترك لا يفيد الوجوب وجميع من حكى وضوءه عليه
السلام اثنان وعشرون صحابيا كلهم ذكروهما فيه كما في فتح القدير وفي نسخة شرح عليهما مسلين غسل فمه وانفه بمياه وقال
قوله بمياه متعلق بكل واحد والذي في الوافي غسل فمه بمياه وانفه بمياه وهو اولى مما في الكنز ليدل على تجديد الما في كل منهما
وقد جاء مصرحا به في حديث الطبراني من قوله فمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا ياخذ لكل مرة ما جديدا ورواه ابو داود وسكت فكان
حجة وما ورد مما ظاهره المخالفة فمحمول على الموافقة كما في فتح القدير وفي السراج الوهاج ولو تمضمض ثلثا من غرفة واحدة
لم يصر اتيا بالسنة وذكر الصيرفي انه يصير اتيا بالسنة انتهى ولا يخفى انه يكون اتيا بسنة المضمضة لا بسنة كونها ثلثا بمياه فالنفي
والاثبات في القولين باعتبارين فلا اختلاف قوله وتخليل لحيته واصابعه اما تخليل اللحية وهو تفريق الشعر من جهة
الاسفل الى فوق لغير المحرم فسنة على الاصح وقدمه في السراج بان يكون بما متقاطر في تخليل الاصابع ولم يقيده في تخليل اللحية
وهل هو قول ابي يوسف وحده او معه محمد قولان ذكرهما في المعراج وصحح في خير مطلوب ان محمدا مع ابي يوسف وعند ابي يوسف
مستحب لعدم ثبوت المواظبة ولان السنة اكمال الفرض في محله وداخل اللحية ليس بمحل الفرض لعدم وجوب ايصال الما الى باطن
الشعر وجه الاصح ما رواه ابو داود عن انس كان صلى الله عليه وسلم اذا توضا اخذ كفا من ما تحت حنكه فخلل به لحيته وقال
هذا امرني ربي وسكت عنه وكذا المنذري بعده وهو مغن عن نقل صريح المواظبة لان امره حامل عليها وقولهم داخل اللحية
ليس بمحل الفرض ممنوع بعد ثبوت الحديث الصحيح بخلافه وما اورد عليه من ان المضمضة والاستنشاق سنتان مع انهما ليسا في
محل الفرض اجيب عنه بانهما في الوجه وهو محل الفرض اذ لهما حكم الخارج من وجه ولان الكلام في سنة تكون تبعا للفرض
لقرينة المقام ولا يخرج عنه بعض السنن كالنية والتسمية كما لا يخفى وانما لم يكن التخليل واجبا بالامر في امرني ربي وخللوا
اصابعكم الاتي لوجود الصارف وهو تعليم الاعرابي والاخبار التي حكي فيها وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فان التخليل
لم يذكر فيها وما في النهاية من انا لو قلنا بالوجوب لزم الزيادة بالنص على خبر الواحد فيه كلام اذ لا يلزم الا لو قلنا بالافتراض
وما في الكافي من انا لو قلنا بالوجوب في الوضوء لساوى التبع الاصل ضعيف لانه لا مانع منه اذا اقتضاه الدليل لان ثبوت
الحكم بقدر دليله ولانه قد ظهر عدم المساواة في حكم اخر وهو كونه لا يلزم بالنذر بخلاف الصلاة واما تخليل الاصابع
بعضها في بعض بما متقاطر ويقوم مقامه الادخال في الما ولو لم يكن جاريا فسنة اتفاقا اعني اصابع اليدين والرجلين لما
في السنن الاربعة من حديث لقيط بن صبرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضات فاسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع
قال الترمذي حديث حسن صحيح وتقدم الصارف له عن الوجوب وكذا ما رواه الدارقطني خللوا اصابعكم لا يخللها الله
بالنار يوم القيمة لانه ليس فيه الوعيد على الترك حتى يفيد الوجوب لان منطوقه ان تخليل الاصابع في الوضوء يراد لعدم

مطلق على المتروك الا اذا ترك قاصدا فلا يثاب على ترك الزنا الا اذا كف نفسه عنه قصدا لا اذا اشتغل عنه بعمل اخر كالنوم
والعبادة وتركه بلا قصد فلا فرق بين الفعل والترك الموجبين للثواب والعقاب وقوله ان الوضوء عبادة والعبادة لا تصح الا
بالنية سلمناه لانه لا يقع عبادة بدونها عندنا وليس الكلام في هذا بل في انه اذا لم ينو حتى لم يقع عبادة سببا للثواب فهل يقع
الشرط المعتبر للصلاة حتى تصح بها ولا ليس في الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته قلنا نعم لان الشرط مقصود التحصيل لغيره
لا لذاته فكيف حصل المقصود وصار كستر العورة وباقي شروط الصلاة لا يفتقر اعتبارها الى ان تنوي فمن ادعى ان الشرط وضوء
هو عبادة فعليه البيان بخلاف التيمم لان التراب لم يعتبر شرعا مطهرا الا للصلاة وتوابعها لا في نفسه فكان التطهير به تعبدا
محضا وفيه يحتاج الى النية وقياس الوضوء على التيمم ضعيف لان شرط صحة القياس ان لا يكون الاصل متاخرا والتيمم شرع
بعد الهجرة والوضوء قبلها الا ان قصد به الاستدلال يعني لما شرع التيمم بشرط النية ظهر وجوبها في الوضوء فهو يعني لا فائدة
فليس الجواب الا اثبات الفارق المتقدم وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم الاعرابي الوضوء ولم يبين له النية فلو كانت شرطا
لبينها له وقد علم مما قدمناه ان الوضوء يقع عبادة فقول بعضهم انه ليس بعبادة محمول على ما اذا لم ينو ومراده نفي العبادة
المقصودة كما صرح به في الكافي وغيره وبهذا اندفع ما ذكره النووي من الرد على من نفى العبادة المقصودة كما صرح به في الكافي
وغيره عن الوضوء متمسكا بحديث مسلم الطهور شطر الايمان واعلم ان المذكور في الاصول ان الغسل والمسح في اية الوضوء خاص
وهو لا يحتمل البيان فاشتراط النية في الوضوء زيادة على النص بخبر الواحد لو دل عليها وهو لا يجوز فاورد عليه الفعلة الاخيرة فانها
فرض بخبر الواحد فاجيب بان الصلاة مجملة في حق ما تتم به اذ لم يعرف بان تمامها باي شي يقع فاحتاج الى البيان وقد بين
بالحديث فالفرض ثبت بالكتاب والحديث التحق به بيانا للمجمل فاورد انه ينبغي ان يلتحق خبر الفاتحة كذلك فاجيب بانه
لا اجمال في امر القراة بل هو خاص واورد ايضا انه ينبغي عدم اشتراط النية في العبادات لما ذكر فاجيب بانها فرض فيها بالاية
المذكورة بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص الذي هو عبارة عن النية حالا للعابدين
والاحوال شروط ومن هنا نشا اشكال على من استدل به على اشتراطها في العبادات لصاحب الهداية مع قولهم في الاصول ان حديث
انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة يفيد السنية والاستحباب وسياتي تمامه في محله ان شا الله تعالى قوله
ومسح كل راسه مرة اي مرة مستوعبة لما روى الترمذي في جامعه ان عليا رضي الله عنه توضا وغسل اعضاءه ثلثا ومسح راسه
وقال هذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الهداية والذي يروى عنه من التثليث فمحمول عليه بما واحد وهو مشروع
على ما روى الحسن عن ابي حنيفة انتهى ولان التكرار في الغسل لاجل المبالغة في التنظيف ولا يحصل ذلك بالمسح فلا يفيد التكرار
فصار كمسح الخف والجبيرة والتيمم وما قلناه اولى لانه قياس الممسوح على المغسول وفي العناية فان قيل قد صار البلل مستعملا
بالمرة الاولى فكيف يسن امراره ثانيا وثالثا اجيب بانه ياخذ حكم الاستعمال لاقامة فرض اخر لا لاقامة السنة لانها تبع للفرض
الا ترى ان الاستيعاب ليس بما واحد وفي الزيلعي تكلموا في كيفية المسح والاظهر ان يضع كفيه واصابعه على مقدم
راسه ويمدهما الى القفا على وجه يستوعب جميع الراس ثم يمسح اذنيه باصبعيه ولا يكون مستعملا بهذا لان الاستيعاب بما واحد
لا يكون الا بهذا الطريق وما قاله بعضهم من انه يجافي كفيه تحرزا عن الاستعمال لا يفيد لانه لا بد من الوضع والمد فان كان مستعملا
بالوضع الاول فكذا بالثاني فلا يفيد تاخيره انتهى قوله واذنيه بمائه اي بما الراس وفي المجتبى يمسحهما بالسبابتين داخلهما وبالابهامين
خارجهما وهو المختار كذا في المعراج وعن الحلواني وشيخ الاسلام يدخل الخنصر في اذنيه ويحركهما واستدل المشايخ بالحديث الاذنان
من الراس اي يمسحان بما يمسح به الراس وتمام تقريره في غاية البيان واستدل في فتح القدير بفعله عليه السلام انه اخذ غرفة
فمسح بها راسه واذنيه على ما رواه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم واما ما روي انه عليه السلام اخذ لاذنيه ما جديدا فيجب
حمله على انه لفنا البلة قبل الاستيعاب توفيقا بينهما مع انه لو اخذ ما جديدا من غير فنا البلة كان حسنا كذا في شرح
مسكين فاستفيد منه ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في انه اذا لم ياخذ ما جديدا ومسح بالبلة الباقية هل يكون مقيما للسنة
فعندنا نعم وعنده لا اما لو اخذ ما جديدا مع بقا البلة فانه يكون مقيما للسنة اتفاقا قوله والترتيب المنصوص اي كما
ذكر في النص كذا في اصله الوافي وهو سنة موكدة عندنا على الصحيح ويكون مسيئا بتركه وعند الشافعي فرض ومنهم من بنى الخلاف

على الاختلاف في معنى الواو وليس بصحيح فان الصحيح عندنا وعند كما هو قول الاكثر ان الواو لمطلق الجمع ولا تفيد الترتيب
ومن زعم من ائمتنا بانها له لمسائل استدل بها فقد اجيب عنها في الاصول ومن زعم من الشافعية انها له فقد ضعفه النووي
في شرح المهذب فلم يوجد دليل بالافتراض فنفاه ايضا وقد علم من فعله عليه السلام فقالوا بسنيته واما ما استدل به
النووي بان الله تعالى ذكر ممسوحا بين مغسولات والاصل جمع المتجانسة على نسق واحد ثم عطف غيرها لا يخرج عن ذلك الا
لفائدة وهي هنا وجوب الترتيب فقد اجيب عنه بان الفائدة التنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل لما انها
مظنة الاسراف كما في الكشاف وغيره وقد روى البخاري كما في التوشيح وابو داود كما في السراج الوهاج انه عليه السلام تيمم فبدا
بذراعيه قبل وجهه فلما ثبت عدم الترتيب في التيمم ثبت في الوضوء لان الخلاف فيهما واحد واما ما استدل به الك زعم
الشافعي من ان الله تعالى عقب القيام بغسل الوجه تعين الترتيب اذ لا قائل بالترتيب في البعض وما اجابوا به من ان الفاء
انما تفيد ترتيب غسل الاعضاء على القيام الى الصلاة لا ترتيب بعضها على بعض فقد قال النووي انه استدلال باطل
عن الشافعي وكان قائله حصل له ذهول واشتباه فاخترعه واما ما استدل به الزيلعي للشافعي من الحديث لا يقبل الله صلاة امرء
حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل يديه ثم يغسل وجهه ثم يغسل ذراعيه فقد اعترف النووي بضعفه فلا حاجة الى الاشتغال
بجوابه واما ما استدل به في المعراج وغيره من انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح ثم تذكر فمسحها ولم يعد غسل رجليه فقد قال
النووي انه ضعيف لا يعرف والحاصل انه لا حاجة الى اقامة الدليل على عدم الافتراض لانه الاصل ومدعيه مطالب له قوله
والولاء بكسر الواو وهو التتابع في الافعال من غير ان يتخللها جفاف عضو مع اعتدال الهوى والبدن لغير عذر واما اذا كان لعذر
بان فرغ ماء الوضوء او انقلب الاناء فذهب لطلب الماء وما اشبهه فلا باس بالتفريق على الصحيح فهكذا اذا فرق في الغسل والتيمم
انتهى وظاهره الاول ان العضو الاول اذا جف بعدما غسل الثاني فانه ليس بولاء وذكر الزيلعي وغيره ان الولاء غسل العضو الثاني
قبل جفاف الاول وهو يقتضي انه ولاء وهو الاولى وفي المعراج عن الحلواني تجفيف الاعضاء قبل غسل القدمين بالمنديل لا يفعل
لان فيه ترك الولاء ولا باس ان يمسح بالمنديل واستدل في المعراج على عدم فرضية الولاء بان ابن عمر رضي الله عنهما توضا في السوق فغسل
وجهه ويديه ومسح براسه ثم دعي الى جنازة فدخل المسجد ثم مسح على خفيه انتهى قال النووي في شرح المهذب وهو اثر صحيح رواه
مالك عن نافع عن ابن عمر والاستدلال به حسن فان ابن عمر فعله بحضرة حاضري الجنازة ولم ينكر عليه قوله والتيامن اي
مستحب الوضوء البداءة باليمين في غسل الاعضاء وهو في اللغة التي المحبوب ضد المكروه وعند الفقهاء هو ما فعله النبي صلى الله عليه
وسلم وتركه اخرى والمندوب ما فعله مرة او مرتين تعليما للجواز كذا في شرح النقاية ويدل عليه ما رغب فيه ولم يفعله
وما جعله تعريفا للمستحب جعله في المحيط تعريفا للمندوب فالاولى ما عليه الاصوليون من عدم الفرق بين المستحب والمندوب
وان ما واظب عليه صلى الله عليه وسلم مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعدما
رغب فيه كذا في التحرير وحكمه الثواب على الفعل وعدم اللوم على الترك واما كان التيامن مستحبا لما في الكتب الستة عن عائشة
رضي الله عنها كان صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في طهوره وتنعله وترجله وشانه كله والمحبوبية لا تستلزم
المواظبة لان جميع المستحبات محبوبة ومعلوم انه لم يواظب على كلها والا لم تكن مستحبة لكن اخرج ابو داود وابن ماجة
عنه صلى الله عليه وسلم اذا توضاتم فابدوا بايمانكم وغير واحد ممن حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم صرحوا بتقديم
اليمنى على اليسرى وذلك يفيد المواظبة لانهم انما يحكون وضوءه الذي هو عادته فيكون سنة ومثله تثبت سنة الاستيعاب
لانهم كذلك حكوا المسح كذا في فتح القدير لكن المواظبة لا تفيد السنية الا اذا كانت على سبيل العبادة فتفيد الاستحباب
والندب لا السنية كلبس الثوب والاكل باليمين ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على التيامن كانت من قبيل الثاني فلا يفيد
السنية كذا في شرح الوقاية وكذا قاله في السراج الوهاج ان البداءة باليمنى فضيلة على الاصح وقيدنا بقولنا في غسل
الاعضاء تبعا لصدر الشريعة وغيره احترازا عن الممسوح فانه لا يستحب تقديم اليمنى فيه كمسح الاذنين لان مسحهما معا اسهل
كالخدين وليس في اعضاء الوضوء عضوان لا يستحب تقديم الايمن منهما الا الاذنين فان كان الرجل اقطع لا يمكنه مسحهما معا فانه
يبدا باليمنى وبالخد الايمن كذا في السراج الوهاج ومسح رقبته يعني بظهر اليدين لعدم استعمال بلتهما وقد اختلف

راسه صح

الافتراض صح

كذا في تقرير الاكمل وغيره
وفي السراج الوهاج مع
اعتدال الهوى
صح

بل مسنون صح

واما اذا كانت على
سبيل العادة صح

اختلف فيه فقيل بدعة وقيل سنة وهو قول الفقيه ابي جعفر وبه اخذ كثير من العلماء كذا في شرح مسكين وفي الخلاصة الصحيح
انه ادب وهو بمعنى المستحب كما قدمناه واما مسح الحلقوم فبدعة واستدل في فتح القدير على استحباب مسح الرقبة انه عليه
السلام مسح ظاهر رقبته مع مسح الراس فاندفع به قول من زعم انه بدعة وليس مراده حصر مستحبه فيما ذكره لان له مستحبات
كثيرة وعبر عنها بعضهم بمندوبات وقدمنا عدم الفرق بينهما فالذي في فتح القدير ان المندوبات نيف وعشرون
ترك الاسراف والتقتير وكلام الناس والاستعانة وعن الوبري لا باس بصب الخادم كان صلى الله عليه وسلم يصب الماء
عليه والتمسح بخرقة يمسح بها موضع الاستنجاء ونزع خاتم عليه اسمه تعالى او اسم نبيه حال الاستنجاء وكون آنيته من خزف
وان يغسل عروة الابريق ثلثا ووضعه على يساره وان كان اناء يغترف منه فعن يمينه ووضع يده حالة الغسل على عروته
لا راسه والتاهب بالوضوء قبل الوقت وذكر الشهادتين عند كل عضو واستقبال القبلة واستصحاب النية في جميع افعاله
وتعاهد موقيه وما تحت الخاتم والذكر المحفوظ عند كل عضو وان لا يلطم وجهه بالماء وامرار اليد على الاعضاء المغسولة والتأني
والدلك خصوصا في الشتاء وتجاوز حدود الوجه واليدين والرجلين ليستيقن غسلهما وقول سبحانك اللهم وبحمدك
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم اجعلني من التوابين الى آخره وان يشرب فضل وضوئه مستقبلا
قائما وان شاء قاعدا وصلاة ركعتين عقيبه وملء آنيته استعدادا وحفظ ثيابه من المتقاطر والامتخاط بالشمال عند
الاستنشاق ويكره باليمين وكذا القاء البزاق في الماء والزيادة على ثلاث في غسل الاعضاء وبالماء المشمس انتهى وهنا تنبيهات الاول
ان الاسراف هو الاستعمال فوق الحاجة الشرعية وان كان على شط نهر وقد ذكر قاضي خان تركه من السنن ولعله الاوجه فعلى كونه
مندوبا لا يكون الاسراف مكروها وعلى كونه سنة يكون مكروها تنزيها وصرح الزيلعي بكراهته وفي المنتقى انه من المنهيات
فتكون تحريمية وقد ذكر المحقق اخرا ان الزيادة على ثلث مكروهة وهي من الاسراف وهذا اذا كان ماء نهر او مملوكا له فان كان ماء
موقوفا على من يتطهر او يتوضا حرمت الزيادة والسرف بلا خلاف واما المدارس من هذا القبيل لانه انما يوقف ويساق لمن يتوضا
الوضوء الشرعي كذا في شرح منية المصلي وقد علمت فيما قدمناه ان الزيادة على الثلاث لطمانينة القلب وبنيته وضوء آخر لا باس
به فينبغي تقييده ما اطلقوه هنا الثاني ان ترك كلام الناس لا يكون ادبا الا اذا لم يكن لحاجة فان ادعت اليه حاجة يخاف فوتها
بتركه لم يكن في الكلام ترك الادب كما في شرح المنية الثالث ان التاهب بالوضوء قبل الوقت مقيد بغير صاحب العذر وفي
شرح المنية وعندي انه من آداب الصلوة لا الوضوء لانه مقصود لفعل الصلاة الرابع ان الزيلعي صرح بان لطم الوجه
بالماء مكروه فيكون تركه سنة لا ادبا الخامس ان ذكر الدلك بعد ذكر امرار اليد على الاعضاء تكرار لان الدلك كما في شرح
المنية امرار اليد على الاعضاء تكرار لانه الدلك المغسولة السادس انه ذكر الدلك من المندوبات وفي الخلاصة انه سنة عندنا
السابع انه ذكر منها ملء آنيته استعدادا وينبغي تقييده بما اذا لم يكن الوضوء من النهر او الحوض مما الوضوء منه ايسر من الوضوء
من الاناء الثامن ان الادعية المذكورة في كتب الفقه قال النووي لا اصل لها والذي ثبت الشهادة بعد الفراغ من الوضوء
واقره عليه السراج الهندي في التوشيح التاسع ان منها غسل ما تحت الحاجبين والشارب لعدم الحرج العاشر ان صلوة الركعتين
بعد الوضوء انما تندب اذا لم يكن وقت كراهة الحادي عشر ان منها الجمع بين نية القلب وفعل اللسان كما في المعراج الثاني عشر ان لا
يتوضا في المواضع النجسة لان لماء الوضوء حرمة كذا في المضمرات الثالث عشر منها ان يبدا في غسل الوجه من اعلاه وفي مسح الراس من مقدمه
وفي اليد والرجل باطراف الاصابع كما في المعراج الرابع عشر منها ادخال خنصره في صماخ اذنيه الخامس عشر ان منها الصلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم في كل عضو كما في التبيين قوله وينقضه خروج نجس منه اي ينقض الوضوء خروج نجس من المتوضي والنجس
بفتحتين اصطلاحا عين النجاسة وبكسر الجيم ما يكون طاهرا وفي اللغة لا فرق بينهما كذا في شرح الوقاية وظاهره انه بالكسر
اعم فيصح ضبطه في المختصر بالكسر والفتح كما لا يخفى والنقض في الجسم فك تاليفه وفي غيره اخراجه عن افادة ما هو المقصود
منه كاستباحة الصلوة في الوضوء وافاد بقوله خروج نجس ان الناقض خروجه لا عينه وعلل له في الكافي بان الخروج علة
الانتقاض وهي عبارة عن المعنى وعلل شراح الهداية بانها لو كانت نفسها ناقضة لما حصلت طهارة لشخص لان تحت جلده دما
لكن قال في فتح القدير الظاهر ان الناقض النجس الخارج وبينه بما حاصله ان الناقض هو المؤثر للنقض والضد هو المؤثر في

تعرك صح

في رفع صدره وصفة النجاسة الرافعة للطهارة انما هي قائمة بالخارج فالعلة للنقض هي النجاسة بشرط الخروج وتايد بعده
بما هو الحديث ما الحدث قال ما يخرج من السبيلين فالعلة النجاسة والخروج علة العلة واضافة الحكم الى العلة اولى من
اضافته الى علة العلة فاندفع بهذا ما قالوا من لزوم عدم حصول طهارة لشخص على تقدير اضافة النقض الى النجاسة اذ لا
يلزم الا لو قلنا بان الخروج ليس شرطا في عمل العلة ولا علة العلة وشمل كلامه جميع النواقض الحقيقية وهو مجمل وهو قسمان
خارج من السبيلين وخارج من غيرهما فالاول ناقض مطلقا فينقض الدودة الخارجة من الدبر والذكر والفرج كذا في الخانية
وفي السراج انه بالاجماع فما في التبيين من ان الدودة الخارجة من فرجها على الخلاف ففيه نظر وعلل في البدائع لكون الدودة
ناقضة انها نجسة لتولدها من النجاسة وذكر الاسبيجابي ان فيها طريقين احدهما ما ذكرناه والثانية ان الناقض ما عليها
واختاره الزيلعي وهو في الحصاة فسلم ولا يرد على المصنف الريح الخارج من الذكر وفرج فانها لا تنقض الوضوء على الصحيح
لان الخارج منها اختلاج وليس بريح خارجة ولو سلم فليست بمنبعثة عن محل النجاسة والريح لا ينقض الا لذلك لان عينها طاهرة
لان الصحيح ان عينها طاهرة حتى لو لبس سراويل مبتلة او ابتل من اليته الموضع الذي يمر به الريح فخرج الريح لا يتنجس وهو قول العامة
وما نقل عن الحلوائي من انه كان لا يصلي بسراويله فورع منه كذا قالوا فاندفع بهذا ما ذكره مسكين في شرحه من ان كلام المصنف ليس على
عمومه كما لا يخفى ودخل ايضا ما لو ادخل اصبعه في دبره ولم يغيبها فانه يعتبر فيه البلة والرائحة وهو الصحيح لانه ليس بداخل
من كل وجه كذا في شرح قاضيخان واستفيد منه انه اذا غيبها نقض مطلقا وكذا الذباب اذا طار ودخل في الدبر وخرج من غير بلة
لا ينقض وكذا المحقنة اذا ادخلها ثم اخرجها ان لم يكن عليها بلة لا تنقض والاحوط ان يتوضأ كذا في منية المصلي وفي الخانية وان
اقطر في احليله دهنا ثم عاد فلا وضوء عليه بخلاف ما اذا احتقن بدهن ثم عاد انتهى والفرق بينهما ان في الثاني اختلط الدهن
بالنجاسة بخلافه في الاحليل للحائل عند ابي حنيفة كذا في فتح القدير فعلى هذا فعدم النقض قوله فقط وقد صرح به في المحيط فقال
لا ينقض عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف والاحليل بكسر الهمزة مجرى البول من الذكر وفي الولوالجية وكل شيء غيبه ثم اخرجه
او خرج فعليه الوضوء وقضاء الصوم لانه كان داخلا مطلقا فترتب عليه الخروج وكل شيء اذا ادخل بعضه وطرفه خارج لا ينقض
الوضوء وليس عليه قضاء الصوم لانه غير داخل مطلقا فلا يترتب عليه الخروج انتهى والكلية الثانية مقيدة بعدم البلة كما في المحيط
وفي البدائع لو احتشت في الفرج الداخل ونفذت البلة الى الجانب الاخر فان كانت القطنة عالية او محاذية لحرف الفرج كان حدثا
لوجود الخروج وان كانت القطنة متسفلة عنه لا تنقض لعدم الخروج وفي منية المصلي وان كانت احتشت في الفرج الخارج فابتل
داخل الحشو انتقض نفذ او لم ينفذ وفي التبيين وان حشى احليله بقطنة فخروجه بابتلال خارجه وفي الخانية المجبوب اذا
خرج منه ما يشبه البول ان كان قادرا على امساكه ان شاء ارسل وان شاء امسكه فهو بول ينقض الوضوء وان كان لا يقدر على امساكه
لا ينقض ما لم يسل وفي فتح القدير والخنثى اذا تبين انه امرأة فذكره كالجرح او رجل ففرجه كالجرح وينتقض في الاخر بالظهور لكن
قال في التبيين واكثرهم على ايجاب الوضوء عليه فحاصله ان الخنثى ينتقض وضوؤه بخروج البول من فرجيه جميعا سال
او لا تبين حاله او لا وفي التوشيح يؤخذ في الخنثى المشكل بالاحوط وهو النقض واما المفضاة وهي التي صار مسلك البول والغائط
منها واحدا او التي صار مسلك بولها ووطئها واحدا فيستحب لها الوضوء من الريح ولا يجب لان اليقين لا يزول بالشك وعن محمد
وجوبه وبه اخذ ابو حفص للاحتياط ورجحه في فتح القدير بان الغالب في الريح كونها من الدبر بل لا نسبة لكونها من القبل به
فيفيد غلبة ظن يقرب من اليقين وهو خصوصا في موضع الاحتياط له حكم اليقين فترجح الوجوب انتهى لكن ينبغي ترجيحه فيها
بالمعنى الاول اما بالمعنى الثاني فلا لان الصحيح عدم النقض بالريح الخارجة من الفرج وقوله في الهداية لاحتمال خروجه من
الدبر يشير الى المعنى الاول ولها حكمان اخران الاول لو طلقت ثلثا وتزوجت باخر لا تحل للاول ما لم تحبل لاحتمال الوطء في الدبر
الثاني يحرم على زوجها جماعها الا ان يمكنه اتيانها في قبلها من غير تعد كذا في فتح القدير وينبغي ان يختصا بالمعنى الاول واما
بالمعنى الثاني فلا كما يفيده التعليل المذكور وان كان بذكره شيء له راسان احدهما يخرج منه ما يسيل في مجرى الذكر والاخر في
غيره ففي الاول ينقض بالظهور وفي الثاني بالسيلان وفي التوشيح باسور خارج دبره فان عالجه بيده او بخرقة حتى ادخله تنتقض
طهارته لانه يلتزق بيده شيء من النجاسة الا ان عطس فدخل بنفسه وذكر الحلوائي ان تيقن خروج الدبر تنتقض طهارته بخروج

النجاسة من الباطن الى الظاهر وخرج على هذا لو خرج بعض الدودة فدخلت انتهى ثم الخروج في السبيلين يتحقق بالظهور
فلو نزل البول الى قصبة الذكر لا ينقض لانتقاض والى القلفة فيه خلاف والصحيح النقض واستشكله الزيلعي هنا بانهم قالوا لا يجب
على الجنب ايصال الماء اليه لانه خلقة كقصبة الذكر واجاب عنه في الغسل بان الصحيح وجوب الايصال على الجنب فلا اشكال لكن في
فتح القدير الصحيح المعتمد عدم وجوب الايصال في الغسل للحرج لا لانه خلقة فلا يرد الاشكال واستدلوا لكون الخارج من السبيلين
ناقضا مطلقا بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط لانه اسم للموضع المطمئن من الارض يقصد للحاجة فالمجيء منه يكون لازما
لقضاء الحاجة فاطلق اللازم وهو المجيء منه واريد الملزوم وهو الحدث كناية كذا في غاية البيان والعناية وظاهر ما في فتح القدير
ان اللازم خروج النجاسة والملزوم المجيء من الغائط اذا كان كناية عن اللازم فالحمل على اعم اللوازم اولى اخذا بالاحتياط
في باب العبادة فكان جميع ما يخرج من بدن الانسان من النجاسة ناقضا معتادا كان او غير معتاد فكان حجة على مالك وتعقبه
في فتح القدير بانه انما يصح على ارادة اعم اللوازم للمجيء والخارج النجس مطلقا ليس منه للعلم بان الغائط لا يقصد قط للريح فضلا
عن جرح ابرة ونحوه فالاولى كونه فيما يخاله ويستدل على الريح بالاجماع وعلى غيره بالخبر وهو ما رواه الدارقطني الوضوء مما خرج
وليس مما دخل لكنه ضعيف وقوله صلى الله عليه وسلم للمستحاضة توضئي لوقت كل صلوة انتهى ولا يخفى ان المشايخ انما
استدلوا بالاية على مالك في نفيه ناقضية غير المعتاد من السبيلين ولم يستدلوا بها على الخارج من غيرهما والقياس ايضا حجة
على مالك فالاصل الخارج النجس من السبيلين على وجه الاعتياد والفرع ما خرج منهما لا على وجه الاعتياد فاما الخارج من غير
السبيلين فناقض بشرط ان يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير كذا قالوا ومرادهم ان يتجاوز الى موضع تجب طهارته او تندب
من بدن وثوب ومكان وانما فسرنا الحكم بالاعم من الواجب والمندوب لان ما اشتد من الانف لا يجب طهارته اصلا بل تندب
لما ان المبالغة في الاستنشاق لغير الصائم مسنونة وان حدها ان ياخذ الماء بمنخريه حتى يصعد الى ما اشتد من الانف وقد صرح
في معراج الدراية وغيره بانه اذا نزل الدم الى قصبة الانف نقض وفي البدائع اذا نزل الى صماخ الاذن يكون حدثا
وفي الصحاح صماخ الاذن خرقها وليس ذلك الا لكونه يندب تطهيره في الغسل ونحوه وكذا افتصد وخرج دم كثير وسال بحيث
لم يتلطخ راس الجرح فانه ينقض الوضوء لكونه وصل الى ثوب او مكان يلحقهما حكم التطهير فتنبه لهذا فانه يدفع كلام كثير من
الشارحين وكذا قال في فتح القدير لو خرج من جرح في العين دم فسال الى الجانب الاخر منها لا ينقض لانه لا يلحقه حكم هو
وجوب التطهير او ندبه فقول بعضهم المراد ان يصل الى موضع تجب طهارته محمول على ان المراد بالوجوب الثبوت وقول الحدادي
اذا نزل دم الى قصبة الانف لا ينقض محمول على انه لم يصل الى ما يسن ايصال الماء اليه في الاستنشاق فهو في حكم الباطن حينئذ
توفيقا بين العبارات وقول من قال اذا نزل الدم الى ما لان من الانف نقض لا يقتضي عدم النقض اذا وصل الى ما اشتد منه
الا بالمفهوم والصريح بخلافه وقد اوضحه في غاية البيان والعناية والمراد بالوصول المذكور سيلانه واختلف في حده ففي
المحيط حده ان يعلو وينحدر عن ابي يوسف وعن محمد اذا انتفخ على راس الجرح وصار اكبر من راسه نقض والصحيح الاول
وفي الدراية جعل قول محمد اصح واختار السرخسي الاول وفي فتح القدير انه الاولى وفي مبسوط شيخ الاسلام تورم راس الجرح فظهر
به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم يتجاوز الى موضع يلحقه التطهير ثم الجرح والنفطة
وماء السرة والثدي والاذن والعين اذا كان لعلة سواء على الاصح وعن الحسن ان ماء النفطة لا ينقض قال الحلوائي وفيه توسعة
لمن به جرب او جدري كذا في المعراج وفي التبيين والقيح الخارج من الاذن او الصديد ان كان بدون الوجع لا ينقض لانه ليس
دليل الجرح روي ذلك عن الحلوائي انتهى وفيه نظر بل الظاهر اذا كان الخارج قيحا او صديدا النقض سواء كان مع وجع او بدونه
لانهما لا يخرجان الا عن علة نعم هذا التفصيل حسن فيما اذا كان الخارج ماء ليس غير وفيه ايضا ولو كان في عينيه رمد او عمش
يسيل منها الدموع قال يؤمر بالوضوء لوقت كل صلوة لاحتمال ان يكون صديدا او قيحا انتهى وهذا التعليل يقتضي انه امر
استحباب فان الشك والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك نعم اذا علم من طريق غلبة
الظن باخبار الاطباء او بعلامات تغلب على ظن المبتلى يجب ولو كان الدم في الجرح فاخذه بخرقة او اكله الذباب فازداد في
مكانه فان كان بحيث يزيد ويسيل لو لم ياخذه بنفسه نقض وضوءه والا فلا وكذلك اذا القى عليه ترابا او رمادا ثم ظهر

ثانيا وثالثا ثم وثم فهو كذلك يجمع كله قال في الذخيرة قالوا وانما يجمع اذا كان في مجلس واحد مرة بعد اخرى اما اذا كان في مجالس
مختلفة لا يجمع ولو ربط الجرح فنفذت البلة الى طاق لا الى الخارج نقض قال في فتح القدير ويجب ان يكون معناه بحيث لولا
الرباط سال لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بحدث وفي المحيط مص القراد فامتلا ان كان صغيرا
لا ينقض كما لو مص الذباب وان كان كبيرا نقض كمص العلقة انتهى وعللوه بان الدم في الكبير يكون سائلا قالوا ولا ينقض ما ظهر
من موضعه ولم يرتق كالنقطة اذا قشرت ولا ما ارتقى عن موضعه ولم يسل كالدم المرتقي من مغرز الابرة والحاصل في الخلال
من الاسنان وفي الخبز من العض وفي الاصبع من ادخاله في الانف وفي مينة المصلي ولو استنثر فسقطت من انفه كتلة دم لم تنقض
وضوءه وان قطرت قطرة دم انتقض انتهى واما ما سال بعصره وكان بحيث لو لم يعصر لم يسل قالوا لا ينقض لانه ليس بخارج وانما هو
مخرج وهو مختار صاحب الهداية وقال شمس الائمة ينقض وهو حدث عنده وهو الاصح كذا في فتح القدير معزيا الى الكافي
لانه لا اثر يظهر للاخراج وعدمه في هذا الحكم بل لكونه خارجا نجسا وذلك يتحقق مع الاخراج كما يتحقق مع عدمه فصار كالفصد
كيف وجميع الادلة الموردة من السنة والقياس يفيد تعليق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج انتهى وضعفه في العناية
بان الاخراج ليس بمنصوص عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته غير قصدي ولا معتبر به انتهى وهذا كله مذهبنا واستدلوا له
باحاديث ضعفها في فتح القدير واحسن ما يستدل به حديث فاطمة والقياس اما الاول فما رواه البخاري عن عائشة جاءت فاطمة بنت ابي حبيش
الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلاة قال لا انما ذلك عرق وليست بالحيضة
فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم قال هشام بن عروة قال ابي ثم توضئي لكل صلاة حتى يجيء
ذلك الوقت وما قيل انه من كلام عروة وقع بانه خلاف الظاهر لانه لما كان على مشاكلة الاول لزم كونه من قائل الاول فكان
حجة لنا لانه علل وجوب الوضوء بانه دم عرق وكل الدماء كذلك واما القياس فبيانه ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة
شرعا وقد عقد في الاصل وهو الخارج من السبيلين تاثيره وقد وجد في الخارج من غيرهما فيتعدى الحكم اليه فالاصل الخارج
من السبيلين وحكمها زوال الطهارة وعلته خروج النجاسة من البدن وخصوص المحل ملغى والفرع الخارج النجس من غيرهما
وفيه المناط فيتعدى الحكم اليه فالاصل الخارج من السبيلين اليه زوال الطهارة التي موجبها الوضوء فيثبت ان موجب هذا
القياس ثبوت زوال الطهارة الوضوء واذا صار زايل الطهارة فعند ارادة الصلاة يتوجه عليه خطاب الوضوء وهو تطهير
الاعضاء الاربعة واذا صار خروج النجاسة من غير السبيلين كخروجها من السبيلين يرد ان يقال لم اشترطتم في الفرع
السيلان او ملأ الفم في القيء مع عدم اشتراطه في الاصل فاجيب بان النقض بالخروج وحقيقته من الباطن الى الظاهر
وذلك بالظهور في السبيلين يتحقق وفي غيرهما بالسيلان الى موضع يلحقه التطهير لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها
فتكون بادية لا خارجة والفم ظاهر من وجه باطن من وجه فاعتبر ظاهرا في ملأ الفم باطنا فيما دونه قوله وقيء ملأ فاه
اي وينقضه قيء ملأ فم المتوضي فرده بالذكر وان كان داخلا في الاول لمخالفته في حد الخروج كذا في التبيين واما لم يفرد
الخارج من غير السبيلين مع مخالفته للخارج منهما كما في الوافي لان السيلان مستفاد من الخروج كما قدمناه بخلاف ملأ الفم قد
تقدم الدليل لمذهبنا وهو مذهب العشرة المبشرين بالجنة ومن تابعهم واختلف في حد ملأ الفم فصحح في المعراج وغيره انه
ما لا يمكن امساكه الا بكلفة وصحح في الينابيع انه ما لا يقدر على امساكه ووجهه ان النجس حينئذ يخرج ظاهرا لان القيء ليس الا
من قعر المعدة فالظاهر انه مستصحب النجس بخلاف القليل فانه من اعلا المعدة فلا يستصحبه ولان الفم بطونا معتبرا
شرعا حتى لو ابتلع الصائم ريقه لا يفسد صومه كما لو انتقلت النجاسة من محل الى اخر في الجوف وظهورا حتى لا يفسد الصوم
بادخال الماء فيه فراعينا الشبهين فلا ينقض القليل ملاحظة للبطون وينقض الكثير للاخر لخروج النجس ظاهرا قوله
ولو مرة او علقا او طعاما او ماء بيان لعدم الفرق بين انواع القيء والعلق ما اشتدت حمرته وجمد اطلق في الطعام والماء
وقال الحسن اذا تناول طعاما او ماء ثم قاء من ساعته لا ينقض لانه طاهر حيث لم يستحل وانما اتصل به قليل القيء فلا
يكون حدثا فلا يكون نجسا وكذا الصبي اذا ارتضع وقاء من ساعته وصححه في المعراج وغيره ومحل الاختلاف ما اذا وصل الى
معدته ولم يستقر اما لو قاء قبل الوصول اليها وهو في المري فانه لا ينقض اتفاقا كما ذكره الزاهدي وفي فتح القدير لو قاء

قاء دودا كثيرا او حية ملأت فاه لا ينقض لان ما يتصل به قليل وهو غير ناقض انتهى وقد يقال ينبغي على قول من حكم بنجاسة
الدود ان ينقض اذا ملأ الفم قوله لا بلغما عطف على مرة اي لا ينقضه بلغم اطلقه فشمل ما اذا كان من الراس او من الجوف
ملأ الفم او لا مخلوطا بطعام او لا اذا كان الطعام لا يملأ الفم وعند ابي يوسف ينقض المرتقي من الجوف ان ملأ الفم كسائر انواع
القيء لانه يتنجس في المعدة بالمجاورة بخلاف النازل من الراس فانها ليست محل النجاسة ولهما انه لزج صقيل لا يتداخله اجزاء
النجاسة فصار كالبزاق وما يتصل به منها من القيء قليل ولا يرد ما اذا وقع البلغم في النجاسة فانه يحكم بنجاسته لان كلامنا
فيما اذا كان في الباطن واما اذا انفصل قلت ثخانته وازدادت رقته فيقبلها هكذا في كثير من الكتب وهو ظاهر في ان البلغم
ليس نجسا اتفاقا وانما نجسه ابو يوسف للمجاورة وهما حكما بطهارته وان الخلاف في الصاعد من المعدة فاندفع به قول من قال
ان البلغم نجس عند ابي يوسف لانه احدى الطبايع الاربعة حتى قال في الخلاصة ان من صلى ومعه خرقة المخاط لا تجوز صلاته
عند ابي يوسف ان كان كثيرا فاحشا اذ لو كان كذلك لاستوى النازل من الراس والمرتقي من الجوف وقد قالوا لا خلاف في طهارة
الاول واندفع به ما في البدايع انه لا خلاف في المسالة في الحقيقة لان جواب ابي يوسف في الصاعد من المعدة وانه حدث
بالاجماع لانه نجس وجوابهما في الصاعد من حواشي الحلق واطراف الرئة وانه ليس بحدث اجماعا لانه طاهر فينظر ان كان صافيا
غير مخلوط بالطعام تبين انه لم يصعد من المعدة فلا يكون حدثا وان كان مخلوطا بشيء من ذلك تبين انه صعد منها فيكون
حدثا وهذا هو الاصح انتهى ويدل على ضعفه ان المنقول في الكتب المعتمدة ان البلغم اذا كان مخلوطا بالطعام لا ينقض الا
اذا كان الطعام غالبا بحيث لو انفرد ملأ الفم اما اذا كان الطعام مغلوبا فلا ينقض مع تحقق كونه من المعدة قال في الخلاصة
فان استويا لا ينقض وفي صلاة الحسن فيه العبرة للغالب ولو استويا يعتبر كل على حدة قال في الفتح وعجز
هذا اولى من عجز ما في الخلاصة وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان الخلاف في البلغم وهو ما كان منعقدا منجمدا اما البزاق
وهو ما لا يكون منجمدا فلا ينقض بالاجماع وذكر العلامة يعقوب باشا ان في قولهما انما يتصل بالبلغم من القيء قليل وهو غير
ناقض اشارة الى انه ينبغي ان ينقض الوضوء في البلغم اذا تكرر حد ملأ الفم مع اتحاد المجلس والسبب وبلغ بالجمع حد الكثرة انتهى
وقد يقال الظاهر عدم اعتباره لانه انما يجمع اذا كان غير مستهلك اما اذا كان مغلوبا مستهلكا فلا وصرحوا في باب الانجاس
ان نجاسة القيء مغلظة وفي معراج الدراية وعن ابي حنيفة قاء طعاما او ماء فاصاب انسانا شبرا في شبر لا يمنع وفي المجتبى
الاصح انه لا يمنع ما لم يفحش انتهى وهو صريح في ان نجاسته مخففة وحمله في فتح القدير على ما اذا قاء من ساعته وهو غير صحيح
لانه حينئذ طاهر كما قدمنا انه غير ناقض والحقوا بالقيء ما لو قام النائم اذا صعد من الجوف بان كان اصفر او منتنا وهو مختار
ابي نصر وصحح في الخلاصة طهارته وعند ابي يوسف نجس ولو نزل من الراس فطاهر اتفاقا وفي التجنيس انه طاهر كيفما
كان وعليه الفتوى قوله او دما غلب عليه البصاق معطوف على البلغم اي لا ينقض الدم الخارج من الفم المغلوب
بالبصاق لان الحكم للغالب فصار كانه بصاق قيد بغلبة البزاق لانه لو كان مغلوبا والدم غالب نقض لانه سال بقوة
نفسه وان استويا نقض ايضا لاحتمال سيلانه بنفسه او اسالة غيره فوجد الحدث من وجه فرجحنا جانب الوجود احتياطا بخلاف
ما اذا شك في الحدث لانه لم يوجد الا مجرد الشك ولا عبرة له مع اليقين كذا في المحيط قالوا وعلامة كون الدم غالبا او مساويا
ان يكون احمر وعلامة كونه مغلوبا ان يكون اصفر وقيدنا بكونه خارجا من الفم الى اخره لانه لو كان صاعدا من الجوف
مايعا غير مخلوط بشيء فعند محمد ينقض ان ملأ الفم كسائر انواع القيء وعندهما ان سال بقوة نفسه نقض الوضوء وان كان
قليلا لان المعدة ليست محل الدم فيكون من قرحة في الجوف كذا في الهداية واختلف التصحيح فصحح في البدايع قولهما قال
وبه اخذ عامة المشايخ وقال الزيلعي انه المختار وصحح في المحيط قول محمد وكذا في السراج معزيا الى الوجيز ولو كان مايعا
نازلا من الراس نقض قل او كثر باجماع اصحابنا ولو كان علقا منجمدا يعتبر فيه ملأ الفم بالاتفاق لانه سوداء محترقة واما الصاعد
من الجوف المختلط بالبزاق فحكمه ما بيناه في الخارج من الفم المختلط بالبزاق لا فرق في المخلوط بالبزاق بين كونه من
الفم او الجوف وهو ظاهر اطلاق الشارحين كصاحب المعراج وغاية البيان وجامع قاضي خان والكافي والينابيع
والمضمرات وصرح بعدم الفرق في شرح مسكين ونقل ابن الملك في شرحه على المجمع ان الدم الصاعد من الجوف المختلط بالبزاق

سبغض قليله وكثيره على المختار ولا يخفى عدم صحته لمخالفته المنقول مع عدم تعقل فرق الخارج من الفم والخارج من الجوف لا
المختلطين بالبزاق وقد استفيد مما ذكرنا هنا ان ما خرج من المعدة لا ينقض ما لم يملا الفم وما لم يخرج منها كالدم ينقض
قليله وكثيره اذا وصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وانما كان كذلك لان الفم له تعلق بالمعدة من حيث ان وصول الطعام اليها
منه فكان منها لا تصاله بها فيجوز ان يلحق بها في حق ما يخرج منها اذا كان قليلا بخلاف الدم لان المعدة ليست بموضعه ولا ضرورة
في حكم الدم فيكون له حكم الظاهر من كل وجه كذا في معراج الدراية وفي شرح النقاية ولو كان في البصاق عروق الدم فهو عفو
وفي السراج الوهاج وان استعط فخرج السعوط الى الفم ان ملا الفم نقض وان خرج من الاذنين لا ينقض وفيه تامل وحمله بعضهم
على انه وصل الى الجوف في المسئلة الاولى ثم خرج والا فهو لم يصل الى موضع النجاسة لكن في البدايع خلاف في النقض في المسئلة الاولى
ووجه القول بالنقض ما ذكرنا وقال السراج الهندي علامة كونه وصل الى الجوف ان يتغير والمتغير ان يستحيل الى نتن وفساد
فحينئذ يكون نجسا والبزاق بالزاي والسين والصاد لغات كما في شرح المنية واعلم ان حكم الصوم كحكم الوضوء هنا حتى اذا ابتلع
البصاق وفيه دم ان كان الدم غالبا او كانا سوا افطر والا فلا قوله والسبب يجمع متفرقه اي متفرق القي وصورته لو قا مرارا
كل مرة دون ملا الفم ولو جمع ملا الفم يجمع وينقض الوضوء ان اتحد السبب وهو الغثيان وهو مصدر غثت نفسه اذا جاشت فان
اختلف السبب لا يجمع وتفسير اتحاده ان يقي ثانيا قبل سكون النفس من الغثيان وان قا ثانيا بعد سكون النفس من الغثيان
وان قا ثانيا بعد سكون النفس كان مختلفا وهذا عند محمد وقال ابو يوسف يجمع ان اتحد المجلس يعني اتحاد ما يحتوي عليه
المجلس كما ذكره الحدادي لان للمجلس اثرا في جمع المتفرقات ولهذا تتحد الاقوال المتفرقة في النكاح والبيع وساير العقود
باتحاد المجلس وكذلك التلاوات المتعددة لاية السجدة تتحد باتحاد المجلس ولمحمد رحمه الله ان الحكم ثبت على حسب ثبوت
السبب من الصحة والفساد فيتحد باتحاده الا ترى انه اذا جرح جراحات ومات منها قبل البرء يتحد الموجب وان تخلل البرء اختلف
قال المصنف في الكافي والاصح قول محمد لان الاصل اضافة الاحكام الى الاسباب انما ترك في بعض الصور للضرورة كما في
سجدة التلاوة اذ لو اعتبر السبب لا يبقى التداخل لان كل تلاوة سبب وفي الاقارير اعتبر المجلس للعرف وفي الايجاب والقبول لدفع
الضرر انتهى ثم هذه المسئلة على اربعة اوجه اما ان يتحد السبب والمجلس او يتعددا او يتحد الاول دون الثاني او على العكس
ففي الاول يجمع اتفاقا وفي الثاني لا يجمع اتفاقا وفي الثالث يجمع عند محمد وفي الرابع يجمع عند ابي يوسف وقد نقلوا في كتاب
الغصب مسئلة اعتبر فيها محمد المجلس وابو يوسف اعتبر السبب وهي رجل نزع خاتما من اصبع نايم ثم اعادها ان اعادها في ذلك
النوم يبرا من الضمان اجماعا وان استيقظ قبل ان يعيدها ثم نام في موضعه ولم يقم منه فاعادها في النومة الثانية لا يبرا
من الضمان عند ابي يوسف لانه لما انتبه وجب ردها فلما لم يردها اليه حتى نام لم يبرا بالرد اليه وهو نايم بخلاف الاولى
لان هناك وجب الرد الى نايم وهنا لما استيقظ وجب الرد الى مستيقظ فلا يبرا بالرد الى النايم وعند محمد يبرا لانه ما دام في
مجلسه ذلك لا ضمان عليه وان تكرر نومه ويقظته فان قام عن مجلسه ذلك ولم يردها اليه ثم نام في موضع اخر فردها اليه لم يبرا
من الضمان اجماعا لاختلاف المجلس والسبب كذا في السراج الوهاج معزيا الى الواقعات ولم يذكر لابي حنيفة فيها قولا وقال قاضي
خان في فتاواه من الغصب ولم يذكر في هذه المسايل قول ابي حنيفة فان الصحيح من مذهبه انه لا يضمن الا بالتحويل فيبنى الكلام على
ظاهر ان الخلاف في مسئلة الغصب ليس بناء على اتحاد السبب والمجلس فان النوم ليس سببا في براته بل السبب فيها انما هو رده الى
صاحبه لكن ابو يوسف الى انه لما اخذه وهو نايم ثم استيقظ وجب الرد اليه وهو مستيقظ فلما لم يرده حتى نام ثانيا لم
يبرا ومحمد نظر الى انه ما دام في مجلسه لم يضمن وقد تكرر لفظ المعدة فلا باس بضبطها وهي بفتح الميم وكسر العين وبكسر الميم
واسكان العين كذا في شرح المهذب قوله ونوم مضطجع ومتورك بيان للنواقض الحكمية بعد الحقيقة والنوم فترة
طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه
فيعجز العبد عن ادا الحقوق وللعلما في النوم طريقان ذكرهما في المبسوط وتبعه شراح الهداية احدهما ان النوم ليس بحدث
انما الناقض ما لا يخلو عنه النايم فاقيم السبب الظاهر مقامه كما في السفر وكما اذا دخل الكنيف وشك في وضوئه فانه ينقض
وضعف بجزئيات العادة عند الدخول في الخلا بالتبرد الثانية ان عينه ناقض وصحح في السراج الوهاج الاول واختاره الزيلعي

الزيلعي مختصرا عليه لانه لو كان ناقضا لاستوى وجوده في الصلاة وخارجها فما في التوشيح من ان عينه ليس بناقض اتفاقا فيه
نظر ولما كان النوم مظنة الحدث ادير الحكم على ما يتحقق معه الاسترخا على الكمال وهو في المضجع والاضطجاع وضع الجنب على
الارض يقال ضجع الرجل اذا وضع جنبه بالارض واضطجع مثله كذا في الصحاح ويلحق به المستلقي على قفاه والنايم المستلقي
على وجهه واما من نام واضعا اليتيه على عقبيه وصار شبه المكب على وجهه واضعا بطنه على فخذيه لا ينقض وضوءه
كذا في النهاية والمعراج وعزاه في فتح القدير الى الذخيرة ثم قال وفي غيرها ولو نام متربعا ورأسه على فخذيه نقض وهذا
يخالف ما في الذخيرة انتهى وفي المحيط لو نام قاعدا واضعا اليتيه على عقبيه شبه المكب قال محمد عليه الوضوء وقال ابو
يوسف لا وضوء عليه وهو الاصح انتهى فافاد ان في المسئلة اختلافا بين الصاحبين واما ما في النهاية وغيرها هو الاصح اطلق
في المصطح فشمل المريض اذا نام في صلاته مضطجعا وفيه خلاف والصحيح النقض وقيل لا لان نومه قاعدا كنوم الصحيح قاعدا
واما التورك فلفظ مشترك فان كان بمعنى ان جلسته تكشف عن المخرج كما اذا نام على احد وركيه او معتمدا على حد مرفقيه
فهذا ناقض وهو مراد المصنف بدليل ما علل به في الكافي وان كان بمعنى ان يبسط قدميه من جانب ويلصق اليتيه بالارض
فهذا غير ناقض كما في الخلاصة ولم يذكر المصنف الاستناد الى شي لو ازيل عنه لسقط لانه لا ينقض في ظاهر المذهب عن ابي
حنيفة اذا لم مقعدته زايلة عن الارض كما في الخلاصة وبه اخذ عامة المشايخ وهو الاصح كما في البدايع وان كان مختار القدوري
النقض واما اذا كانت مقعدته زايلة فانه ينقض اتفاقا وهو بمعنى التورك فلذا تركه وفي الخلاصة ولو نام على
راس التنور وهو جالس قد ادلى رجليه كان حدثا وفي المبتغى ولو نام محتبيا وراسه على ركبتيه لا ينقض وفي المحيط
لو نام على دابة وهي عريانة فانوا ان كان في حالة الصعود والاستوا لا يكون حدثا وان كان في حالة الهبوط لا يكون
حدثا لان مقعدته متجافيه عن ظهر الدابة انتهى ففي هذه المواضع التي يكون فيها حدثا فهو بمعنى التورك فلم يخرج عن
كلام المصنف وقيد المصنف بنوم المضطجع والمتورك لانه لا ينقض نوم القايم ولا القاعد ونحو في انه يكون على الهيئة
المسنونة له بان كان رافعا بطنه عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه ان سجد على غير هذه الهيئة انتقض وضوءه
لان في الوجه الاول الاستمساك باق والاستطلاق منعدم بخلافه في الوجه الثاني وهذا هو القياس في الصلاة الا انا
تركناه فيها بالنص كذا في البدايع وصرح الزيلعي بانه الاصح وسجدة التلاوة في هذا كالصلبية وكذا سجدة الشكر عند
محمد خلافا لابي حنيفة كذا في فتح القدير وكذا في سجدتي السهو كذا في الخلاصة واطلق في الهداية الصلاة فشمل
ما كان عن تعمد وما عن غلبة وعن ابي يوسف اذا تعمد النوم في الصلوة نقض وفي المختار الاول وفي فصل ما يفسد
الصلاة من فتاوى قاضي خان لو نام في ركوعه او سجوده ان لم يتعمد لا تفسد وان تعمد فسدت في السجود دون الركوع
انتهى كانه بنى على قيام المسكة حينئذ في الركوع دون السجود ومقتضى النظر ان يفصل في ذلك السجود وان كان متجافيا
لا تفسد للمسكة والا فسد كذا في فتح القدير وقد يقال مقتضى الاصح المتقدم ان لا ينتقض النوم في السجود مطلقا وينبغي
حمل ما في الخانية على رواية عن ابي يوسف وفي جوامع الفقه ان النوم في الركوع والسجود لا ينقض الوضوء ولو تعمد ولكن
تفسد صلوته كذا في شرح منظومة ابن وهبان وفي الخلاصة لو نام قاعدا فسقط على الارض عن ابي حنيفة انه ان انتبه
قبل ان يصيب جنبه الارض وعند اصابة جنبه الارض بلا فصل لم ينتقض وضوءه وعن ابي يوسف انه ينتقض وعن
محمد انه ان انتبه قبل ان تزايل مقعده الارض قبل ان ينتبه انتقض والفتوى على رواية ابي حنيفة قال شمس الايمة
الحلواني ظاهر المذهب ابي حنيفة كما روي عن محمد قيل هو المعتمد وسوا سقط او لم يسقط وان نام جالسا وهو يتمايل
ربما تزول مقعدته عن الارض وربما تزول قال شمس الايمة الحلواني ظاهر المذهب انه لا يكون حدثا ولو وضع يديه
على الارض فاستيقظ لا ينقض الوضوء سوا وضع بطن الكف او ظهر الكف ما لم يضع جنبه على الارض قبل التيقظ انتهى
وقيد بالنوم لان النعاس مضطجعا لا ذكر له في المذهب والظاهر انه ليس بحدث وقال ابو علي الدقاق وابو علي
الرازي ان كان لا يفهم عامة ما قيل عنده كان حدثا كذا في شروح الهداية وبهذا تبين ان ما في التبيين على قول
الشيخين لا على الظاهر وعليه يحمل ما في سنن البزار باسناد صحيح كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظرون الصلاة

ولو في السجود او الجلوس كما في الخلاصة
ولا الساجد مطلقا وان كان
في الصلاة وان كان ساجدا فكذلك
الا في السجود فانه لا ينتقض

فيضعون جنوبهم فمنهم من ينام ثم يقوم الى الصلاة فان كان النوم مضطجعا ناقض الا في حق النبي صلى الله عليه وسلم صرح
في القنية بانه من خصوصياته ولهذا ورد في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم نام حتى نفخ ثم قام الصلاة ولم يتوضا
لما ورد في حديث اخر ان عيني تنامان ولا ينام قلبي ولا يشكل ما ورد في الصحيح من انه نام ليلة التعريس حتى طلعت الشمس لان
القلب يقظان يحس بالحدث وغيره مما يتعلق بالبدن ويشعر به القلب وليس طلوع الفجر والشمس من ذلك وهو مما يدرك بالقلب
وانما يدرك بالعين وهي نائمة وهذا هو المشهور في كتب الحديث والفقه كذا في شرح المهذب قوله واغما وجنون اي
وينقضه اغما وجنون اما الاغما فهو ضرب من المرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بل يستره بخلاف الجنون فانه يزيله
ولذا لم يعصم النبي صلى الله عليه وسلم من الاغما كالامراض وعصم من الجنون وهو كالنوم في فوت الاختيار وفوت الاستعمال القدرة
حتى بطلت عباداته بل هو اشد منه لان النوم فترة اصلية واذا نبه انتبه والاغما عارض ولا ينتبه صاحبه اذا نبه فكان
حدثا بكل حال ولذا اطلقه في المختصر بخلاف النوم فانه لا يكون حدثا الا اذا استرخت مفاصله غايته الاسترخا فتغلب الخروج
حينئذ فاقيم السبب مقامه بخلافه في غير هذه الحالة فان الغالب فيها عدمه فلا يقام السبب مقامه فكان عدم النقض
على اصل القياس الذي يقتضي ان غير الخارج لا ينقض وبهذا اندفع ما وقع في كثير من الكتب من ان القياس ان يكون النوم
حدثا في الاحوال كلها وقد نقل النووي في شرح المهذب الاجماع على ناقضية الاغما والجنون يقال اغمي عليه وهو مغمى عليه
وغمي عليه فهو مغمى عليه ورجل غمي اي مغمى عليه وكذا الاثنان والجمع والمونث وقد ثناه بعضهم وجمعه فقال رجلان
غميان ورجال اغما واما الجنون فهو زوال العقل ونقضه ظاهر باعتبار عدم مبالاته وتمييز الحدث من غيره وعلله بعض
المشايخ بغلبة الاسترخا ورد بان الجنون قد يكون اقوى من الصحيح فالاولى ما قلنا كذا في العناية واما العته فلم ار من
ذكره من النواقض ولا بد من بيان حقيقته وحكمه اما الاول فهو افة توجب الاختلال بالعقل بحيث يصير مختلط الكلام
فاسد التدبير الا انه لا يضرب ولا يشتم واما الثاني فقد اختلف فيه على ثلاثة اقوال ففي اصول فخر الاسلام وشمس الائمة
والمنار والمغني والتوضيح انه كالصبي مع العقل في كل الاحكام فيوضع عنه الخطاب وفي التقويم لابي زيد الدبوسي ان
حكمه حكم الصبي مع العقل الا في العبادات فانا لم نسقط عنه الوجوب به احتياطا في وقت الخطاب ورده صدر الاسلام
ابو اليسر بانه نوع جنون فيمنع الوجوب لانه يقف على العواقب وفي اصول البستي ان المعتوه ليس بمكلف باداء العبادات كالصبي
العاقل الا انه اذا زال العته توجه عليه الخطاب بالاداء حالا وبقضا ما مضى اذا لم يكن فيه حرج كالقليل فقد صرح بانه
يقضي القليل دون الكثير وان لم يكن مخاطبا فيما قبل كالنايم والمغمى عليه دون الصبي اذا بلغ وهو اقرب الى التحقيق كذا
في شرح المغني للهندي وظاهر كلام الكل الاتفاق على صحة اداية العبادات اما من جعله مكلفا بها وكذا من لم يجعله
مكلفا لانه جعله كالصبي العاقل وقد صرحوا بصحة عباداته فيفهم منه ان العته لا ينقض الوضوء والله سبحانه الموفق قوله
وسكر اي وينقضه سكر وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان العمل بموجب عقله من غير
ان يزيله ولذا بقي اهلا للخطاب وقيل انه يزيله وتكليفه مع زوال عقله بطريق الزجر عليه والتحقيق الاول لما ذكر الحكيم
الترمذي في نوادره ان العقل في الراس وشعاعه في الصدر والقلب فالقلب يهتدي بنوره لتدبير الامور وتمييز الحسن
من القبيح فاذا شرب الخمر خلص اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل فيبقى الصدر مظلما فلم ينتفع القلب
بنور العقل فسمي لذلك سكرا لانه سكر حاجز بينه وبين العقل وقد اختلف في حده هنا ففي الخلاصة والولوالجية والبدايع
ونقله في المضمرات والتبيين عن صدر الاسلام وعزاه مسكين الى شرح المبسوط ان حده هو حده في وجوب الحد
وهو من لا يعرف الرجل من المراة وقال شمس الائمة الحلواني هو من حصل في مشيه اختلال وصححه في المجتبى وشرح الوقاية
والمضمرات وشرح مسكين قالوا وكذا الجواب في الحنث اذا حلف انه ليس بسكران وكان على الصفة التي قلنا يحنث في يمينه
وان لم يكن بحال لا يعرف الرجل من المراة وقد ذكر ابن وهبان في منظومته ان السكر يبطل الوضوء والصلاة وهو محمول
على انه شرب المسكر فقام الى الصلاة قبل ان يصير الى هذه الحالة ثم صار اليها اثناءها الى حالة لو مشى فيها يتحرك قوله
وقهقهة مصل بالغ اي وينقضه وهي في اللغة معروفة وهو ان يقول قه قه وقهقه بمعنى واصطلاحا ما يكون مسموعا

له ولجيرانه بدت اسنانه اولا وظاهر كلام المصنف وجماعة ان القهقهة من الاحداث وقال بعضهم انها ليست
حدثا وانما يجب الوضوء بها عقوبة وزجرا وهو ظاهر كلام جماعة منهم القاضي ابو زيد الدبوسي في الاسرار وهو موافق
للقياس لانها ليست خارجا نجسا بل هي صوت كالبكاء والكلام وفائدة الخلاف ان من جعلها حدثا منع جواز مس المصحف معها
هذا نقل الخلاف وفائدته في معراج الدراية وينبغي ترجيح الثاني لموافقته القياس وسلامته مما يقال من انها
ليست نجاسة ولا سببها ولموافقته الاحاديث فانها على ما رووا ليس فيها الا الامر باعادة الوضوء والصلاة ولا يلزم منه
كونها من الاحداث ولذا وقع الاختلاف في قهقهة النايم في الصلاة وصححوا في الاصول والفروع انها لا تنقض الوضوء
ولا تبطل الصلاة بناء على انها انما وجبت اعادة الوضوء بطريق الزجر والعقوبة والنايم ليس من اهلها وهذا يرجح ما
ذكرناه لكن سوى فخر الاسلام بين كلام النايم وقهقهته في ان كلا منهما لا يبطل الصلاة والمذهب ان الكلام مفسد
للصلاة كما شرح في النوازل بانه المختار فحينئذ تكون القهقهة من النايم مفسدة للصلوة لا الوضوء وهو مختار ابن الهمام
في تحريره لان جعلها حدثا للجناية ولا جناية من النايم فبقي كلاما بلا قصد فيفسد كالساهي به انتهى وفي النصاب
وعليه الفتوى وفي الولوالجية وهو المختار وفي المبتغى بكلام النايم في الصلاة مفسد في الاصح بخلاف القهقهة انتهى
ولا يخفى ما فيه فان القهقهة كلام على ما صرحوا به وفي المعراج ان قهقهة النايم تبطلها وبه اخذ عامة المتاخرين احتياطا
وكذا وقع اختلاف في الناسي كونه في الصلاة فجزم الزيلعي بانه لا فرق بين الناسي والعامد وذكر في المعراج ان في
الناسي والساهي روايتين ولعل وجه الرواية القايلة بعدم النقض انه كالنايم اذ لا جناية الا بالقصد ولا يخفى ترجيح
الرواية القايلة بعدم النقض انه كالنايم اذ لا جناية الا بالقصد ولا يخفى ترجيح الرواية القايلة بالنقض لما ان
الصلاة حالة مذكرة لا يعذر بالنسيان فيها ان ترى ان الكلام ناسيا مفسد لها بخلاف النوم ولا فرق بين كونه متوضيا
او متيمما واتفقوا على انها لا تبطل الغسل واختلفوا هل تنقض الوضوء الذي في ضمن الغسل فعلى قول عامة المشايخ لا
تنقض وصحح المتاخرون كقاضي خان النقض عقوبة له مع اتفاقهم على بطلان صلوته وقيد بقوله مصل احترازا عن غيره
واطلقها فانصرفت الى ما لها ركوع وسجود او ما يقوم مقامهما من الايما لعذر او راكبا يومي بالفرض او بالنفل حيث يجوز
ولا تنقض القهقهة في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لكن يبطلان فيه ما يقولنا حيث يجوز لانه لو كان راكبا يومي
بالتطوع في المصر والقرية فقهقه لا ينتقض وضوءه لعدم جواز صلوته عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ينتقض
لصحة صلوته عنده ولو بنى البانى المسح فقهقه قبل القيام الى الصلاة نقض وبعده لا ينقض لبطلان الصلاة بالقيام
اليها وهو من مسايل الامتحان كذا في المعراج وافاد اطلاقه انها تنقض بعد القعود قدر التشهد خلافا لزفر ولو
عند السلام كذا في المبتغى او في سجود السهو كذا في المحيط ولو ضحك القوم بعدما احدث الامام متعمدا لا وضوء عليهم وكذا
بعد ما تكلم الامام وكذا بعد سلام الامام هو الاصح كذا في الخلاصة وقيل اذا قهقهوا بعد سلامه بطل وضوءهم
والخلاف على انه بعد سلام الامام هل هو في الصلاة الا ان يسلم بنفسه او لا وفي البدايع ان قهقهة الامام والقوم معا
او القوم ثم الامام بطلت طهارة الكل وان قهقه الامام اولا ثم القوم انتقض وضوءه دونهم وفي فتح القدير ولو قهقه
بعد كلام الامام متعمدا فسدت طهارته على الاصح على خلاف ما في الخلاصة بخلافه بعد حدثه عمدا انتهى ولم يتبين
الفرق بين كلام الامام عمدا وحدثه عمدا والفرق بينهما ان الكلام قاطع للصلاة لا مفسد لها اذ لم يفوت شرط الصلاة
وهو الطهارة فلم يفسد به شي من صلوة المامومين ولو مسبوقا فينتقض وضوءهم بقهقهتهم بخلاف حدثه عمدا لتفويته
الطهارة فافسد الجز الملاقي له فيفسد من صلوة الماموم كذا فقهقهته بعد ذلك تكون بعد الخروج من الصلاة فلا
تنقض وسياتي ان شاء الله في باب الحدث تحقيق الفرق باسط من هذا ولو ان محدثا غسل بعض اعضا الوضوء ففني
الما فتيمم وشرع في الصلاة فقهقه ثم وجد الما عند ابي يوسف يغسل باقي الاعضا ويصلي وعندهما يغسل جميعها بنا على
ان القهقهة هل تبطل ما غسل من اعضا الوضوء عنده لا وعندهما نعم كذا في الخلاصة واذا كان شارعا في صلوة فرض
وبطل الوصف ثم قهقه من قال ببطلان الاصل لا ينتقض طهارته بالقهقهة ومن قال بعدمه انتقضت كما اذا تذكر

فآيتة والترتيب فرض او دخل وقت العصر في الجملة او طلعت الشمس في الفجر ومن اقتدي بامام لا يصح اقتداؤه به ثم قهقه
لا ينتقض وضوءه اتفاقا وكذا من قهقه بعد بطلان صلوته وكذا اذا قهقه بعد خروجه كما اذا سلم قبل الامام ثم بعد القعود
ثم قهقه كذا في الجناية وقيد بالبلوغ لان قهقهة الصبي لا ينقض وضوءه لكن تبطل صلوته كذا في كثير من الكتب ونقل
في السراج الوهاج الاجماع على عدم نقض وضوءه وفيه نظر فقد ذكر في معراج الدراية ان في المسئلة ثلاثة اقوال الاول
ما ذكرناه الثاني عن نجم الائمة البخاري عن سلمة بن شداد انها تنقض الوضوء دون الصلاة الثالث عن ابي القاسم انها تبطلهما
الا ان يقال لما كان القولان الاخيران ضعيفين كانا كالعدم ووجه الاول انها اوجبت اعادة الوضوء عقوبة وزجرا والصبي
ليس من اهلها والاثر ورد في صلوة كاملة فيقتصر عليها فلا يتعدى الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وصلوة الصبي وصلاة
الثاني بعد الوضوء على احدى الروايتين وصلوة النائم على احد القولين وهذا كله مذهبنا وقالت الائمة الثلاثة لا تنقض
اصلا قياسا على عدم نقضها خارج الصلاة ولنا ان القياس ذلك لكن تركناه بما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
مرسلا ومسندا بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس اذ دخل رجل فتردى في حفرة وكان في بصره ضرر فضحك كثير
من القوم وهم في الصلاة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلاة وتمامه في فتح القدير وما
قيل بانه لا يظن الضحك من الصحابة خلفه قهقهة اجيب عنه بانه كان يصلي خلفه الصحابيون والمنافقون والاعراب
الجهال فالضاحك لعله كان بعض الاحداث والمنافقين وبعض الاعراب لغلبة الجهل عليهم كما بال اعرابي في مسجد النبي
صلى الله عليه وسلم وهو نظير قوله وتركوك قائما فانه لم يتركه كبار الصحابة باللهو قال في الغاية وهذا من باب
حسن الظن بهم رضي الله عنهم والا فليس الضحك كبيرة انتهى والمنقول في الاصول ان الصحابة عدول فهم محفوظون عن المعاصي
وقيد بالقهقهة لان الضحك بفتح الضاد وكسر الحاء هنا اصله ويجوز اسكان الحاء مع فتح الضاد وكسرها فهي اربعة اوجه كذا
في شرح المهذب وهو في اللغة اعم من القهقهة وهي من افراده وفي الاصطلاح ما كان مسموعا له فقط وحكمه ان لا ينقض الوضوء
بل يبطل الصلاة واما التبسم وهو ما لا صوت فيه اصلا اسنانه فقط فحكمه انه لا يبطلهما لانه صلى الله عليه وسلم تبسم في
الصلاة حين اتاه جبريل عليه السلام واخبره ان من صلى عليك مرة صلى الله عليه عشرا كما في البدايع وقال جابر بن عبد الله
ما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم الا تبسم ولو في الصلاة كما في النهاية والعناية وظاهر كلامهم ان التبسم في الصلاة
غير مكروه ولذا قال في الاختيار ولا حكم للتبسم وقد رأيت في كلام بعضهم انه لو اتى بحرفين من القهقهة انتقض وضوءه
عملا بعدم تبعيض الحدث لانه اذا وقع بعضه وقع كله قياسا لو وقع على ارتفاعه بجامع ان كلا منهما لا يتبعض انتهى وقد يقال
ان الحكم وهو النقض معلق بالقهقهة فاذا وجد بعضها لا يوجد الحكم ولا بعضه لما عرف في الاصول ان المشروط لا يتوزع
على اجزاء الشرط فقوله لانه اذا وقع بعضه ممنوع كما لا يخفى قوله ومباشرة فاحشة يعني ان من النواقض الحكمية المباشرة
الفاحشة وهي ان يباشر امرأته متجردين ولاقى فرجه فرجها مع انتشار الآلة ولم ير بللا ولم يشترط بعضهم ملاقاة الفرج
والظاهر الاول كذا حكم الزيلعي لكن المنقول في البدايع ان في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وابي يوسف لم يشترط مماستها
وشرط ذلك في النوادر وذكر الكرخي ايضا انتهى فعلم ان ظاهر الرواية عدم الاشتراط وكذا ذكر في الينابيع وقال روي
الحسن انه يشترط وهو ظاهر انتهى فقول من قال الظاهر الاشتراط اراد من جهة الدراية لا الرواية وصحح الاسبيجابي الاشتراط
كله تجدان ذكر ان ظاهر الرواية عدمه والقياس ان لا يكون حدثا وهو قول محمد لان السبب انما يقوم مقام المسبب في موضع لا
يمكن الوقوف على المسبب من غير حرج والوقوف على المسبب هنا ممكن بلا حرج لان الحال حال يقظة ولا حاجة الى الاقامة وجه
الاستحسان وهو قولهما ما روي ان ابا اليسر بائع العسل سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اني اصبت من امرأتي كل شيء الا الجماع
فقال عليه السلام توضأ وصل ركعتين كذا في البدايع والله اعلم بصحة هذا الحديث ولانه يندر عدم مذي قوي مع هذه
الحالة والغالب كالمتحقق في مقام وجوب الاحتياط والاصل ان السبب الظاهر يقوم مقام الامر الباطن وذلك نظر توقيا
هذه المباشرة مع قيام خروج النجس كذا في المصفى وفي الحقائق شرح المنظومة معزيا الى فتاوى العتابي روي اصحابنا انه لا ينقض
ما لم يظهر شيء هو الصحيح ولا يعتمد على هذا التصحيح فقد صرح في التحفة كما نقله شارح المنية ان الصحيح قولهما وهو المذكور

المذكور في المتون وفي فتح القدير معزيا الى القنية وكذا المباشرة بين الرجل والغلام وكذا بين الرجلين توجب الوضوء عليهما
وفي شرح منية المصلي معزيا ايضا ان الوضوء يجب على المرأة من المباشرة ايضا قال ولم اقف عليه الا في القنية وفيه تامل فانهم
لم يذكروا في مباشرة الرجل المرأة على قولهما الا على الرجل انتهى وقد يقال لا حاجة الى التنصيص على الحكم في المرأة فان من المعلوم
ان كل حكم ثبت للرجال ثبت للنساء لانهن شقائق الرجال الا ما نص عليه قال في المستصفى الاصل في النساء ان لا يذكرن لان مبنى حالهن
على الستر ولهذا لم يذكر في القرآن حتى تكون فيه قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الا اذا كان الحكم مخصوصا بهن كما في الصغيرة
الآتية في الغسل ولانه قد وقع في كثير من عبارات علمائنا ان المباشرة الفاحشة تنقض الوضوء ولم يقيدوا بوضوء الرجل فكان
وضوءها داخلا فيه كما لا يخفى قوله لا خروج دودة من جرح بالرفع عطفا على خروج نجس اي لا ينقض الوضوء خروج دودة
من جرح قيد به لان الدودة الخارجة من احد السبيلين تنقض الوضوء والفرق بينهما من ثلاثة اوجه الاول ان الدودة لا تخلو
عن قليل بلة يكون معها وتستصحبها وتلك البلة قليل نجاسة وقليل النجاسة اذا خرجت من احد السبيلين انتقض الوضوء
ومن غيرهما غير ناقضة الثانية ان الدودة حيوان وهو طاهر في الاصل والتي الطاهر اذا خرج من السبيلين تنقض الوضوء
كالريح الخارجة بخلاف غير السبيلين كالدمع والعرق والثالثة ان الدودة في الجرح متولدة من اللحم فصار كما لو انفصل
قطعة من اللحم فانه لا ينقض واما في السبيلين فتتولد من النجاسة فتكون في الخروج كالنجاسة الخارجة من احدهما والخارج
من السبيلين ناقض وقد قدمنا انه لا فرق بين الدودة الخارجة من الدبر والقبل والذكر وبه يندفع ما ذكره صدر الشريعة
ان الدودة من الاحليل لا تنقض فان الدودة من القبل فيها اختلاف المشايخ وفي شرح مسكين معزيا الى الذخيرة ان كان الماء
يسيل من الجرح ينقض الوضوء ولا ينافيه ما في السراج الوهاج انه لو دخل الماء في الجرح ثم خرج لا ينقض كما لا يخفى بادنى تامل قوله
ومس ذكر بالرفع عطفا على المنفي اي لا ينقض الوضوء مس الذكر وكذا مس الدبر والفرج مطلقا خلافا للشافعي فان مس الواحد من الثلاثة
ناقض للوضوء اذا كان بباطن الاصابع واستدل النووي له في شرح المهذب بما روت بسرة بنت صفوان ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ وهو حديث رواه مالك في الموطا وابو داود والترمذي وابن ماجة باسانيد صحيحة
ولنا ما رواه الجماعة عن اصحاب السنن الا ابن ماجة عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق بن علي عن ابيه
عن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة فقال هل هو الا بضعة منك وقد رواه ابن حبان في صحيحه
قال الترمذي هذا الحديث احسن شيء يروى في هذا الباب واصح رواه الطحاوي ايضا وقال هذا حديث مستقيم الاسناد
غير مضطرب في اسناده ومتنه فهذا حديث صحيح معارض لحديث بسرة بنت صفوان ويرجح حديث طلق عليه حديث
بسرة بان حديث الرجال اقوى لانهم احفظ للعلم واضبط ولهذا جعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل وقد اسند الطحاوي
الى ابن المديني انه قال حديث ملازم بن عمرو احسن من بسرة وعن عمرو بن علي الفلاس انه قال حديث طلق عندنا اثبت من حديث
بسرة بنت صفوان وقول النووي في شرح المهذب ان حديث طلق اتفق الحفاظ على ضعفه لا يخفى ما فيه اذ علمت ما قاله
المروزي وغيره مع ان حديث بسرة ضعفه جماعة حتى قال يحيى بن معين ثلاثة احاديث لم تصح عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم منها حديث مس الذكر وقول النووي ايضا ترجيحا لحديث بسرة بان حديث طلق منسوخ لان قدومه على النبي صلى
الله عليه وسلم كان في السنة الاولى من الهجرة ورسول الله صلى الله عليه وسلم يبني مسجده وراوي حديث بسرة ابو هريرة على
النبي صلى الله عليه وسلم سنة سبع من الهجرة فغير لازم لان وفود طلق اذ ذاك ثم رجوعه لا ينفي عوده بعد ذلك وهم
قد رووا عنه حديثا ضعيفا من مس ذكره فليتوضأ وقالوا سمع من النبي صلى الله عليه وسلم الناسخ والمنسوخ ولان حديث
طلق غير قابل للنسخ لانه صدر على سبيل التعليل فانه عليه السلام ذكر ان الذكر قطعة لحم فلا تاثير لمسه في الانتقاض وهذا
المعنى لا يقبل النسخ كذا في معراج الدراية وقول النووي ايضا ان حديث طلق محمول على المس فوق حائل لانه قال سألته
عن مس الذكر في الصلاة والظاهر ان الانسان لا يمس ذكره في الصلاة بلا حائل مردود بان تعليله صلى الله عليه وسلم بقوله
هل هو الا بضعة منك يأبى الحمل والبضعة بفتح الموحدة القطعة من اللحم وفي شرح الآثار للطحاوي لا نعلم احدا من الصحابة
افتى بالوضوء من مس الذكر الا ابن عمر وقد خالفه في ذلك اكثرهم واسند عن ابن عيينة انه عد على جماعة لم يكونوا يعرفون الحديث

ولا ينافيه ما في السراج الوهاج انه لو دخل الماء في الجرح ... منه

يعني حديث بسرة ومن رايناه يحدث عنهم سمعنا منه وما يدل على القطاع حديث بسرة ان امر النواقض مما يحتاج الخاص
والعام اليه وقد ثبت عن علي وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين
وابي الدرداء وسعد بن ابي وقاص انهم لا يرون النقض وان روي عن غيرهم خلافه وفي السنن للدارقطني حدثنا محمد بن
الحسن النقاش اخبرنا عبد الله بن يحيى القاضي السرخسي اخبرنا رجاء بن مرجا الحافظ قال اجتمعنا في مسجد الخيف انا واحمد بن حنبل
وعلي بن المديني ويحيى بن معين فتناظروا في مس الذكر فقال يحيى بن معين يتوضا منه وقال علي بن المديني بقول الكوفيين وتقلد
قولهم واحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج علي بن المديني بحديث قيس بن طلق وقال ليحيى كيف تتقلد
اسناد بسرة ومروان ارسل شرطيا حتى ردجوابها اليه وقال يحيى وقد اكثر الناس في قيس بن طلق ولا يحتج بحديثه فقال
بن حنبل كلا الامرين على ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك عن نافع عن ابن عمر انه توضا من مس الذكر فقال ابن المديني كان
ابن مسعود يقول لا يتوضا منه وانما هو بضعة من جسدك فقال يحيى عن من قال عن سفيان عن ابي قيس عن هذيل عن عبد الله
واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر فابن مسعود اولى ان يتبع فقال بن حنبل نعم ولكن ابو قيس لا يحتج بحديثه فقال حدثني
ابو نعيم مسعر عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما ابالي مسسته او انفي فقال بن حنبل عمار وابن عمر استويا فمن شا اخذ
بهذا ومن شا اخذ بهذا انتهى وان سلكنا طريق الجمع جعلنا مس الذكر كناية عما يخرج منه وهو من اسرار البلاغة يسكتون
عن ذكر الشي ويرمزون عليه بذكر ما هو من روادفه فلما كان مس الذكر غالبا يرادف خروج الحدث منه ويلازمه عبر به عنه
كما عبر الله تعالى بالمجي من الغائط عما يقصد لاجله ويحل فيه فيتطابق طريق الكتاب والسنة في التعبير فيصار اليه
هذا الرفع التعارض والله الموفق للصواب ويستحب لمن مس ذكره ان يغسل يده صرح به صاحب المبسوط وهو احد ما
حمل به حديث بسرة فقال والمراد بالوضوء غسل اليد استحبابا كما في قوله الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر وبعده ينفي اللمم لكن في
البدائع ما يفيد تقييد الاستحباب بما اذا كان الاستنجا بالاحجار دون الماء وهو حسن كما لا يخفى قوله والمراة بالجر عطف على
ذكر اي مس بشرة المراة لا ينقض الوضوء مطلقا سواء كان بشهوة او لا وقال مالك فينتقض وضوء اللامس مطلقا ان كان بشهوة
وقصدا ولا وله في الملموس قولان اصحهما النقض الا اذا مس ذات رحم محرما وصغيرة لا تشتهى فانه لا ينقض على الاصح بخلاف
العجوز فالصحيح النقض وهذه المسالة قد وقع الاختلاف في الصدر الاول وهو اختلاف معتبر حتى قال بعض مشايخنا
ينبغي لمن يوم ان يحتاط فيه فمذهب عمر وابن مسعود وعبد الله بن عمر وجماعة من التابعين مذهبنا استدل الشافعي
بقوله تعالى او لمستم النساء فان اللمس يطلق على الجس باليد قال تعالى فلمسوه بايديهم ويقول اهل اللغة اللمس يكون باليد
وبغيرها وقد يكون بالجماع فيعمل بمقتضى اللمس مطلقا فمتى التقت البشرتان انتقض سواء كان بيد او جماع ولاصحابنا في الجواب
عن هذا اوجه احدها ما ذكره الاصوليون كفخر الاسلام البزدوي ان حقيقة اللمس يكون باليد وان الجماع مجاز فيه فلما
المجاز مرادا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بالاية فبطلت الحقيقة لانه يستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ثانيهما وهو
المذكور في بعض كتب الفقه ان اللمس اذا قرن بالمراة كان حقيقة في الجماع يؤيده ان الملامسة مفاعلة من اللمس وذلك يكون
بين اثنين فصاعدا وعندهم لا يشترط اللمس من الطرفين بل لهما ان اللمس مشترك بين اللمس باليد وبين الجماع ورجحنا الحمل على
الجماع بالمعنى وذلك انه سبحانه وتعالى افاض في بيان حكم الحدثين الاصغر والاكبر عند القدرة على الماء بقوله اذا قمتم
الى الصلاة الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فتبين ان الغسل ثم شرع في بيان الحال عند عدم القدرة على الماء بقوله
وان كنتم مرضى او على سفر الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا الى اخره فاذا حملت الاية على الجماع كان بيانا لحكم الحدثين الاصغر
والاكبر عند عدم الماء بين حكمهما عند وجوده فيتم الغرض لان بالناس حاجة الى بيانهما بخلاف ما ذهبوا اليه من كونه باليد
فانه يكون تكرارا محضا لانه قد علم الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغائط ويدل عليه من السنة حديث عائشة الصحيح
الذي رواه مسلم في صحيحه في كتاب الصلاة قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت
يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك الى اخر الدعا وفي رواية
البيهقي باسناد صحيح فالتمست بيدي فوقعت يدي على بطن قدميه وهما منصوبتان وهو ساجد وحديث عائشة ايضا

قيس خ

اخبرنا خ

كان خ

سواء خ

كما خ

ايضا في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهي معترضة بينه وبين القبلة فاذا اراد ان يسجد غمز رجلها فقبضها
وفي رواية للنسائي باسناد صحيح فاذا اراد ان يوتر مسني برجله ويحمل قول النووي في شرح المهذب كونه فوق حائل بعيد كما لا يخفى
والله اعلم بالصواب قوله وفرض الغسل غسل فمه وانفه وبدنه قد تقدم وجه تقديم الوضوء على الغسل والواو في قوله
وفرض اما للاستيناف او للعطف على قوله فرض الوضوء والفرض مصدر بمعنى المفروض لان المصدر يذكر ويراد به الزمان
والمكان والفاعل والمفعول كذا في الكشاف وقوله الغسل يعني غسل الجنابة والحيض والنفاس كذا في السراج الوهاج وطاهره
ان المضمضة والاستنشاق ليسا شرطين في الغسل المسنون حتى يصح بدونهما ثم اعلم ان الكلام في الغسل في مواضع في تفسيره لغة
وشرعا وفي سببه وركنه وشرائطه وسننه وادابه وصفته وحكمه اما تفسيره لغة فهو بالضم اسم من الاغتسال وهو
تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به ايضا ومنه في حديث ميمونة فوضعت له غسلا كذا في المغرب وقال النووي انه
بفتح الغين وضمها لغتان والفتح افصح واشهر عند اهل اللغة والضم هو الذي يستعمله الفقهاء او اكثرهم واصطلاحا
هو المعنى الاول اللغوي وهو غسل البدن وقد تقدم تفسير الغسل بالفتح لغة وشرعا واما ركنه فهو اسالة الماء على جميع ما يمكن
الاسالة عليه من البدن من غير حرج مرة واحدة حتى لو بقيت لمعة لم يصبها الماء لم يجز الغسل وان كانت يسيرة لقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا امر الله تعالى بالاطهر بتضعيف الطا لان اصله تطهر فادغمت التا في الطا لقرب المخرج فيجي بحروف الوصل
ليتوصل بها الى النطق فصار اطهر وبعض من الاجنة ولا دراية يقرا بالاظهار وما ذاك الا لحرمانه من العربية كذا في
غاية البيان وهو تطهير جميع البدن واسم البدن يقع على الظاهر والباطن الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه خارج عن
قضية النص وكذا ما يتعسر لان المتعسر منفي كالمتعذر كداخل العينين فان في غسلهما من الحرج ما لا يخفى فان العين شحم
لا يقبل الماء وقد كف بصر من تكلف له من الصحابة كابن عمر وابن عباس ولهذا لا تغسل العين اذا اكتحل بكحل نجس ولهذا
وجبنا المضمضة والاستنشاق في الغسل لانه لا حرج في غسلهما فشملهما نص الكتاب من غير معارض كما شمله قوله صلى الله عليه
وسلم تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة رواه الترمذي من غير معارض والبشرة ظاهر الجلد بخلافهما في الوضوء
لان الواجب فيه غسل الوجه ولا تقع المواجهة بداخلهما واما قوله صلى الله عليه وسلم عشرة من الفطرة وذكر منها المضمضة
والاستنشاق لا يعارضه اذ كونهما من الفطرة لا ينفي الوجوب لانها الدين وهو اعم منه قال صلى الله عليه وسلم كل
مولود يولد على الفطرة والمراد على الواجبات على ما هو اعلى الاقوال وهو معلم هذا فلا حاجة الى حمل المروي على حالة الحدث
بدليل قوله صلى الله عليه وسلم انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء كما نقل عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم
جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة لكن انعقد الاجماع على خروج التثليث فيهما وهو ضعيف كذا في فتح القدير
والمراد بالعلى الواجبات الاسلام لكن قال ابو نصر الدبوسي كما نقله عنه الحاوي الحصيري لا يصح ان يقال ان المولود يولد على الاسلام
بحيث انه لو نظر الى خلقته وتفكر فيها على حسب ما يجب لان من حكم باسلامه مرة لم ينتقل الى غيره ابدا ولا يقر عليه بل معناه
انه يولد على الخلقة القابلة للاسلام بحيث انه لو نظر الى خلقته وتفكر فيها على حسب ما يجب لدلته على ربوبيته تعالى
ووحدانيته ولو شرب الماء عبا اجزاه عن المضمضة لا مصا وعن ابي يوسف لا الا ان يمجه وفي الواقعات لا يخرج بالشرب على وجه
السنة او غيره ما لم يمجه وهو الاحوط كذا في الخلاصة وقد يقال ان الاحوط الخروج ووجه كونه احوط انه قيل ان المج من شرط
المضمضة والصحيح انها ليست بشرط فكان الاحتياط الخروج عن الجنابة لان الاحتياط العمل باقوى الدليلين واقواهما هنا
الخروج بناء على الصحيح كما لا يخفى ولو كان سنه مجوفا او بين اسنانه طعام او درن رطب يجزيه لان الماء لطيف يصل الى كل موضع
غالبا كذا في التجنيس ثم قال ذكر الصدر الشهيد حسام الدين في موضع اخر اذا كان في اسنانه كوات بقي فيها الطعام لا يجزيه ما لم
يخرجه ويجري الماء عليها وفي فتاوى الفضلي والفقيه ابي الليث خلاف هذا فالاحتياط ان يفعل انتهى وفي معراج الدراية
الاصح انه يجزيه والدرن اليابس في الانف كالخبز الممضوغ والعجين يمنع تمام الاغتسال وكذا جلد السمك والوسخ والدرن
لا يمنع والتراب والطين في الظفر لا يمنع لان الماء ينفذ فيه وما على ظفر الصباغ يمنع وقيل لا يمنع للضرورة قال
في المضمرات وعليه الفتوى والصحيح انه لا فرق بين القروي والمدني انتهى ولو بقي على جسده خرء برغوث او ونيم ذباب اي

درقه لم يصل الماء تحته جازت طهارته ويجب تحريك القرط والخاتم الضيقين ولو لم يكن قرط فدخل الماء الثقب عند مروره
اجزاه كالسرة والا ادخله كذا في فتح القدير ولا يتكلف الى ادخال شيء سوى الماء من خشب ونحوه كذا في شرح الوقاية ويدخل القلفة
استحبابا على ما يبينه ويغسل فرجها الخارج وجوبا في الغسل وسنة في الوضوء كذا في المحيط لانه كالفم ولا تدخل اصبعها في
قبلها وبه نفتي ولو كان في الانسان قرحة فبرات وارتفع قشرها واطراف القرحة متصلة بالجلد الا الطرف الذي كان يخرج
منه القيح فانه يرتفع ولا يصل الماء الى ما تحت القشر اجزاه وضوءه وفي معناه الغسل كذا في النوازل لابي الليث ونقله
ايضا ويجوز للجنب ان يذكر الله تعالى ويأكل ويشرب اذا تمضمض هكذا قيد في فتح القدير وظاهره انه لا يجوز له قبل المضمضة
لكن ذكر في البزازية ما يفيد ان هذا على رواية نجاسة الماء المستعمل ولفظها ويحل للجنب شرب الماء قبل المضمضة على وجه السنة
وان لا على وجهها لا لانه شارب الماء المستعمل وانه نجس انتهى فينبغي على الرواية المختارة المصححة المفتى بها من طهارة الماء المستعمل
وانه نجس انتهى فينبغي ان يباح الشرب مطلقا ويستفاد منه ان انفصال الماء عن العضو اعم من ان يكون الى الباطن او الظاهر
والمنقول في فتاوى قاضيخان الجنب اذا اراد ان يأكل او يشرب فالمستحب له ان يغسل يديه وفاه وان ترك لا بأس واختلفوا في
الحائض قال بعضهم هو والجنب سواء وقال بعضهم لا يستحب ههنا لان بالغسل لا يزول نجاسة الحيض عن الفم واليد بخلاف
الجنابة انتهى فاحفظه وللجنب ان يعاود اهله قبل ان يغتسل الا اذا احتلم فانه لا يأتي اهله ما لم يغتسل كذا في المبتغى
واقره عليه في فتح القدير وتعقبه في شرح منية المصلي بان ظاهر الاحاديث فيه تفيد الاستحباب لا نفي الجواز المفاد من ظاهر
كلامه ويجوز نقل البلة في الغسل من عضو الى عضو اذا كان متقاطرا بخلاف الوضوء ولا يضر ما انتضح من غسله في انائه بخلاف
ما لو قطر كله في الاناء وسيأتي تمامه في بحث الماء المستعمل واما شرائطه فما تقدم من شرائط الوضوء واما حكمه فاستباحة ما لا يحل الا به
واما سننه وادابه فسيأتي مفصلة ان شاء الله تعالى واما شرائطه فما تقدم من شرائط الوضوء واما حكمه فاستباحة ما لا يحل الا به واما
ادابه وصفته وسببه فسيأتي مفصلة ان شاء الله تعالى ولا بأس بايراد حديث مسلم بتمامه والتكلم على بعض معانيه وروى مسلم
باسناده عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر من الفطرة قص الشارب واعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص
الاظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانة وانتقاص الماء قال مصعب احد رواته ونسيت العاشرة الا ان تكون المضمضة
وانتقاص الماء بالقاف والصاد المهملة الاستنجاء وقيل انتقاص البول بسبب استعمال الماء في غسل مذاكيره وقال الجمهور هو
الانتضاح وهو نضح الفرج بماء قليل لينفي عنه الوسواس فاذا اراه الشيطان ذلك احاله على الماء وقد صرح بذلك مشايخنا في
كتبهم لكن قالوا هذه الحيلة انما تنفعه اذا كانت العهد قريبا بحيث لم يجف البلل اما اذا كان بعيدا او جف البلل ثم راى
بللا يعيد الوضوء والاستحداد حلق العانة سمي استحدادا لاستعمال الحديدة وهي الموسى وهو سنة والمراد بالعانة الشعر فوق ذكر
الرجل وحواليه الى السرة واعفاء اللحية توفيرها والبراجم بفتح الباء والجيم جمع برجمة بضم الباء والجيم وهي عقد الاصابع
ومفاصلها كما قال العلماء ويلتحق بالبراجم ما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذن وقعر الصماخ فيزيله بالمسح وكذلك جميع الاوساخ
واما الفطرة فقد تقدم من المحقق الكمال انها الدين وهو قول البعض وذهب اكثر العلماء الى انها السنة وهي في الاصل الخلقة وفي
بعض هذه الخصال ما هو واجب عند بعض العلماء ولا يمتنع قرن الواجب بغيره كما قال تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم
حصاده فان الايتاء واجب والاكل ليس بواجب كذا ذكره النووي ولا يخفى ما فيه فان العطف في الاية ليس نظير ما في الحديث
فان الفطرة اذا فسرت بالسنة يقتضي ان جميع المعدود من السنة فاذا قيل عشرة من الرجال لا يجوز ان يكون فيهم من ليس
منهم فالاولى تفسيرها بالدين وقد تقدم معنى المضمضة والاستنشاق وان المبالغة فيهما سنة في الوضوء وكذلك في الغسل لقوله
عليه الصلاة والسلام بالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائما وهو حديث صحيح ذكره النووي والصارف له عن الوجوب الاتفاق
على عدمه كما نقله السراج الهندي واعلم ان الحديث الذي ذكره في فتح القدير وهو تحت كل شعرة جنابة الى اخره ضعفه النووي
ونقل ضعفه عن الشافعي ويحيى بن معين والبخاري وابو داود وغيرهم والله اعلم قوله لا دلكه اي لا يفترض دلك بدنه
في الغسل وقد تقدم انه امرار اليد على الاعضاء المغسولة فلو افاض الماء فوصل الى جميع بدنه ولم يمسه بيديه اجزاه وكذا
وضوءه قال النووي وبه قال العلماء كافة الا مالكا والمزني فانهما شرطاه في صحة الغسل والوضوء واحتجا بان الغسل هو امرار

امرار اليد ولا يقال لواقف في المطر اغتسل ونقل في فتح القدير انه رواية عن ابي يوسف ايضا قال وكان وجهه خصوص
صيغة اطهروا فان فعل للتكثير اما في الفعل نحو جولت وطوفت او في الفاعل نحو موتت الابل او في المفعول نحو غلقت الابواب
والثاني يستدعي كثرة الفاعل فلا يقال في شاة واحدة موتت والثالث كثرة المفعول فلا يقال في باب واحد غلقته وان
غلقته مرارا كما قيل فيتعين كثرة الفعل وهو بالدلك انتهى فلم يجب عنه والذي ذكره الشارحون من ان المامور به في النص
هو التطهير ولا يتوقف ذلك على الدلك فمن شرطه فقد زاد في النص وهو نسخ وذكر النووي انه يحتج بقوله صلى الله
عليه وسلم لابي ذر رضي الله عنه فاذا وجدت الماء فامسه جلدك فلم يأمر بزيادة وهو حديث صحيح وقولهم لا تسمى الافاضة
غسلا ممنوع انتهى واما قوله في فتح القدير ان فعل للتكثير الى قوله فيتعين كثرة الفعل فقد يقال ان صيغته اطهر يجوز ان
يكون من قبيل التكثير في المفعول وقوله ان التكثير في المفعول يستدعي كثرة المفعول مسلم فيما اذا كان الفعل لا تكثير فيه
كموت الابل اما اذا كان في الفعل تكثير فيجوز ان يكون فعل للتكثير في المفعول وان كان الفاعل والمفعول واحدا كقطعت
الثوب فان التكثير في المفعول وان كان واحدا التكثير في الفعل وظهر من هذا القبيل لانك تقول طهرت البدن يشهد
لهذا ما ذكره المحقق العلامة احمد الجاربردي في شرح الشافية للمحقق ابن الحاجب في التصريف بما لفظه وفعل للتكثير وهو
اما في الفعل نحو جولت وطوفت او في الفاعل نحو موتت الابل او في المفعول نحو غلقت الابواب فان فقد ذلك لم يستعمل
فلذلك كان موتت الشاة لشاة واحدة خطا لان هذا الفعل لا يستقيم تكثيره بالنسبة الى الشاة اذ لا يستقيم تكثيرها وهي
واحدة وليس ثم مفعول ليكون التكثير له وينبغي ان تعلم ان هذا بخلاف قولك قطعت الثوب فان ذلك سائغ وان كان الفاعل
واحدا ذكره المصنف في شرح المفصل ثم قال فيه ان قوله في المفصل ولا يقال للواحد لم يرد به الا ما لم يستقم فيه تكثير الفعل
انتهى قوله وادخال الماء داخل الجلدة للاقلف اي لا يجب على الذي لم يختتن ان يدخل الماء داخل الجلدة في غسل من الجنابة وغيرها
للحرج الحاصل لو قلنا بالوجوب لا لكونه خلقة كقصبة الذكر وهذا هو الصحيح المعتمد وبه يندفع ما ذكره الزيلعي من انه مشكل
لانه اذا وصل البول الى القلفة انتقض وضوءه فجعلوه كالخارج في هذا الحكم وفي حق الغسل كالداخل حتى لا يجب ايصال الماء
اليه عند بعض المشايخ وهو الصحيح فعلى هذا الاشكال فيه انتهى فان هذا الاشكال انما نشا من تعليله لعدم الوجوب
بانه خلقة كقصبة الذكر واما على ما عللنا به تبعا لفتح القدير فلا اشكال اصلا لكن في البدائع انه لا حرج في ايصال الماء
الى داخل القلفة وصحح انه لا بد من الادخال واختاره صاحب الهداية في مختارات النوازل وقد تقدم ان ادخال الماء داخلها
مستحب كما ان الدلك مستحب لكن قدم في منية المصلي كونه في المرة الاولى ولعله لكونها سابقة في الوجوب على ما بعدها
فهي لذلك اولى لان السبق من اسباب الترجيح قوله وسنته اي يغسل يديه وفرجه ونجاسته لو كانت على بدنه ثم يتوضأ
ثم يفيض الماء على بدنه ثلاثا لما روى الجماعة عن ميمونة قالت وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم ماء يغتسل به فافرغ على يديه
فغسلهما مرتين او ثلاثا ثم افرغ بيمينه على شماله فغسل مذاكيره ثم دلك يده بالارض ثم تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه
ثم غسل راسه ثلاثا ثم افرغ على جسده ثم تنحى عن مقامه فغسل قدميه فهذا الحديث مشتمل على بيان السنة والفريضة واستفيد
منه استحباب تقديم غسل اليدين وعللوه بانهما آلة التطهير فيبدأ بتنظيفهما واستحباب تقديم غسل الفرج قبلا ودبرا
سواء كان عليه نجاسة او لا كتقديم الوضوء على غسل الباقي سواء كان محدثا او لا وبه يندفع ما ذكره الزيلعي بانه كان ينبغي ان يقول
ونجاسة عن قوله وفرجه لان الفرج انما يغسل لاجل النجاسة انتهى ولان تقديم غسل الفرج لم ينحصر كونه للنجاسة بل لما
او لانه لو فعله في اثناء غسله ربما ينتقض طهارته كما اشار اليه القاضي عياض عند من يرى ذلك والخروج من الخلاف مستحب
عندنا واتفق العلماء على عدم وجوب الوضوء في الغسل الا داود الظاهري فقال بالوجوب في غسل الجنابة واذا توضأ اولا لا يأتي
به ثانيا بعد الغسل فقد اتفق العلماء على انه لا يستحب وضوءان ذكره النووي في شرح مسلم يعني لا يستحب وضوآن للغسل اما
اذا توضأ بعد الغسل واختلف المجلس على مذهبنا او فصل بينهما بصلاة كما هو مذهب الشافعي فيستحب وفي الحديث ايضا
استحباب ان يدلك المستنجي يده بالتراب او بالحائط ليذهب الاستقذار منها وفيه استحباب تقديم غسل الراس في
الصب وقد اختلف فيه فقال الحلواني يفيض الماء على منكبه الايمن ثلاثا ثم الايسر ثلاثا ثم على سائر جسده وقيل يبدأ بالايمن ثم

بالايسر ثم بالراس وقيل يبدا بالراس وهو ظاهر لفظ الهداية وظاهر حديث ميمونة المتقدم وبه يضعف ما صححه صاحب الدرر
والدرر من انه يؤخر الراس وكذا صححه في المجتبى وفي قوله ثم يتوضا اشارات الاولى انه يمسح راسه في هذا الوضوء وهو الصحيح لانه
روي في بعض الروايات انه صلى الله عليه وسلم توضا وضوءه للصلاة وهو اسم للغسل والمسح وفي البدائع انه ظاهر الرواية الثانية
انه لا يؤخر غسل قدميه وفيه خلاف ففي المبسوط والهداية انه يؤخر غسل قدميه اذا كان في مستنقع الماء مجتمعة والا يقدم وعند
بعض مشايخنا وهو الاصح من مذهب الشافعي انه لا يؤخر مطلقا واصل الاختلاف ما وقع من روايتي عائشة وميمونة ففي رواية
عائشة انه توضا وضوءه للصلاة ولم يذكر فيها تاخير القدمين فالظاهر تقديم غسلهما فاخذ بها الشافعي وبعض مشايخنا لطول
الصحبة والضبط في الحديث وفي رواية ميمونة صريحا تاخير غسلهما فاخذ بها اكثر مشايخنا لشهرتها وفي المجتبى الاصح التفصيل
وهو المذكور في الهداية ووجه التوفيق بين الروايتين يحمل على ما روت عائشة على ما اذا لم يكن في مجتمع الماء وحمل ما روت ميمونة
على ما اذا كان في مجتمع الماء والظاهر ان الاختلاف في الاولوية لا في الجواز فقول المشايخ القائلين بالتاخير انه لا فائدة في تقديم غسلهما
لانهما يتلوثان بالغسلات بعد فيحتاج الى غسلهما ثانيا معناه انه لا تحصل الفائدة الكاملة في التقديم وانما قلنا هذا لانه لو قدم
غسلهما ولم يغسلهما ثانيا خرج عن الجنابة وجازت صلوته على ما هو المفتى به لان الماء الذي اصابهما من الارض المجتمع فيها الغسلات
مستعمل والماء المستعمل طاهر على المفتى به وليس الذي اصاب قدميه من صبه على بقية بدنه غير ما اجتمع في الارض مستعملا اما على
رواية عدم التجزي فلا يوصف هذا الماء بالاستعمال الا بعد انفصاله عن جميع البدن فالماء الذي اصاب القدمين غير مستعمل لان
البدن كله في الغسل كعضو واحد حتى يجوز نقل البلة التي من عضو الى اخر فحينئذ لا حاجة الى غسلهما ثانيا الا على سبيل التنزه والا
لا اللزوم لان الماء المستعمل الذي اصابه من مجتمع الغسالات وان كان طاهرا قد انتقل اليه الحدث حتى تعافه الطباع السليمة
وقد صرح به الهندي تعالى وهذا انما ياتي على رواية نجاسة الماء المستعمل ايضا ويدل على هذا ما ذكره في المحيط بقوله وانما لا
يغسل رجليه لان غسلهما لا يفيد لانهما يتنجسان ثانيا لاجتماع الغسلات فعلم منه انه على رواية نجاسة الماء المستعمل وعليها يبنى
قولهم لا يفيد لانه لا يفيد فائدة تامة والا فقد افاد التقديم فائدة وهي حل القران ومس المصحف وان كان قدماه متنجسين
بالماء المستعمل ولهذا ظهر فساد ما ذكره ابن الملك في شرح المجمع من ان عدم الفائدة على رواية عدم التجزي اما على رواية التجزي
فغسلهما يفيد لان الجنابة تزول عن رجليه اذا غسلهما في الوضوء ويكون طاهرا في مجتمع الماء بعد غسل سائر جسده فانه فهم من
رواية عدم التجزي انه لو غسل رجليه اولا ثم غسل باقي بدنه يجب عليه اعادة غسل رجليه لاجل عدم ارتفاع الجنابة عنهما
وهذا ذهول عظيم وسهو كبير فانهم اتفقوا على ان فرض غسل القدمين قد سقط بتقديمه ولكن هل زالت الجنابة عنهما او هو
موقوف على غسل الباقي فرواية التجزي قائلة بالاول ورواية عدم التجزي قائلة بالثاني لا انها قائلة بوجوب اعادة غسل
القدمين وفائدة اختلاف الروايتين انه لو تمضمض الجنب وغسل يديه هل يحل له قراءة القران ومس المصحف فعلى رواية التجزي
يحل له لزوال الجنابة عنه وعلى رواية عدم التجزي لا يحل لعدم الزوال الان وقد صحح المشايخ هذه الرواية وقد اندفع بما ذكرنا
ايضا ما استشكله بعض المحشين من زوال الجنابة بصب الماء من الراس كما هو العادة على رواية التجزي وقال كما لا يخفى ولم
يجب عنه وهو سهو منه وسوء فهم فانهم اتفقوا على ان البدن في الغسل كعضو واحد واتفقوا على ان الماء لا يصير مستعملا الا
بعد الانفصال عن العضو فعلى رواية التجزي لا يصير مستعملا الا بعد الانفصال عن العضو فعلى رواية التجزي لا يصير
مستعملا الا اذا انفصل عن جميع البدن وان زالت الجنابة عن كل عضو انفصل عنه الماء وهذا ظاهر لا يخفى والذي يظهر ان الغاية
بالتاخير انما استحبوه ليكون الافتتاح والاختتام باعضاء الوضوء اخذا من حديث ميمونة قال القاضي عياض في شرح مسلم
وليس فيه تصريح بل هو محتمل لان قولها توضا وضوءه للصلاة الاظهر فيه اكمال وضوئه وقولها اخر ثم تنحى فغسل رجليه يحتمل
ان يكون لما نالهما من تلك البقعة انتهى فعلى هذا يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقا اعني سواء غسلهما اولا اكمالا للوضوء
او لم يغسلهما وسواء اصابهما طين او كانتا في مستنقع الماء المستعمل او لم يكن شيء من ذلك ثم لا يخفى تعين غسلهما في حق الواحد منا
بعد الفراغ من الغسل اذا كانتا في مستنقع الماء وكان على البدن نجاسة من مني او غيره والله سبحانه وتعالى اعلم وفي الذخيرة
نقلا عن العيون خاض الرجل في ماء الحمام جنبا اجزاه ان لا يغسل قدميه وان علم ان في الحمام جنبا قد اغتسل يلزمه ان

ان يغسل قدميه اذا خرج قال رحمه الله في واقعاته وعلى ما اخترناه في الماء المستعمل ينبغي ان لا يلزمه غسل القدمين الا
الجنب في الكتاب وانه موضع الاستثناء وغيره قال انما استثنى الجنب لان الجنب يكون على بدنه قذر ظاهر او غالبا حتى لو لم
يكن كان الماء المستعمل للمحدث والجنب سواء ويكون [illegible] على رواية محمد ولا يلزمه غسل الرجلين وهو الظاهر انتهى وفي
بقية حديث ميمونة ثم اتيته بالمنديل فرده قال النووي فيه استحباب ترك تنشيف الاعضاء وقال الامام لا خلاف في
انه لا يحرم تنشيف الاعضاء من الماء ولا يستحب ولكن هل يكره فيه خلاف بين الصحابة وقال القاضي يحتمل رده للمنديل لشيء
رآه او لاستعجاله الى الصلوة او تواضعا وخلافا للعادة او امل الترفه ويكون الحديث الاخر انه كانت له خرقة ينشف
بها عند الضرورة وشدة البرد ليزيل برد الماء عن اعضائه انتهى والمنقول في معراج الدراية وغيرها انه لا باس بالتمسح بالمنديل
للمتوضي والمغتسل الا انه لا ينبغي ان يبالغ ويستقصي فيبقى اثر الوضوء على اعضائه ولم ار من صرح باستحبابه الا صاحب
منية المصلي فقال ويستحب ان يمسح بمنديل بعد الغسل الاشارة الثالثة ان جميع السنن والمندوبات في الوضوء ثابتة
في هذا الوضوء والغسل فتسن النية ويندب التلفظ بها في البدائع واما اداب الغسل فهي اداب الوضوء لكن يستثنى
منه ان من اداب الوضوء استقبال القبلة بخلاف الغسل لانه يكون غالبا مع كشف العورة بخلاف الوضوء كذا في شرح منية
المصلي ومن مكروهاته الاسراف وتقدم تفسيره ولهذا قدر محمد في ظاهر الرواية الصاع للغسل والمد للوضوء وهو تقدير
ادنى الكفاية عادة وليس بتقدير لازم حتى لو اسبغ بدون ذلك اجزاه وان لم يكفه زاد عليه لان طباع الناس واحوالهم
تختلف كذا في البدائع ونقل النووي الاجماع على عدم لزوم التقدير وفي الخلاصة والافضل ان لا يقتصر على الصاع
في الغسل بل يغتسل منه بعد ان لا يؤدي الى الوسواس فان ادى لا يستعمل الا قدر الحاجة انتهى ولا يخفى ما فيه فان ظاهره
ان يزيد على الصاع وان لم يكن به حاجة مع ان الثابت في حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بالصاع ويتوضا
بالمد وفي البخاري اغتساله صلى الله عليه وسلم بالصاع من رواية جابر وعائشة كما نقله النووي في شرح المهذب فكان الاولى
على فعله صلى الله عليه وسلم افضل اذا اكتفى به وقد قالوا ان من مكث في الماء الجاري قدر الوضوء والغسل فقد اكمل السنة
والا فلا انتهى ويقاس ما لو توضا في الحوض الكبير او وقف في المطر كما لا يخفى ولا ينقض ضفيرتها ان بل اصلها اي ولا يجب
على المراة ان تنقض ضفيرتها ان بلغت في الاغتسال اصل شعرها والضفيرة بالضاد المعجمة الذوابة من الضفر وهو فتل
الشعر وادخال بعضه في بعض ولا يقال بالظاء والاصل فيه ما رواه مسلم وغيره عن ام سلمة قالت قلت يا رسول الله اني
امراة اشد ضفر راسي افانقضه لغسل الجنابة فقال لا انما يكفيك ان تحثي على راسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك
الماء فتطهرين وفي رواية افانقضه للحيض والجنابة وفيه حديث عائشة بنحو معناه قال في فتح القدير ومقتضى هذا
الحديث عدم وجوب الايصال الى الاصول لكن قال في المبسوط وانما شرط تبليغ الماء اصول الشعر لحديث حذيفة فانه كان يجلس الى
جنب امراته اذا اغتسلت ويقول يا هذه ابلغي الماء اصول شعرك وشؤون راسك وهي مجمع عظام الراس ذكره القاضي عياض
واورد صاحب المعراج ان حديث ام سلمة معارض للكتاب واجاب بانه ممنوع وان يؤدي الكتاب غسل البدن والشعر ليس
منه بل متصل به نظرا الى اصوله فعملنا بمقتضى الاتصال في حق الرجال حتى قلنا يجب النقض على الاتراك والعلويين على الصحيح
ويجب عليها الايصال الى اثناء شعرها اذا كان منقوضا لعدم الحرج ومقتضى الانفصال في حق النساء دفعا للحرج اذ لا
يمكنهن حلقه وبانه خص من الاية موضع الضرورة كداخل العينين فيخص بالحديث بعده واما امر عبد الله بن عمرو بن العاص
رضي الله عنهما بنقض النساء رؤوسهن اذا اغتسلن فيحتمل انه اراد ايجاب ذلك عليهن في شعور لا يصل الماء اليها ويكون مذهبا له
انه يجب النقض بكل حال كما هو مذهب النخعي ولا يكون بلغه حديث ام سلمة وعائشة ويحتمل انه كان يامرهن بذلك على الاستحباب
والاحتياط لا على الوجوب كذا ذكره النووي في شرح مسلم وفي الهداية وليس عليها بل ذوائبها هو الصحيح وقال بعضهم يجب
بلها ثلاثا مع كل بلة عصرة وفي صلاة البقالي الصحيح انه يجب غسل الذوائب وان جاوزت القدمين والمختار عدم الوجوب
كما صرح به في الجامع الحسامي كما نقله عنه في المضمرات للحصر المذكور في الحديث والحاصل ان في المسئلة ثلاثة اقوال الاول
الاكتفاء بالوصول الى الاصول منقوضا كان او معقوصا وهو ظاهر المذهب كما هو ظاهر الذخيرة ويدل عليه الاحاديث الواردة

في هذا الباب الثاني الاكتفا بالوصول الى الاصول اذا كان مضفورا ووجوب الايصال الى اثنايه اذا كان منقوضا ومشى عليه جماعة منهم صاحب المحيط والبدايع والكافي الثالث وجوب بل الذوايب مع العصر وصحح كما قدمناه ولو لزقت المراة راسها بطيب بحيث لا يصل الما الى اصول الشعر وجب عليها ازالته وثمن غسل المراة ووضوها على الزوج وان كانت غنية كما في فتح القدير فصار كالشرب لان هذا مما لا بد منه وظاهره انه لا فرق بين غسل الجنابة وغيره من الواجب وذكر في السراج الوهاج تفصيلا في غسل الحيض فقال اذا انقطع لاقل من عشرة فعلى الزوج لاحتياجه الى وطيها بعد الغسل وان انقطع لعشرة فعليها لانها هي المحتاجة اليه للصلاة وقد يقال ان ما يحتاج اليه المراة مما لا بد لها منه واجب عليه سوا كان هو محتاجا اليه او لا فاطلاق ما قدمناه اولى قوله وفرض عند مني ذي دفق وشهوة عند انفصاله اي وفرض الغسل واختلف المشايخ في سبب وجوبه فظاهر ما في الهداية ان انزال المني ونحوه سبب له فانه قال المعاني الموجبة للغسل انزال المني الى اخره وتعقبه في النهاية بان هذه معان موجبة للجنابة لا للغسل على المذهب الصحيح من علمائنا فانها تنقضه فكيف توجبه ورده في غاية البيان بان المراد ان الغسل يجب بهذه المعاني على طريق البدل وانما يتوجه ما اعترض به اذا كانت هذه المعاني موجبة لوجود الغسل لا لوجوبه ورد ايضا بانها تنقض ما كان وتوجب ما سيكون فلا منافاة واجاب في المستصفى ايضا بان هذه المعاني شروط في الوجوب لا اسباب فاضيف الوجوب الى الشرط مجازا كقولهم صدقة الفطر لان السبب يتعلق به الوجود والوجوب والشرط يضاف اليه الوجود فشارك الشرط السبب في الوجود وقال في الكافي وانما قال عند مني ولم يقل بمني لان سبب وجوب الغسل الصلاة او ارادة ما لا يحل مع الجنابة والانزال والالتقاء شرط وفي مبسوط شيخ الاسلام سبب وجوب الغسل ارادة ما لا يحل فعله عند عامة المشايخ وتعقبه في غاية البيان بان الغسل يجب اذا وجد احد هذه المعاني وجدت الارادة او لا فكيف تكون سببا وقيل السبب الجنابة ورد ايضا بوجوده في الحيض والنفاس واختار في غاية البيان ان السبب الجنابة او ما في معناها ليدخل الحيض والنفاس ورد بما قدمناه في اول الكتاب من انه يوجد الحدث والجنابة ولا يجب الوضو والغسل كما اذا كان قبل الوقت فالاولى ان يقال سببه وجوب ما لا يحل مع الجنابة وهذا هو الذي اختاره في فتح القدير اعلم ان الامة مجتمعة الان على وجوب الغسل بالجماع وان لم يكن معه انزال وعلى وجوبه بالانزال وكانت جماعة من الصحابة على انه لا يجب الا بالانزال ثم رجع بعضهم وانعقد الاجماع بعد الاخرين وفي الباب حديث انما الما من الما مع حديث ابي بن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل يأتي اهله ثم لا ينزل قال يغسل ذكره ويتوضأ وفيه الحديث الاخر اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وان لم ينزل قال العلما العمل على هذا الحديث واما حديث الما فالجمهور من الصحابة ومن بعدهم قالوا انه منسوخ ويعنون بالنسخ ان الغسل من الجماع بغير انزال كان ساقطا ثم صار واجبا وذهب ابن عباس وغيره الى انه ليس منسوخا بل المراد به نفي وجوب الغسل بالرؤية في النوم اذا لم ينزل وهذا الحكم باق بلا شك واما حديث ابي بن كعب ففيه جوابان احدها انه منسوخ والثاني انه محمول على ما اذا باشرها فيما سوى الفرج كذا ذكره النووي في شرح مسلم لكن عندنا يشترط في وجوب الغسل بالانزال ان يكون انفصال المني عن شهوة وهو ما ذكره بقوله عند مني ذي دفق وشهوة يقال دفق الما دفقا صبه صبا فيه دفع وشدة كذا في المغرب لكن هذا انما يستقيم على قول ابي يوسف اما عندهما لا يستقيم لانهما لم يجعلا الدفق شرطا بل يكفي الشهوة حتى قالا بوجوبه اذا زال المني عن مكانه بشهوة وان خرج بلا دفق كذا في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما واجاب عنه في العناية وغاية البيان بانه لا حصر في كلامه فيستقيم غايته يلزم ترك بعض موجباته عندهما في موضع بيانها انتهى ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يقال ان المراد يكون الانزال على وجه الشهوة ان يكون للشهوة دخل في الانزال سوا كانت مقارنة او سابقة عليه مقارنة للانفصال هذا وعبارة المصنف اسد لانه لا يرد عليها ما ورد على عبارة القدوري من انه لا يشمل مني المراة لان ماها لا يكون دافقا كالرجل وانما ينزل من صدرها الى فرجها كما ذكره الولوالجي في فتاواه ويرد على عبارة المختصر خاصة التناقض في التركيب لان اشتراط الدفق يفيد اشتراط خروج المني بشهوة من راس الذكر وقوله عند انفصاله لم يفيده فلو حذف الدفق لكان اولى وقد يقال ان الدفق بمعنى المدفوق مصدر اللازم لما في ضيا الحلوم دفق الما دفقا صب ودفق الما دفوقا يتعدى ولا يتعدى وعبر عنه في الهداية بقوله انزال المني على وجه الدفق

والشهوة والاولى ان يقال نزول المني دون الانزال لانه يلزم من النزول الانزال دون العكس فان من احتلم او وجد على فخذه يجب عليه الغسل بلا قصد الانزال وذكره السندي فعلى هذا التقدير يكون ذكر الدفق اشتراط الخروج من راس الذكر فانه يقال دفق الما دفوقا بمعنى خرج من محله بخلاف دفق دفقا فانه بمعنى صب صبا وقال الشافعي ان انزال المني يوجب الغسل كان عن شهوة او لا واستدلوا له بقوله صلى الله عليه وسلم انما الما من الما اي الاغتسال من الانزال وهو قول محمد وزفر كما نقله في معراج الدراية وفي الذخيرة وهو محتار بعض المشايخ واستدل في الهداية لنا بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وهو في اللغة اسم لمن قضى شهوته فكان وجوب الاغتسال متعلقا بالجنابة لا بخروج المني واورد على هذا ان ظاهره الاستدلال بمفهوم الشرط ولم يجب عنه وقد يقال ليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط بل لما كان الحكم معدوما بالعدم الاصلي لان عدم الشرط اوجب عدم الحكم وهذا لا يخفى على من اشتغل باصول اصحابنا قال في التنقيح وعندنا العدم لا يثبت بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي واجاب في الهداية عن الحديث بانه محمول على الخروج عن شهوة قال الشارحون وانما حمل على هذا لان العام اذا لم يكن اجراوه على العموم يراد اخص الخصوص لتيقنه وهنا يمتنع اجراوه على العموم فيراد اخص الخصوص الذي اريد بالاجماع ما يكون عن شهوة مراد بالاجماع فلا يكون غيره وهو انزال المني لا عن شهوة مرادا ولا يخفى ان هذا المسلك لو صح لكان اوفق بقول ابي يوسف لان اخص الخصوص الذي اريد بالاجماع لا عند الخروج والانفصال جميعا فالاولى ما قدمناه من انه منسوخ او محمول على صورة الاحتلام ولما كان ما ذكرناه واردا عدل والله اعلم عن طريقة الشارحين في فتح القدير فقال والحديث محمول على الخروج عن شهوة لان اللام للعهد الذهني اي الما المعهود والذي به عهدهم هو الخارج عن شهوة كيف وربما ياتي على اكثر الناس جميع عمره ولا يرى هذا الما مجردا عنها على ان كون المني يكون عن غير شهوة ممنوع فان عايشة اخذت في تفسيرها اياه الشهوة على ما روى ابن المنذر ان المني هو الما الاعظم الذي منه الشهوة وفيه الغسل وكذا عن قتادة وعكرمة فلا يتصور مني الا من خروجه عن شهوة والا يفسد الضابط ثم اتفق اصحاب المذهب انه لا يجب الغسل اذا انفصل عن مقره من الصلب بشهوة الا اذا خرج على راس الذكر وانما الخلاف في انه هل يشترط مقارنة الشهوة الخروج فعند ابي يوسف نعم وعندهما لا وقد اشار الى اختيار قولهما بقوله عند انفصاله اي فرض الغسل عند خروج مني موصوف بالدفق والشهوة عند الانفصال عن محله عندهما وجه قول ابي يوسف ان وجوب الغسل متعلق بانفصال المني وخروجه وقد شرطت الشهوة عند انفصاله فيشترط عند خروجه ولهما ان الجنابة قضاء الشهوة بالانزال فاذا وجد مع الانفصال صدق اسمها وكان مقتضى هذا ثبوت حكم وان لم يخرج لكن لا خلاف في عدم ثبوت الحكم الا بالخروج فيثبت بذلك الانفصال من وجه وهو اقوى مما بقي والاحتياط واجب وهو العمل بالاقوى من وجهين فوجب واورد في النهاية الريح الخارجة من المفضاة لانها ان خرجت من القبل لا يجب الوضو وان خرجت من الدبر وجب فينبغي ترجيح جانب الوضو احتياطا كما قالوا هنا واجيب بان الشك هناك جا من الاصل فتعارض الدليل الموجب وغير الموجب لتساويهما في القوة فتساقطا فعملنا بالاصل الثابت بيقين وهو الطهارة اما هنا جا دليل عدم الوجوب من الوصف وهو الدفق ودليل الوجوب من الاصل وهو نفس وجود المانع الشهوة فكان في ايجاب الاغتسال ترجيح لجانب الاصل على جانب الوصف وهو صحيح لان دليل الوجوب قد سبق هنا وهو مزايلة المني عن مكانه على سبيل الشهوة وخروجه من العضو لا على سبيل الدفق بقا ذلك والسبق من اسباب الترجيح فترجح جانب الوجوب لذلك واما هناك فاقترن الدليلان على سبيل المدافعة فلا يثبت الحكم الحادث لتدافعهما بل يبقى ما كان على ما كان وفي المصفى وثمرة الاختلاف تظهر في ثلاثة فصول احدها ان من احتلم فامسك ذكره حتى سكنت شهوته ثم خرج المني يجب الغسل عندهما خلافا له والثاني اذا نظر الى امراة بشهوة فزال المني عن مكانه بشهوة فامسك ذكره حتى انكسرت شهوته ثم سال بعد ذلك لا عن دفق فعلى هذا الخلاف والثالث ان المجامع اذا اغتسل قبل ان يبول وينام ثم سال منه بقية المني من غير شهوة يعيد الاغتسال عندهما خلافا له فلو خرج بقية المني بعد البول او النوم او المشي لا يجب الغسل اجماعا لانه مذي وليس بمني لان البول والنوم يقطع مادة الشهوة انتهى وفي فتح القدير وكذا لا يعيد الصلاة التي صلاها بعد الغسل الاول قبل خروج ما تاخر من المني اتفاقا وقيد المشي الكثير في المجتبى واطلقه كثير

والتقييد اوجه لان الخطوة والخطوتين لا يكون منها ذلك كما لا يخفى وفي المستصفى بخلاف المراة لعني تعيد تلك الصلاة اذا كانت كونه
اذا اغتسلت ثانيا بخروج بقيته منها وفيه نظر ظاهر والذي يظهر انها كالرجل وفي المستصفى يعمل بقول ابي يوسف اذا كان في
بيت انسان واحتلم مثلا ويستحي من اهل البيت او خاف ان يقع في قلوبهم ريبة بان طاف حول اهل بيتهم انتهى وفي السراج
الوهاج والفتوى على قول ابي يوسف في الضيف وعلى قولهما في غيره انتهى ولو خرج مني بعد البول وذكره منتشر وجب الغسل كذا
في فتاوى قاضي خان وغيره ومحله انه وجد الشهوة يدل عليه ما تعليله في التجنيس بان في حالة الانتشار وجد الخروج
والانفصال جميعا على وجه الدفق والشهوة وهذا يفيد اطلاق ما قدمنا من ان المني الخارج بعد البول لا يوجب الغسل اجماعا
بل وعلى الخلاف المتقدم مستيقظ بثوبه او فخذه بللا ولم يتذكر احتلاما وشك في انه مذي او مني يجب عندهما لاحتمال
انفصاله عن شهوة ثم نسي ورق هو بالهوا خلافا له وفيه نظر فان هذا الاحتمال ثابت في الخروج كذلك كما هو ثابت في
الانفصال فالحق انها ليست بناء على الخلاف بل هو يقول لا يثبت وجوب الغسل بالشك في وجود الموجب وهما احتياطا لقيام ذلك
الاحتمال وقيل ما على ما لو تذكر الاحتلام ورأى ما رقيقا حيث يجب اتفاقا حملا للرقة على ما ذكرنا وقوله ايسر واخذ به
خلف بن ايوب وابو الليث كذا في فتح القدير واعلم ان هذه المسئلة على اثني عشر وجها لانه اما ان يتيقن انه مني او مذي او
ودي او شك في الاول والثاني او في الاول والثالث وكل من هذه الستة اما ان يكون مع تذكر الاحتلام او لا فيجب الغسل اتفاقا
فيما اذا تيقن انه مني تذكر الاحتلام او لا وفيما اذا تيقن انه مذي وتذكر الاحتلام او شك انه مني او مذي او شك انه ودي او
مذي او ودي وتذكر الاحتلام في الكل ولا يجب الغسل اتفاقا فيما اذا تيقن انه ودي تذكر الاحتلام او لا او شك انه مذي او ودي
ولم يتذكر الاحتلام ويجب الغسل عندهما لا عند ابي يوسف فيما اذا شك انه مني او مذي او مني او ودي او تيقن انه مذي
ولم يتذكر الاحتلام فيهما وهذا التقسيم ولواحقه فيما رأيت لكنه مقتضى عباراتهم لكن قال في فتح القدير التيقن متعذر مع النوم
وفي الخلاصة ولسنا نوجب الغسل بالمذي لكن المني يرق بطالة المدة فصير صورته صورة المذي لا حقيقة المذي انتهى وهذا
كله في النائم اذا استيقظ فوجد بللا اما اذا غشي عليه فافاق فوجده مذيا او كان سكران فافاق فوجد مذيا لا غسل عليه اتفاقا
كذا في الخلاصة وغيرها والفرق ان المني والمذي لا بد له من سبب وقد ظهر في النوم تذكرا ولا لان النوم مظنة الاحتلام
فيحال عليه ثم يحتمل انه مني رق بالهوى او للغذا فاعتبرناه منيا احتياطا ولا كذلك السكران والمغشي عليه لانه لم يظهر فيهما
هذا السبب ولو وجد الزوجان بينهما ماء دون تذكر ولا مميز بان لم يظهر غلظه ورقته ولا بياضه وصفرته يجب عليهما الغسل
صححه في الظهيرية ولم يذكروا القيد فقالوا يجب عليهما وقيل اذا كان غليظا ابيض فعليه او رقيقا اصفر فعليها
فيقيد وبه يصور ثم نقل الخلاف والذي يظهر تقييد الوجوب عليهما بما ذكرنا فلا خلاف اذا كذا في فتح القدير وينبغي
ان يقيد ايضا بما اذا لم يظهر كونه وقع طولا او عرضا فان بعضهم قال ان وقع طولا فمن الرجل وان وقع عرضا فمن المراة وقيل
لضعف هذا النوع من التمييز عنده اعرض عنه وليس ببعيد فيما يظهر والقياس ان لا يجب الغسل على واحد منهما للوقوع
الشك واذا لم يجب عليهما لا يجوز لهما ان تقتدي به والوجه فيه ظاهر ولا يخفى ان هذا كله فيما اذا لم يكن الفراش قد نام
عليه غيرهما قبلهما واما اذا كان قد نام عليه غيرهما وكان المني المرئي يابسا فالظاهر انه لا يجب الغسل على احد منهما ولو
احتلمت المراة ولم يخرج الما الى ظاهر فرجها فالخارج شرط لوجوب الغسل عليها وعليه الفتوى كذا في معراج الدراية والذي
حرر في فتح القدير وقال انه الحق الاتفاق على تعلق وجوب الغسل بوجود المني في احتلامها والقائل بوجوبه في هذه الخلافية
انما يوجبه على وجوده وان لم ترى فان المراد بعدم الخروج في قولهم ولم يخرج منها الى ظاهر فرجها فعلى هذا الاوجه وجوب الغسل في
الخلافية والمراد بالرؤية في جواب النبي صلى الله عليه وسلم ام سليم لما سالته هل على المراة من غسل اذا هي احتلمت فقال نعم
اذا رات الما العلم مطلقا فانه لو تيقنت الانزال بان استيقظت في فور الاحتلام فاحست بيدها البلل ثم نامت فاستيقظت
حتى جف فلم تر بعينها شيا لا يسع القول بان لا غسل عليها الا اذا ظهر الحبل لانها لا تحبل الا اذا كانت مع انه لا روية بصر بل روية
علم ورأى يستعمل حقيقة في علم باتفاق اهل اللغة قال رأيت الله اكبر كل شيء انتهى ولو جومعت فيما دون الفرج فسال الما الى
فرجها او جومعت البكر لا غسل عليها الا اذا ظهر الحبل لانها لا تحبل الا اذا انزلت وتعيد ما صلت ان لم تكن اغتسلت

وان لم يكن ذكره منتشرا لا يجب الغسل

كذا لك

اغتسلت لانه ظهر انها صلت بلا طهارة ولو جومعت فاغتسلت ثم خرج منها مني الرجل لا غسل عليها ولو قالت معي جني ياتيني في
النوم مرارا واجد ما اجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها وفي فتح القدير ولا يخفى انه مقيد بما اذا لم تر الما فان راته صريحا وجب
كانه احتلام وقد يقال ينبغي وجوب الغسل من غير انزال بوجود الايلاج لانها تعرف انه يجامعها كما لا يخفى فلا يظهر هذا الاشتراط
الا اذا لم يظهر لها في صورة ادمي وفي فتاوى قاضي خان اذا استيقظ فوجد بللا في احليله وشك في انه مني او مذي فعليه
الغسل الا اذا كان ذكره منتشرا قبل النوم فلا يلزمه الغسل الا ان يكون اكبر رايه انه مني فيلزمه الغسل وهذه المسئلة
يكثر وقوعها والناس عنها غافلون وهذا يفيد الخلاف المتقدم بين ابي يوسف وصاحبيه بما اذا لم يكن ذكره منتشرا ثم ان
ابا حنيفة في هذه المسئلة ومسئلة المباشرة الفاحشة ومسئلة الفار المتقدمة اخذ بالاحتياط وابا يوسف وافقه في الاحتياط
في مسئلة المباشرة الفاحشة لوجود فعل هو سبب خروج المذي وخالفه في الفصلين الاخيرين لانعدام الفعل منه ومحمد
وافقه في الاحتياط في مسئلة النائم لانه غافل عن نفسه فكان موضع الاحتياط بخلاف الفصلين الاخيرين فان المباشر ليس
بغافل عن نفسه فيحس بما يخرج منه كذا في المبسوط وفي المحيط ولو ان رجلا عزبا به فرط شهوة له ان يستمني بعلاج لتسكن تسكن
شهوته ولا يكون ماجورا عليه ليت بحوا راسا براس هكذا روي عن ابي حنيفة وفي الخلاصة معزيا الى الاصل المراهق لا يجب
عليه الغسل لكن يمنع من الصلاة حتى يغتسل وكذا لو اراد الصلاة بدون الوضوء وكذا المراهقة انتهى وفي القنية لو انزل الصبي
مع الدفق فكان سبب بلوغه فالظاهر انه لا يلزمه الغسل انتهى ولكن بعض المتاخرين ولا يخفى ان على هذا لا بد من توجيه
المتون ولم يذكر توجيهها وقد يقال ان غير المكلف مخصوص من اطلاق عباراتهم فقولهم وموجبه انزال المني معناه انزال المني
موجب الغسل على المكلف لا غير وسيأتي خلاف هذا في آخر بحث الغسل ان شاء الله تعالى واعلم انه كما ينتقض الوضوء بنزول
البول الى القلفة يجب الغسل بوصول المني اليها ذكره في البدائع وتواري حشفة في قبل او دبر عليهما اي وفرض
الغسل عند غيبوبة ما فوق الختان وكذلك غيبوبة مقدار الحشفة من مقطوعها في قبل امراة يجامع مثلها او دبر على الفاعل
والمفعول به وان لم ينزل والتعبير بغيبوبة الحشفة اولى من التعبير بالتقاء الختانين لشموله الايلاج في الدبر ولان
الثابت في الفرج محاذاتهما لا التقاؤهما لان ختان الرجل هو موضع القطع وهو ما دون حرزة الحشفة وختان المراة موضع
قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكر هو مخرج المني والولد والحيض وفوق مخرج الذكر مخرج
البول كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في الختان فحصل ان ختان المراة مستقل تحت مخرج البول وتحت
مخرج البول مدخل الذكر فاذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها ولكن يقال للموضع ختان المراة الخاص
تذكر الختانين بطريق التغليب قيده بالتواري لان مطلق الالتقاء لا يوجب الغسل ولكن ينقض الوضوء على الخلاف
المتقدم وقيدنا بقوله في قبل امراة لان التواري في فرج البهيمة لا يوجب الغسل الا بالانزال وقيدنا بكونها يجامع مثلها
لان التواري في الميتة والصغيرة لا يوجب الغسل الا بالانزال وقد تقدم الدليل من السنة والاجماع على وجوب الغسل بالايلاج
وان لم يكن معه انزال وعمومه يشمل الصغيرة والبهيمة والميتة وهو مذهب الشافعي لكن اصحابنا رضي الله عنهم منعوا ان لا انزال
لان وصف الجنابة متوقف على خروج المني ظاهرا او حكما عند كمال سببه مع خفاء وجه لقلته وتكسله في المجرى لضعف الدفق
لعدم بلوغ الشهوة منتهاها كما يجب المجامع في اثنا الجماع من اللذة المقاربة المزايلة فيجب حينئذ اقامة السبب مقامه
وهذا علة كون الايلاج في الدبر وعلى الملاط به اذ ربما يتلذذ فينزل ويخفي لما قلنا واخرجوا ما ذكرنا لكن يستلزم تخصيص
النص المعنى ابتدا كذا في فتح القدير وحاصله ان الموجب انزال المني حقيقة او تقديرا عند كمال سببه وفي ما ذكرناه لم
يوجد حقيقة ولا تقديرا لنقصان سببه لكن هذا يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتدا والعام لا يخص بالمعنى ابتداء
عندنا فيحتاج ائمتنا الى الجواب عن هذا ويحتاجوا ايضا الى الجواب عن ما ذكره النووي في شرح المهذب بانه ينتقض
بوطي العجوز الشوها المتناهية في القبح العميا البرصا المقطوعة الاطراف فانه يوجب الغسل بالاتفاق مع انه لا يقصد
لذة في العادة ولم اجد عن هذين الايرادين جوابا وقد ظهر لي في الجواب عن الاول ان هذا ليس تخصيصا للنص بالمعنى ابتدا
وبيانه يحتاج الى مزيد كشف فاقول وبالله التوفيق انه قد ورد حديثان ظاهرهما التعارض الاول الما من الما وتنقضا

ان الغسل لا يجب بالتقاء الختانين من غير انزال فان الماء اسم جنس محلى باللام الاستغراق فمعناه جميع الاغتسال من المني فيما يتعلق بعين الماء لا مطلقا لوجوبه بالحيض والنفاس والثاني حديث اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وان لم ينزل ويقتضاه عموم وجوب الغسل بتغيب الحشفة من غير انزال فيشمل الصغيرة والبهيمة والميتة ويعارض الاول واذا امكن العمل بهما وجب فقال علماؤنا ان الموجب للغسل هو انزال المني كما افاده الحديث الاول لكن المني تارة يوجد حقيقة وتارة يوجد حكما عند كمال سببه وهو تغيب الحشفة في محل يشتهى عادة مع خفاء خروجه ولو كان في الدبر لكمال السببية فيه لانه سبب لخروج المني غالبا كالايلاج في القبل لاشتراكهما لينا وحرارة وشهوة حتى ان الفسقة الملوطة رجحوا قضاء الشهوة من الدبر على قضائها من القبل وهو خبر اعن قوم لوط لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد وفي الصغيرة ونحوها لم يكن الايلاج سببا كاملا لانزال المني لعدم الداعية اليه فلم يوجد انزال المني حقيقة ولا تقديرا فلو قلنا بالوجوب من غير انزال لكان فيه ترك العمل بالحديث الاول وهو لا يجوز فكان هذا منا قولا بموجب العلة لا تخصيصا للنص بالقياس ابتداء واما الجواب عن الثاني فلا نسلم ان المحل لا يشتهى ولئن سلم فاجتماع هذه الاوصاف لسبعة في امراة نادر ولا اعتبار به هنا وقد ذكر في المبتغى خلافا فيمن غابت الحشفة في فرجه فقال وقيل لا غسل عليه كالبهيمة والمراد بالفرج الدبر ونقله في فتح القدير ولم يتعقبه وقد يقال انه غير صحيح فقد قال في غاية البيان واتفقوا على وجوب الغسل من الايلاج في الدبر على الفاعل والمفعول به انتهى وجعل الدبر كالبهيمة بعيد جدا كما لا يخفى وفي فتح القدير انه في ادخال الاصبع الدبر خلافا في ايجاب الغسل فليعلم ذلك انتهى وقد اخذ من التجنيس ولفظه رجل ادخل اصبعه في دبره وهو صائم اختلفوا في وجوب الغسل والقضاء والمختار انه لا يجب الغسل ولا القضاء لان الاصبع ليس آلة للجماع فصار بمنزلة الخشبة ذكره في الصوم وكون انزال المني هو الموجب اما حقيقة او تقديرا هو الذي ذكره مشايخنا في اصولهم في بحث المفاهيم قاطعين النظر عن كون الماء من الماء منسوخا كما لا يخفى وجواب اخر انه يجب تخصيص النص العام بالمعنى ابتداء عند جمهور الفقهاء منهم الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند لان موجبه عندهم ليس بقطعي واكثر اصحابنا يمنعونه لكونه عندهم قطعيا والقياس ظني اما اذا كان العام ظنيا جاز تخصيصه بالقياس ابتداء وما نحن فيه من هذا القبيل لانه ظني الثبوت وان كان قطعي الدلالة وقد حكي في السراج الوهاج خلافا في وطء الصغيرة التي لا تشتهى فمنهم من قال يجب مطلقا ومنهم من قال لا يجب مطلقا والصحيح انه اذا امكن الايلاج في محل الجماع من الصغيرة ولم يفضها فهي ممن تجامع فيجب الغسل وعزاه للاسبيجابي في الايضاح وقد يقال ان بقاء البكارة دليل على عدم الايلاج فلا يجب الغسل كما اختاره في النهاية معزيا الى المحيط ولو لف على ذكره خرقة وادخل ولم ينزل قال بعضهم يجب الغسل لانه يسمى مولجا وقال بعضهم لا يجب والاصح ان كانت الخرقة رقيقة بحيث يجد حرارة الفرج واللذة وجب الغسل والا فلا والاحوط وجوب الغسل في الوجهين وان اولج الخنثى المشكل ذكره في فرج امراة او دبرها فلا غسل عليهما لجواز ان يكون امراة وهذا الذكر منها زائد فيصير كمن اولج اصبعه وكذا في دبر رجل وفرج خنثى لجواز ان يكونا رجلين والفرجان زائدان منهما وكذا في فرج خنثى مثله لجواز ان يكون الخنثى المولج فيه رجلا والفرج زائد منه وان اولج رجل في فرج خنثى مشكل لم يجب الغسل عليه لجواز ان يكون الخنثى رجلا والفرج منه بمنزلة الجرح وهذا كله اذا كان من غير انزال اما اذا انزل وجب الغسل بالانزال كذا في السراج الوهاج وهذا لا يرد على المصنف لان كلامه في حشفة وقبل محققين والله اعلم بالصواب **قوله** وحيض ونفاس اي وفرض الغسل عند حيض ونفاس وقد اختلف راي المصنف في كتبه هل الموجب الحيض او انقطاعه فاختار في المستصفى ان الموجب رؤية الدم او خروجه وعلل بان الدم اذا حصل نقض الطهارة الكبرى ولم يجب الغسل مع سيلان الدم لانه ينافيه فاذا انقطع امكن الغسل فوجب لاجل ذلك الحدث السابق فاما الانقطاع فهو طهارة فلا توجب الطهارة واختار في الكافي ان الموجب انقطاع الدم لا خروجه لان عنده لا يجب وانما يجب عند الانقطاع ونقل نظيره في المستصفى عن استاذه وعلل له بان الخروج منه مستلزم للحيض فقد وجد الاتصال بينهما فصحت الاستعارة وفي غاية البيان والله وهذا من عجائب الدنيا لانه اذا كان الخروج ملزوما والحيض لازما يلزم ان يوجد الحيض عند وجود الخروج لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم فوجود الحيض عند

عند وجوده بحال من ما انتهى اقول ليس هذا الا من العجب وما العجب الا فهم الكلام على وجه يتوجه عليه الاعتراض فلو فهم ان الخروج من الحيض مستلزم لعدم الحيض لا لنفس الحيض لاستغنى عن هذا الاعتراض واستبعد الزيلعي كون الانقطاع سببا لانه ليس فيه الا الطهارة ومن المحال ان توجب الطهارة الطهارة وانما يوجبها النجاسة ويدفع هذا الاستبعاد بان الانقطاع نفسه ليس بطهر انما الطهر الحالة المستمرة عقيبه ولو سلم فلما كان الانقطاع لا بد منه في وجوب الغسل اذ لا فائدة في الغسل بدونه نسبت السببية اليه وان كان السبب في الحقيقة خروج الدم فالحاصل انهم اختلفوا هل الغسل يجب بخروج الدم بشرط الانقطاع او يجب بنفس الانقطاع ورجح بعضهم الثاني بان الحيض اسم لدم مخصوص والجوهر لا يكون سببا للمعنى والحق غير القولين بل انما يجب بوجوب الصلاة كما قدمنا في الوضوء والغسل وقد نقل الشيخ سراج الدين الهندي الاجماع على انه لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلاة او ارادة ما لا يحل الا به فحينئذ لا فائدة لهذا الخلاف من جهة الاثم فانهم اتفقوا على عدم الاثم قبل وجوب الصلاة فظهر بهذا ضعف ما نقله في السراج الوهاج من انه جعل فائدة الخلاف تظهر فيما اذا انقطع الدم بعد طلوع الشمس واخرت الغسل الى وقت الظهر فعند الكرخي وعامة العراقيين تاثم وعند البخاريين لا تاثم وعلى هذا الخلاف وجوب الوضوء فعند العراقيين يجب الوضوء للحدث وعند البخاريين للصلاة انتهى وقد يقال ان فائدته تظهر في التعاليق كان يقول ان وجب عليك غسل فانت طالق وقد ظهر لي فائدة اخرى وهو ما اذا استشهدت قبل انقطاع الدم فمن قال السبب نفس الحيض قال لانها تغسل لان الشهادة لا ترفع ما وجب قبل الموت كالجنابة ومن قال ان السبب انقطاعه قال لا تغسل لعدم وجوب الغسل قبل الموت وقد صحح في الهداية من باب الشهيد انها تغسل فكان صحيحا لكون السبب الحيض كما لا يخفى واما دليل وجوب الغسل من الحيض والنفاس فالاجماع نقله صاحب البدائع من ائمتنا والنووي في شرح المهذب عن ابن المنذر وابن جرير الطبري واستدل بعضهم للحيض بقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن ووجه الدلالة انه يلزمها تمكين الزوج من الوطء ولا يجوز ذلك الا بالغسل وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا ثبت هذا فيما دون العشرة ثبت في العشرة بدلالة النص لان وجوب الاغتسال لاجل خروج الدم وقد وجد في العشرة فان قيل انما وجب الاغتسال فيما دون العشرة لتتاكد به صفة الطهارة عن الحيض وزوال الاذى ليثبت الحل للزوج ولهذا يثبت الحل بمضي وقت صلاة عليها وان لم تغتسل لوجود التاكيد بمصير الصلاة دينا عليها وفي العشرة قد تاكد صفة الطهارة بنفس الانقطاع لانعدام المعنى الموجب فلا يمكن الالحاق بطريق الدلالة كما لا يمكن اثبات الحد باللواطة بمعنى الحرمة لانعدام المعنى الموجب للحد بعد الحرمة وهو كثرة الوقوع قلنا ليس كذلك بل المعنى الموجب موجودة لانه اما الحدث او ارادة الصلاة على الخلاف وكلاهما ثابت هنا فاما الفرق الذي يدعيه فانما يثبت اذا كان وجوب الغسل لثبوت الحل وليس كذلك الا ترى انها لو لم تكن ذات زوج وجب عليها الاغتسال مع انعدام المعنى الذي يدعيه ولكنه وان وجب بسبب اخر جعل غاية للحرمة فيما دون العشرة فان الحيض به ينتهي فتنتهي الحرمة المبنية عليه فعرفنا بعبارة النص في قراءة التشديد حرمان القربان ممتدا الى الاغتسال فيما دون العشرة وباشارته وجوب الاغتسال وبدلالته وجوبه في العشرة كذا في معراج الدراية معزيا الى شيخه العلامة ويدل عليه ايضا حديث فاطمة بنت ابي حبيش ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي رواه البخاري ومسلم عن عائشة وفي بعض الروايات فاغسلي عنك الدم وصلي وفي البدائع ولا نص في النفاس وانما عرف بالاجماع ثم اجماعهم يجوز ان يكون على خبر في الباب لكنهم تركوا نقله اكتفاء بالاجماع ويجوز ان يكون بالقياس على دم الحيض لكون كل منهما خارجا من الرحم انتهى والمذكور في الاصول ان الاجماع في كل حادثة لا يتوقف على نص على الاصح وفي الكافي للحاكم الشهيد واذا اجنبت المراة ثم ادركها الحيض فان شاءت اغتسلت وان شاءت اخرت حتى تطهر وعند مالك عليها ان تغتسل بناء على اصله ان الحائض لها ان تقرا القران فيفيد اغتسالها من الجنابة هذه الفائدة **قوله** لا مذي وودي واحتلام بلا بلل بالجر عطف على مني اي لا يفترض الغسل عند هذه الاشياء اما المذي ففيه ثلاث لغات المذي باسكان الذال وتخفيف الياء والمذي بكسر الذال وتشديد الياء وهاتان مشهورتان قال الازهري وغيره التخفيف افصح واكثر والثالثة المذي بكسر الذال واسكان الياء حكاها ابو عمر الزاهد في شرح الفصيح عن ابن الاعرابي ويقال مذى بالتخفيف وامذى ومذى بالتشديد والاول افصح وهو ماء ابيض رقيق يخرج عند شهوة لا

بشهوة ولا دفق ويعقبه فتور وربما لا يحس بخروجه وهو اغلب في النساء من الرجال وفي بعض الشروح انما يخرج من المراة عند الشهوة يسمى القذ بمفتوحتين والودي باسكان الدال المهملة وتخفيف الياء ولا يجوز عند جمهور اهل اللغة غير هذا وحكى الجوهري في الصحاح عن الاموي انه قال بتشديد الياء وحكى صاحب مطالع الانوار لغية انه بالذال المعجمة وهذان شاذان يقال ودي بتخفيف الدال واودي وودي بالتشديد والاول افصح وهو ما ابيض كدر ثخين يشبه المني في الثخانة ويخالفه في الكدورة ولا رائحة له ويخرج عقب البول اذا كانت الطبيعة مستمسكة وعند حمل شي ثقيل ويخرج قطرة او قطرتين ونحوهما واجمع العلماء على انه لا يجب الغسل بخروج المذي والودي كذا في شرح المهذب واذا لم يجب بهما الغسل وجب بهما الوضوء وفي المذي حديث علي المشهور الصحيح الثابت في البخاري ومسلم وغيرهما فان قيل ما فائدة ايجاب الوضوء بالودي وقد وجب بالبول السابق عليه قلنا عن ذلك اجوبة احدها فائدته في من به سلس البول فان الودي ينقض وضوءه دون البول ثانيهما فيمن توضأ عقب البول قبل خروج الودي ثم خرج الودي فيجب به الوضوء ثالثها ايجاب الوضوء لو تصور الانتقاض به كما فرع ابو حنيفة مسائل المزارعة لو كان يقول بجوازها كذا في العناية وفيه ضعف ورابعها قيل الودي ما يخرج بعد الاغتسال من الجماع وبعد البول وهو شي لزج كذا فسر في الخزانة والتبيين فالاشكال انما يرد على من اقتصر في تفسيره على ما يخرج بعد البول خامسها ان وجوب الوضوء بالبول لا ينافي الوجوب بالودي بعده ويقع الوضوء منهما حتى لو حلف لا يتوضأ من رعاف فرعف ثم بال او عكسه فتوضأ فالوضوء منهما فيحنث وكذا لو حلفت لا تغتسل من جنابة او حيض فجامعها زوجها وحاضت فاغتسلت فهو منهما وتحنث وهذا ظاهر الرواية وقال الجرجاني الطهارة من الاول دون الثاني مطلقا وقال البلخي ان اتحد الجنس كان بال ثم رعف فالوضوء منهما ذكره في الذخيرة وقد رجح المحقق في فتح القدير تبعا للامدي قول الجرجاني لان الناقض يثبت الحدث ثم يجب ازالته عند وجوب شروطه وهو امر واحد لا تعدد في اسبابه فالثابت بكل سبب هو الثابت بالاخر اذ لا دليل يوجب خلاف ذلك فالحدث الناقض الاول لما اثبت الحدث لم يعمل الثاني شيئا لاستحالة تحصيل الحاصل نعم لو وقعت الاسباب دفعة اضيف ثبوته الى كلها ولا ينفي ذلك كون كل علة مستقلة لان معنى الاستقلال كون الوصف بحيث لو انفرد اثره وهذه الحيثية ثابتة لكل في حال الاجماع وهذا امر معقول يجب قبوله والحق احق ان يتبع ويجب حمله على الحكم بتعدد الحكم هنا ولا يستلزم ان يقال به في كل موضع لانه يرفع وقوع تعدد العلل بحكم واحد وهم في الاصول يثبتونه واما الاحتلام فهو افتعال من الحلم بضم الحاء واسكان اللام وهو ما يراه النائم من المنامات يقال حلم في منامه بفتح الحاء واللام واحتلم وحلمت بكذا هذا اصله ثم جعل اسما لكثرة الاستعمال وحكمه عدم وجوب الغسل اذا لم ينزل لما روي في البخاري ومسلم عن ام سلمة رضي الله عنها قالت جاءت ام سليم امراة ابي طلحة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان الله لا يستحي من الحق هل على المراة من غسل اذا هي احتلمت قال نعم اذا رات الماء ونقل النووي في شرح المهذب عن ابن المنذر الاجماع عليه واما ما استدل به في بعض الشروح من حديث عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يجد البلل ولا يذكر الاحتلام قال يغتسل وعن الرجل يرى انه احتلم ولا يجد البلل قال لا غسل عليه فهو وان كان مشهورا رواه الدارمي وابو داود والترمذي وغيرهم لكنه من رواية عبد الله بن عمر العمري وهو ضعيف عند اهل العلم لا يحتج بروايته ويغني عنه حديث ام سليم المتقدم فانه يدل على جميع ما يدل عليه هكذا في شرح المهذب ولا يقال ان الاستدلال بحديث ام سليم صحيح على مذهب من يقول بمفهوم الشرط وانتم لا تقولون به لانا نقول ان الحكم معلق بالشرط فاذا عدم الشرط انعدم الحكم بالعدم الاصلي لا بان عدم الشرط اثر في عدم الحكم كما تقدم قوله وسن للجمعة والعيدين والاحرام وعرفة اي وسن الغسل لاجل هذه الاشياء اما الجمعة فلما روى الترمذي وابو داود والنسائي واحمد في مسنده والبيهقي في سننه وابن ابي شيبة في مصنفه وابن عبد البر في التمهيد عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل قال الترمذي حديث حسن صحيح اي بالسنة اخذ ونعمت هذه الخصلة وقيل فبالرخصة اخذ ونعمت الخصلة هذه والاول اولى لانه قال وان اغتسل فالغسل افضل فتبين ان الوضوء سنة لا رخصة كذا في الطلبة والضمير في بها يعود الى غير المذكور وهو جائز اذا كان مشهورا وهذا مذهب جمهور العلماء وفقهاء الامصار وهو المعروف من مذهب مالك واصحابه وما وقع في الهداية من انه واجب عند مالك فقال بعض الشارحين انه غير صحيح فانه لم يقل احد بالوجوب الا اهل الظاهر

الظاهر وتمسكوا بما رواه البخاري ومسلم من حديث عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء منكم الجمعة فليغتسل والامر للوجوب وروى مسلم والبخاري من حديث الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال غسل يوم الجمعة واجب على كل مسلم وقد قال الجمهور عنه بثلاثة اجوبة احدها ان الوجوب قد كان نسخ ودفع بان الناسخ وان صححه الترمذي لا يقوى قوة حديث الوجوب وليس فيه تاريخ ايضا فعند التعارض يقدم الموجب ثانيها انه من قد قيل انها الحكم بانها علة كما يفيد ما اخرج ابو داود عن عكرمة ان ناسا من اهل العراق جاؤوا فقالوا يا ابن عباس اترى الغسل يوم الجمعة واجبا فقال لا ولكنه طهور وخير لمن اغتسل ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب وساخبركم كيف بدء الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم وكان مسجدهم ضيقا مقارب السقف انما هو عريش فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم حار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح حتى اذى بعضهم بعضا فلما وجد عليه السلام تلك الرياح قال يا ايها الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا وليمس احدكم امثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق وثالثها ان المراد بالامر الندب وبالوجوب الثبوت شرعا على وجه الندب كانه قال واجب في الاخلاق الكريمة وحسن السنة بقرينة متصلة ومنفصلة اما المتصلة فهي انه قرنه بما ليس واجبا اتفاقا كما رواه مسلم من حديث الخدري انه عليه السلام قال غسل الجمعة على كل محتلم والسواك والطيب ما يقدر عليه ومعلوم ان السواك والطيب ليسا بواجبين فكذلك الغسل واما قول ابي هريرة كغسل الجنابة فانما اراد التشبيه في الهيئة والكيفية لا في كونه فرضا بدليل ما رواه الترمذي عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من توضأ فاحسن الوضوء ثم اتى الجمعة فدنا واستمع وانصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة ايام ومن مس الحصى فقد لغا وهذا نص في الاكتفاء بالوضوء واما القرينة المنفصلة فهي قوله ومن اغتسل فالغسل افضل واما كون الغسل سنة في العيدين وعرفة فبما رواه ابن ماجه في سننه عن الفاكه بن سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل يوم الفطر ويوم النحر ويوم عرفة ورواه الطبراني في معجمه والبزار في مسنده وزاد فيه يوم الجمعة ورواه احمد في مسنده ايضا وروى ابن ماجه عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل يوم العيدين واما كونه سنة للاحرام فلما اخرجه الترمذي في الحج وحسنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه زيد بن ثابت انه راى النبي صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وذهب بعض مشايخنا الى ان هذه الاغتسالات الاربعة مستحبة اخذا من قول محمد في الاصل ان غسل الجمعة حسن قال في فتح القدير وهو النظر لانا ان قلنا بان الوجوب انتسخ لا يبقى حكم اخر بخصوصه الا بدليل والدليل المذكور يفيد الاستحباب اذ لا سنة دون مواظبته صلى الله عليه وسلم وليس في ذلك لازم الندب ثم لقاس عليه باقي الاغتسال وانما يتعدى الى الفرع حكم الاصل وهو الاستحباب واما ما رواه ابن ماجه في العيدين وعرفة من حديثي الفاكه وابن عباس المتقدم ذكرهما فضعيفان قاله النووي وغيره واما ما رواه الترمذي في الاهلال فواقعة حال لا تستلزم المواظبة فاللازم الاستحباب الا ان يقال هلا لها استوجب فيعم لفظا كل اهلال صدر منه فيثبت سنية هذا الغسل انتهى لكن قال تلميذه ابن امير حاج والذي يظهر اسناده غسل الجمعة لما عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل من اربع من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت ومن الحجامة رواه ابو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم وقال على شرط الشيخين وقال البيهقي رواته كلهم ثقات مع ما تقدم فان هذا الحديث ظاهر يفيد المواظبة وما تقدم يفيد جواز الترك من غير لوم وبهذا القدر تثبت السنة ثم اختلفوا فعند ابي يوسف الغسل في الجمعة والعيدين سنة للصلوة لا لليوم لانها افضل من الوقت وعند الحسن لليوم اظهارا للفضيلة هكذا في كثير من الكتب وفي بعض الكتب كما نقله في المعراج ذكر محمد مكان الحسن وقالوا الصحيح قول ابي يوسف خلافا لمحمد وفي من اغتسل بعد الصلاة قبل الغروب فعند ابي يوسف لا وعند الحسن نعم كذا ذكر الشارحون والمنقول في فتاوى قاضي خان في باب صلوة الجمعة انه لو اغتسل بعد الصلاة لا يعتبر بالاجماع وهو الاولى فيما يظهر لي لان سبب مشروعية هذا الغسل لاجل ازالة الاوساخ في بدن الانسان اللازم منها حصول الاذى عند الاجتماع وهذا المعنى لا يحصل بالغسل بعد الصلاة والحسن رحمه الله وان

كان يقول هو لليوم لا للصلاة لكن يشترط ان يتقدم على الصلاة ولا يضر تخلل الحدث بين الغسل والصلاة عنده وابي يوسف
يضر وفي الكافي للمصنف وخلاصة الفتاوى تظهر فائدة الخلاف فيما لو اغتسل قبل الصبح وصلى به الجمعة نال فضل
الغسل عند ابي يوسف وعند الحسن لا يكون متطهرا بطهارة الاغتسال الا ترى ان ابا يوسف لا يشترط الاغتسال في الصلاة
وانما يشترط ان يصليها بطهارة الاغتسال فكذا ينبغي ان يكون هنا متطهرا بطهارة في ساعة من اليوم عند الحسن لان يبتني
الغسل فيه انتهى ووافقه عليه في فتح القدير وقد يقال انما استشهد به بقوله الا ترى الى اخره لا يصلح للاستشهاد لان ما
سن الاغتسال لاجله عند الحسن وهو اليوم يمكن اتيان الغسل فيه فلو قيل باشتراطه امكن بخلاف ما سن الاغتسال لاجله عند
ابي يوسف وهو الصلاة لا يمكن اتيان الغسل فيها فافترقا لكن المنقول في فتاوى قاضي خان من باب صلاة الجمعة
انه اغتسل قبل الصبح وصلى بذلك الغسل كانت صلاة عند ابي الحسن وفي معراج الدراية لو اغتسل يوم الخميس وليلة الجمعة
استن بالسنة لحصول المقصود وهو قطع الرائحة انتهى ولم ينقل خلافا وينبغي ان لا تحصل السنة عند ابي يوسف لاشتراطه انه
لا يتخلل بين الغسل والصلاة حدث والغالب في مثل هذا القدر من الزمان حصول حدث بينهما ولا تحصل السنة ايضا
عند الحسن على ما في الكافي وغيره اما على ما في الكافي فظاهر واما على ما في غيره فلانه يشترط ان يكون متطهرا بطهارة
الاغتسال في اليوم لا قبله ولو اتفق يوم الجمعة ويوم العيد او عرفة وجامع ثم اغتسل ينوب عن الكل كذا في معراج
الدراية ثم في البدائع يجوز ان يكون غسل عرفة على هذا الاختلاف ايضا يعني انه يكون للوقوف او لليوم كما في الجمعة قال
ابن امير حاج والظاهر انه للوقوف وما اظن احدا ذهب الى استنانه ليوم عرفة من غير حضور عرفات وفي المنبع شرح المجمع فانه
قلت هل يأتي هذا الاختلاف في غسل العيد ايضا قلت يحتمل ذلك ولكني ما ظفرت به انتهى قلت والظاهر انه للصلاة ايضا
ويشهد له ما صح في موطأ مالك عن نافع ان عبد الله بن عمر كان يغتسل يوم الفطر قبل ان يغدو انتهى وعبارة المجمع اولى من عبارة
المصنف فانها صادقة بما اذا اغتسل خارجه لاجله ثم دخله قوله ووجب للميت اي الغسل فرض على المسلمين على الكفاية لاجل الميت
وهذا هو مراد المصنف من الوجوب كما صرح به في الوافي في الجنائز وفي فتح القدير انه بالاجماع الا ان يكون الميت خنثى مشكلا فانه
مختلف فيه قيل ييمم وقيل يغسل في ثيابه والاول اولى وسيأتي في الجنائز ان شاء الله تعالى دليله وهل يشترط لهذا الغسل النية
الظاهر انه يشترط لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه كذا في فتح القدير ولنا فيه
نظر نذكره ان شاء الله تعالى في الجنائز وما نقله مسكين من قوله وقيل غسل الميت سنة مؤكدة ففيه نظر بعد نقل الاجماع اللهم الا
ان يكون قولا غير معتد به فلا يقدح في انعقاد الاجماع قوله ولمن اسلم جنبا والا ندب اي افترض الغسل على من اسلم حال كونه
جنبا فاللام بمعنى على بقرينة قوله والا ندب اذ لو كانت اللام على حقيقتها لاستوتا الحالتان كما لا يخفى وعبارة اصله اولى
في احسن ولفظه وندب لمن اسلم ولم يكن جنبا والا لزم وقد اختلف المشايخ في الكافر اذا اسلم وهو جنب فقيل لا يجب لانهم
غير مخاطبين بالفروع ولم يوجد بعد الاسلام فلا يمكنه اداء المشروط بزوالها الا به فيفترض ولو حاضت الكافرة فطهرت
ثم اسلمت قال شمس الائمة لا غسل عليها بخلاف الجنب والفرق ان صفة الجنابة باقية بعد الاسلام فكانه اجنب بعده والانقطاع
في الحيض هو السبب ولم يتحقق بعد فكذا لو اسلمت حائضا ثم طهرت وجب عليها الغسل ولو بلغ الصبي بالاحتلام او هي
بالحيض قيل يجب عليها لا عليه فهذه اربعة فصول قال قاضي خان والاحوط وجوب الغسل في الفصول كلها انتهى وفي
فتح القدير ولا نعلم اختلافا في وجوب الوضوء للصلاة اذا اسلم محدثا ولا معنى للفرق بين هاتين فانه ان اعتبر حال
البلوغ او ان انعقاد اهلية للتكليف فهو كحال انعقاد العلة لا يجب عليها وان اعتبر اوان توجه الخطاب كما سنحققه في
بابه فوجب ان يتحد حكمه بالذي اسلم جنبا وجوابه ان السبب في الحيض الانقطاع وثبوته بعد البلوغ لتحقق البلوغ بابتداء
الحيض كيلا يثبت الانقطاع الا وهي بالغة انتهى وهذا الجواب بعد تسليمه يصح جوابا عن ما يرد على الفرق بين المرأة اذا
بلغت بالحيض والصبي اذا بلغ بالاحتلام والقائل ان يمنعه لما تقدم ان المختار ان السبب في وجوب الغسل على الحائض
ليس الحيض ولا انقطاعه وانما وجوب الصلاة فحينئذ لا فرق بينهما والجواب الصحيح ان الصحيح وجوب الاغتسال على الصبي
اذا بلغ بالاحتلام ذكره في معراج الدراية معزيا الى امالي قاضي خان واما ما يرد على الفرق بين المرأة الحائض اذا اسلمت

اسلمت بعد الانقطاع وبين المسلم اذا كان جنبا فلم يحصل الجواب عنه من المحقق فالاولى القول بالوجوب كما ذكره قاضي
خان فيهما والى هنا تمت انواع الاغتسال وهي فرض وسنة ومندوب فالفرض ستة انواع من انزال المني بشهوة وتواري حشفة
ولو كان كافرا ثم اسلم ومن انقطاع حيض او نفاس ولو كافرة ثم اسلمت والخامس غسل الميت والسادس الغسل عند اصابة
جميع بدنه نجاسة او بعضه وخفي مكانها وكثير من المشايخ قسموا انواعه الى فرض وواجب وسنة ومندوب وجعلوا
الواجب غسل الميت وغسل الكافر اذا اسلم جنبا ولا يخفى ما فيه فان هذا الذي سموه واجبا يفوت الجواز لفوته والمنقول
في باب الجنائز ان غسل الميت فرض فالاولى عدم اطلاق الواجب عليه لانه ربما يتوهم انه غير الفرض بناء على اصطلاحنا
المشهور والمندوب احد عشر كما تقدم والمندوب غسل الكافر اذا اسلم غير جنب ولدخول مكة والوقوف بمزدلفة ودخول
مدينة النبي صلى الله عليه وسلم وللمجنون اذا افاق وللصبي اذا بلغ بالسن ومن غسل الميت وللحجامة وفي ليلة الجلاف وليلة
القدر اذا رآها وللتائب من الذنب وللقادم من السفر ولمن يراد قتله وللمستحاضة اذا انقطع دمها في شرح منية
المصلي معزيا للمجتبى وفي شرح المهذب من الغسل المسنون غسل الكسوفين وغسل الاستسقاء ومنه ثلاثة اغسال لرمي الجمار
ومن المستحب الغسل لمن اراد حضور مجمع الناس ولم احد من ائمتنا فيما عندي والله الموفق للصواب قوله ويتوضأ بماء السماء
والعين والبحر يعني الطهارة جائزة بالماء كما صرح به القدوري وغيره والمشايخ تارة يطلقون الجواز بمعنى الحل وتارة
بمعنى الصحة وهي لازمة للاول من غير عكس والغالب ارادة الاول في الافعال والثاني في العقود والمراد هنا الاول
ومن قال بعموم المشترك استعمل الجواز هنا بالمعنيين والماء هو الجسم اللطيف السيال الذي به حياة كل نام واصله موه
بالتحريك وهو اصل مرفوض فيما اذا ابدل من الهاء بدلا لازما فان الهمزة فيه مبدلة عن الهاء في موضع اللام ويجمع على مياه
جمع كثرة وجمع قلة على امواه والعين لفظ مشترك بين الشمس والينبوع والذهب والدينار والمال والنقد والجاسوس
والمطر وولد البقر الوحشي وخيار الشيء والشيء والناس القليل وحرف من حروف المعجم وما عن يمين قبلة العراق وعين الجلد
وغير ذلك والمراد به هنا الينبوع بقرينة السياق والجار في قوله والبحر عطف على السماء اي وبماء البحر اشارة الى رد قول من قال
ان ماء البحر ليس بماء حتى حكي عن ابن عمر انه قال في ماء البحر التيمم احب الي منه كما نقله عنه في السراج الوهاج وقسم هذه المياه باعتبار
ما يشاهد عادة والا فالكل من السماء لقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض ومعلوم انها لا تنقسم
بل تقسم بقرينة الامتنان به فلو لم تدل على العموم لفات المطلوب والنكرة في الاثبات تفيد العموم بقرينة تدل عليه كما
في تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس واعلم ان الماء نوعان مطلق ومقيد فالمطلق هو ما يسبق الى الافهام بمطلق قولنا ماء ولم
يقم به خبث ولا معنى يمنع جواز الصلاة فخرج الماء المقيد والماء المتنجس والماء المستعمل والمطلق في الاصول هو المتعرض للذات
دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كالسماء والعين والبحر والاضافة فيه للتعريف بخلاف الماء المقيد فان القيد لازم
له لا يجوز اطلاق الماء عليه بدون القيد كماء الورد وقد اجمعوا على جواز الطهارة بماء السماء واستدلوا له بقوله تعالى وينزل
عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقد استدل جماعة بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وبالحديث الصحيح الذي رواه مالك في
الموطأ وابو داود والترمذي والنسائي وغيرهم عن ابي هريرة قال سأل سائل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضأنا به عطشنا افنتوضأ بماء البحر فقال صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه
الحل ميتته قال البخاري في غير صحيحه هو حديث صحيح وقال الترمذي حديث حسن صحيح واورد ان التمسك بالاية
والحديث لا يصح الا اذا كان الطهور بمعنى المطهر كما هو مذهب الشافعي ومالك واما اذا كان بمعنى الطاهر كما هو مذهبنا فلا
يمكن الاستدلال والدليل على انه بمعنى الطاهر قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا وصفه بانه طهور وان لم يكن هناك
ما يتطهر به وقال جرير عذاب الثنايا ريقهن طهور ومعناه طاهر واهل العربية على ان الطهر فعول من طهر وهو لازم والفعل
اذا لم يكن متعديا لم يكن المفعول منه متعديا كقولهم نؤوم من نام وضحوك من ضحك واذا كان متعديا فالفعول منه كذلك
كقولهم قتول من قتل وضروب من ضرب قلنا انما نستفيد هذه الصيغة التطهير من طريق المعنى وهو ان هذه الصيغة
للمبالغة وان في الشكور والغفور من المبالغة ما ليس في الغافر والشاكر فلا بد ان يكون في الطهور معنى زائد ليس في الطاهر

ولا يكون تلك المبالغة في طهارة الما الا باعتبار التطهير لان في نفس الطهارة كلتا الصفتين سوا فيكون صفة التطهير له بهذا
الطريق الا ان الطهور بمعنى المطهر واليه اشار في الكشاف والمغرب قال في ماحكي عن ثعلب ان الطهور ما كان بمعنى المطهر واليه
اشار في الكشاف والمغرب قال وماحكي عن ثعلب ان الطهور ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره ان كان هذا زيادة بيان لبلاغة
في الطهارة كان سديدا ويعضده قوله تعالى وينزل عليكم من السما ما ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل في شي وقياسه على
ما هو مشتق من الافعال المتعدية كقطوع ومنوع غير سديد والطهور صفة نحو ما طهورا واسما لما تتطهر به كالوضو اسم
لما يتوضا به ومصدرا نحو تطهرت طهورا حسنا ومنه قوله لا صلوة الا بطهور اي طهارة فاذا كان بمعنى ما تتطهر به صح الاستدلال
ولا يحتاج ان يجعل بمعنى المطهر حيث يلزم جعل اللازم متعديا كذا قرره بعض الشارحين وفيه بحث من وجوه الاول ان الله
تعالى وصف شراب اهل الجنة باعلى الصفات وهو التطهير الثاني ان جريرا قصد تفضيلهن على ساير النسا فوصف ريقهن بانه
مطهر يتطهر به لكمالهن وطيب ريقهن وامتيازهن على غيرهن ولا يحمل على طاهر لانه لا مزية لهن في ذلك فان كل النسا ريقهن طاهر
بل كل حيوان طاهر اللحم كذلك كالابل والبقر الثالث ان قوله ولا تكون تلك المبالغة في طهارة الما الا باعتبار التطهير قد يمنع بان
المبالغة فيه باعتبار كثرته ووجودته في نفسه لا باعتبار التطهير والمراد بما السما المطر والندى والثلج والبرد اذا كان ذائبا
وعن ابي يوسف يجوز وان لم يكن متقاطرا والصحيح قولهما وقد استدل على جواز الطهارة بما الثلج والبرد بما ثبت في الصحيحين
عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسكت بين تكبيرة الاحرام والقراءة سكتة يقول فيها اشيا
منها اللهم اغسل خطاياي بالما والثلج والبرد وفي رواية بما الثلج والبرد ولا يجوز بما الملح وقد يجمد في الصيف ويذوب في
الشتا عكس الما قوله وان غير طاهر احد اوصافه اي يجوز الوضو بالما ولو خالطه شي طاهر فغير احد اوصافه التي هي الطعم واللون
والريح وهذا عندنا وقال الشافعي ان كان المخالط الطاهر مما لا يمكن حفظ الما عنه كالطحلب وما يجري عليه الما من الملح
والنورة لجاز الوضو به وان كان ترابا طرح فيه قصدا لم يوثر وان كان شيا يغير ذلك كالزعفران والدقيق والملح الجبلي
والطحلب المدقوق بما يستغني الما عنه لم يجز الوضو به كذا في المهذب واصل الخلاف ان هذا الما الذي اختلط به طاهر هل صار
به مقيدا ام لا فقال الشافعي ومن وافقه تقيد لانه يقال ما الزعفران ونحن لا ننكر ان يقال ذلك ولكن لا يمتنع ما دام
المخالط مغلوبا ان يقول القايل فيه هذا ما من غير زيادة وقد رايناه يقال في ما المد والنيل حال الطغيان لتغير لون الطين
عليهما وتقع الاوراق في الحياض من الخريف فيمر الرفيقان ويقول احدهما للاخر هنا ما فتعال نشرب نتوضا فيطلقه مع
تغير اوصافه فظهر لنا من اللسان ان المخالط المغلوب لا يسلب الاطلاق فوجب ترتيب حكم المطلق على الما الذي هو
كذلك ويدل عليه من السنة قوله صلى الله عليه وسلم اغسلوه بما وسدر قاله للمحرم وقصته ناقته قالت رواه البخاري
ومسلم من حديث ابن عباس وقال صلى الله عليه وسلم حين توفيت ابنته اغسلنها بما وسدر رواه مالك في الموطا من حديث
ام عطية والميت لا يغسل الا بما يجوز للحي ان يتطهر به والغسل بالما والسدر لا يتصور الا بخلط السدر بالما او بوضعه على الجسد وصب
الما عليه وكيفما كان فلا بد من الاختلاط والتغير وقد اغتسل صلى الله عليه وسلم يوم الفتح في قصعة فيها اثر العجين رواه
النسائي والما بذلك يتغير وان لم يتغير للمغلوبية وامر عليه السلام قيس بن عاصم حين اسلم ان يغتسل بما وسدر فلولا انه طهور
لما امر ان يغتسل به فان قيل المطلق يتناول الكامل دون الناقص وفي الما المختلط بطاهر غيره قصور الجواب ان المطلق
يتناول الكامل ذاتا لا وصفا والما المتغير بطاهر كامل ذاتا به فيتناوله مطلق الاسم فان قيل لو حلف لا يشرب ما
فشرب هذا الما المتغير لم يحنث ولو استعمل المحرم الما المختلط بالزعفران لزمته الفدية ولو وكل وكيلا بان يشتري له
ما فاشترى هذا الما لا يجوز فعلم بهذا ان الما المتغير ليس بما مطلق قلنا لا نسلم ذلك هكذا ذكر السراج الهندي اقول ولين
سلمنا فالجواب اما في مسئلة اليمين والوكالة فالعبرة فيها للعرف وفي العرف ان هذا الما لا يشرب واما في مسئلة المحرم فانما
لزمته الفدية لكونه استعمل عين الطيب وان كان مغلوبا قوله او انتن بالمكث اي يجوز الوضو بما انتن بالمكث وهو الاقامة
والدوام ويجوز فتح الميم وضمها كما يجوز في عين فعله الماضي وهو بالضم في المضارع على كل حال وفي بعض الشروح انه يجوز فيه
الكسر قيد بقوله بالمكث لانه لو علم ان النتن للنجاسة لا يجوز به الوضو اما لو شك فيه فانه يجوز ولا يلزمه السوال عنه قوله

قوله لا بما تغير بكثرة الاوراق عطف على بما يعني لا يتوضا بما تغير بوقوع الاوراق الكثيرة فيه وهذا محمول على ما اذا
زال عنه اسم الما بان صار ثخينا بوقوع الاوراق الكثيرة فيه كما سياتي بيانه قريبا ان شا الله تعالى قال في النهاية المنقول
من الاسبيجابي ان اوراق الاشجار وقت الخريف تقع في الحياض فيغير ماوها من حيث اللون والطعم والرايحة ثم انهم يتوضون
منها من غير نكير وروي عن محمد بن ابراهيم الميداني ان الما المتغير بكثرة الاوراق ان ظهر لونها في الكف لا يتوضا بها لكن
يشرب قوله او بالطبخ اي لا يتوضا بما تغير بسبب الطبخ مما لا يقصد به المبالغة في التنظيف كالمرق والباقلا لانه
حينئذ ليس بما مطلق لعدم تبادره عند اطلاق الاسم ولا يعني بالمطلق الا ما يتبادر عند اطلاقه اما لو كان لنظافة
تقصد به كالسدر والاشنان يطبخ بالما فانه يتوضا به الا اذا خرج الما عن طبعه من الرقة والسيلان وبما تقرر علم ان ما
ذكره صاحب الهداية التجنيس وصاحب الينابيع ان الباقلا والحمص اذا طبخ ان كان اذا برد ثخن لا يجوز الوضو به وان
كان لا يثخن ورقة الما قايمة لم يسلب عنه اسم الما جاز الوضو به انتهى وبما قررناه ايضا علم ان الما المطبوخ بشي لا يقصد
به المبالغة في التنظيف يصير مقيدا سوا تغير شي من اوصافه او لم يتغير فحينئذ لا ينبغي عطفه في المختصر على ما تغير
بكثرة الاوراق لانه يقال لما صار مقيدا فقد تغير بالطبخ قوله او اعتصر من شجر او ثمر عطف على قوله تغير اي لا
يتوضا بما اعتصر من شجر كالريباس او ثمر كالعنب لان هذا ما مقيد وليس بمطلق فلا يجوز الوضو به لان الحكم منقول الى التيمم
عند فقد الما المطلق بلا واسطة بينهما وفي ذكر العصر اشارة الى ان ما يخرج من الشجر بلا عصر كما يسيل من الكرم يجوز
به الوضو واقتصر عليه قاضي خان وبه صرح صاحب الهداية لكن المصرح به في كثير من الكتب انه لا يجوز به الوضو
واقتصر عليه قاضي خان في الفتاوي وصاحب المحيط وصدر به في الكافي وذكر الجواز بصيغة قيل وفي شرح منية المصلي
الاوجه عدم الجواز فكان هو الاولى لما انه كمل امتزاجه كما صرح به في الكافي لما وقع في شرح الزيلعي من انه لم يكمل امتزاجه
ففيه نظر وقد علمت ان العلما اتفقوا على جواز الوضو بالما المطلق وعلى عدم جوازه بالما المقيد ثم الما اذا اختلط به شي
طاهر لا يخرج عن صفة الاطلاق الا اذا غلب عليه غيره فبقي الكلام هنا في تحقيق الغلبة بماذا تكون فعبارة القدوري
وهي قوله وتجوز الطهارة بما خالطه شي طاهر فغير احد اوصافه كعبارة الكنز والمختار يفيد ان المتغير لو كان وصفين
لا يجوز به الوضو وعبارة المجمع وتجيزه بغالب على طاهر كزعفران تغير به بعض اوصافه يفيد ان المتغير لو كان وصفين
يجوز وكلها لا يجوز وفي تتمة الفتاوي الما المتغير احد اوصافه لا يجوز به الوضو وفي الهداية والغلبة بالاجزا لا بتغير
اللون هو الصحيح وقد حكى خلاف بين ابي يوسف ومحمد ففي المجمع ان ابا يوسف يعتبر الغلبة بالاجزا ومحمدا باللون
وفي المحيط عكسه والاصح من الخلاف الاول كما صرحوا به وذكر القاضي الاسبيجابي ان الغلبة تعتبر اولا من حيث اللون ثم
من حيث الطعم ثم من حيث الاجزا وفي الينابيع لو نقع الحمص والباقلا وتغير طعمه ولونه وريحه يجوز الوضو به وعن ابي
يوسف ما الصابون اذا كان ثخينا قد غلب على الما لا يتوضا به وان كان رقيقا يجوز وكذلك ما الاشنان ذكره في الغاية
وفيه اذا كان الطين غالبا عليه لا يجوز الوضو به وان كان رقيقا يجوز الوضو به وصرح في التجنيس ان من التفريع
على اعتبار الغلبة بالاجزا قول الجرجاني اذا طرح الزاج او العفص في الما جاز الوضو به ان كان لا ينقش اذا كتب به فان نقش
لا يجوز والما هو المغلوب وهكذا حالة الاختلاف ظاهر في عباراتهم فلا بد من التوفيق فنقول ان التقييد المخرج على
الاطلاق باحد امرين الاول كمال الامتزاج وهو بالطبخ مع طاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف او بتشرب النبات حتى
خرج بعلاج او لا الثاني غلبة المخالط فان كان جامدا فبانتفاء رقة الما وجريانه على الاعضا وعليه يحمل ما عن ابي يوسف ما
في الينابيع ويوافقه ما في الفتاوي الظهيرية اذا طرح الزاج في الما حتى اسود جاز الوضو به وان كان مايعا موافقا للما
في الاوصاف الثلاثة كالما الذي يوخذ بالتقطير من لسان الثور وما الورد الذي انقطعت رايحته والما المستعمل على القول
المفتى به من طهارته اذا اختلط بالمطلق فالعبرة للاجزا فان كان الما المطلق اكثر جاز الوضو بالكل وان كان
مغلوبا لا يجوز وان استويا لم يذكر في ظاهر الرواية وفي البدايع قالوا حكمه حكم الما المغلوب احتياطا وعليه الاول يحمل
قول من قال العبرة للاجزا وهو قول ابي يوسف الذي اختاره في الهداية فان كان المخالط جامدا فغلبة الاجزا فيه بخونته

وان كان مايعا موافقا للما فعلبة الاجزا فيه بالعدد وذكر الحدادي ان غلبة الاجزا في الجامد تكون بالثلث وفي المايع النصف وان كان مخالفا للما في الاوصاف كلها فان غيرها او اكثرها لا يجوز الوضو به والا جاز وعليه يحمل قول من قال ان غير احد اوصافه جاز الوضو به وان خالف في وصف واحد او وصفين فالعبرة لغلبة ما به الخلاف كاللبن يخالفه في اللون والطعم فان كان لون اللبن او طعمه هو الغالب فيه لم يجز الوضو به والا جاز وكذا ما البطيخ يخالفه في الطعم فتعتبر الغلبة فيه بالطعم وعليه يحمل قول من قال اذا غير احد اوصافه لا يجوز وقول من قال العبرة للون واما قول من قال العبرة للون ثم الطعم ثم الاجزا فمراده ان المخالط المايع للما ان كان لونه مخالفا للون الما فالعبرة للطعم ان غلب طعمه على الما لا يجوز وان كان لا يخالفه في اللون والطعم والريح فالعبرة للاجزا واما ما يفهم من عبارة المجمع فلا يمكن حمله على شي كما لا يخفى والذي يظهر ان مراده من البعض البعض الاقل وهو الواحد كما هي عبارة القدوري تصحيحا لكلامه ويدل عليه قوله في شرحه فغير بعض اوصافه من طعم وريح او لون ذكره بالواو التي لاحد الاشيا بعد التي اوقعها بيانا للبعض ولا يظهر اي التغيير عبارة القدوري فايدة ومما ينبغي التنبيه عليه انه لا باس بايرادها الاول ان مقتضى ما قالوه هنا من ان المخالط الجامد لا يقيد الما الا اذا سلبه وصف الرقة والسيلان جواز التوضي بنبيذ التمر والزبيب ولو غير الاوصاف الثلاثه وقد صرحوا قبيل باب التيمم بان الصحيح خلافه وان تلك رواية مرجوع عنها وقد يقال ان ذلك مشروط بما اذا لم يزل عنه اسم الما وفي مسيله بنبيذ التمر زال عنه اسم الما فلا مخالفة كما لا يخفى الثاني انه يقتضي ايضا ان الزعفران اذا اختلط بالما يجوز الوضو به مادام رقيقا سيالا ولو غير الاوصاف كلها لانه من قبيل الجامدات والمصرح به في معراج الدراية معزيا الى القنية ان الزعفران اذا وقع في الما ان امكن الصبغ فيه فليس بما مطلق من غير نظر الى الثخونة ويجاب عنه بما تقدم من انه زال عنه اسم الما الثالث انهم قد صرحوا بان الما المستعمل على القول بطهارته اذا اختلط بالما الطهور لا يخرجه عن الطهورية الا اذا غلبه او ساواه اما اذا كان مغلوبا فلا يخرجه عن الطهورية فيجوز الوضو بالكل وهو باطلاقه يشمل ما اذا استعمل الما خارجا ثم القى الما المستعمل واختلط بالطهور او انغمس في الما الطهور لا فرق بينهما يدل عليه ما في البدايع في الكلام لا يبولن احدكم في الما الدايم لا يقال انه نهى لما فيه من اخراج الما من ان يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام لانا نقول الما القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان غير المطهر غالبا كالورد واللبن فاما اذا كان مغلوبا فلا وهنا الما المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك ان ذلك اقل من غير المستعمل فكيف يخرج من ان يكون مطهرا انتهى وقال في موضع اخر في من وقع في البير فان كان محدثا او جنبا او حايضا او نفسا فعلى قول من لم يجعل هذا الما مستعملا لا ينزح شي وكذا على قول من جعله مستعملا وجعل المستعمل طاهرا لان غير المستعمل اكثر فلا يخرج عن كونه طهورا ما لم يكن المستعمل غالبا عليه كما لو صب اللبن في البير بالاجماع او بالت فيها شاة عند محمد انتهى وقال في موضع اخر ولو اختلط الما المستعمل بالما القليل قال بعضهم لا يجوز الوضو به وان قل وهذا فاسد اما عند محمد فلانه طاهر لم يغلب على الما المطلق فلا يغيره عن صفة الطهور كاللبن واما عندهما فلان القليل لا يمكن التحرز عنه ثم الكثير عند محمد ما يغلب على الما المطلق وعندهما ان يستبين مواضع القطرة في الانا انتهى وفي الخلاصة جنب اغتسل فانتضح من غسله شي في انايه لم يفسد عليه الما اما اذا كان يسيل فيه سيلانا افسده وكذا حوض الحمام على هذا وعلى قول محمد لا يفسده ما لم يغلب عليه يعني لا يخرجه من الطهورية انتهى بلفظه.

بياض في الاصل وهو صحيح

فاذا عرفت هذا فلنرجع الى الحكم بصحة الوضو من الفساقي الموضوعة في المدارس عند عدم غلبة الظن بغلبة الما المستعمل او وقوع نجاسة في الصغار منها فان قلت قد صرح قاضي خان في فتاواه انه لو صب ما الوضو في بير عند ابي حنيفة ينزح كل الما وعند صاحبيه ان كان استنجى به الما فكذلك وان لم يكن استنجى به على قول محمد لا يكون نجسا لكن ينزح منها عشرين لتصير الما طاهرا انتهى فهذا ظاهر في استعمال الما بوقوع قليل من المستعمل فيه على قول محمد وكذا صرحوا بان الجنب اذا نزل في البير بقصد الاغتسال يفسد الما عند الكل صرح به الاكمل وصاحب معراج الدراية وغيرهما وفي بعض الكتب ينزح عشرين وكذا عند محمد ولولا ان الكل صار مستعملا لما نزح منها وفي فتاوى قاضي خان لو ادخل يديه او رجله في الانا للتبرد ليصير الما مستعملا لانعدام الضرورة وكذا صرحوا بان الما يفسد اذا ادخل الكف فيه وممن صرح به صاحب المبتغا بالغين المعجمة فهو يقتضي استعمال الكل وقال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي والولوالجي في فتاواه جنب اغتسل في بير ثم في بير الى العشرة على قصد الاغتسال قال ابو يوسف تنجس الابار كلها وقال محمد يخرج من السادسة طاهرا ثم ينظر ان كان على بدنه عين نجاسة تنجست المياه كلها وان لم يكن عين نجاسة صارت المياه كلها مستعملا الى اخر الفروع وهذا اصرح في استعمال جميع الما عند محمد بالاغتسال فيه وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي في الاسرار في الكلام على حديث لا يبولن احدكم الى اخره قال من قال ان الما المستعمل طاهر طهور لا يجعل الاغتسال فيه حراما وكذلك من قال طاهر غير طهور لان المذهب عنده ان الما المستعمل اذا وقع في ما اخر لم يفسده حتى يغلب عليه بمنزلة اللبن يقع في قدر ما يلاقي بدن المستعمل يصير مستعملا وذلك القدر من جملة ما يغتسل فيه عادة يكون اقل مما يحصل عن ملاقاة بدنه فلا يفسد ويبقى طهورا لذلك ولا يحرم فيه الاغتسال الا ان يحكم بنجاسة الغسالة كقطرة خمر تقع في جب الا ان محمدا يقول لما اغتسل في الما القليل صار الكل مستعملا حكما فهذه العبارة كسوة اللبن واوضحت كل تخمين وحدث فانها افادة ان مقتضى مذهب محمد ان الما لا يصير مستعملا باختلاط القليل من الما المستعمل الا ان محمدا حكم بان الكل صار مستعملا حكما لا انه حقيقة فما في البدايع محمول على ان مقتضى مذهب محمد عدم الاستعمال الا انه يقول بخلافه وفي الخلاصة رجل توضا في طشت ثم صب ذلك الما في بير ينزح فيه الا كثر من عشرين دلوا ومن احب فيه عند محمد وعند ابي حنيفة وابي يوسف ينزح ما البير كله لانه نجس عندهما انتهى وهذا يفيد صيرورة الما مستعملا بصب الما القليل المستعمل عليه فبالاولى اذا توضا فيها او اغتسل قلت وقع في جواز الوضو من الفساقي الصغار الموضوعة في المدارس كلام كثير بين الحنفية في الطلبة والافاضل في عصرنا وقبله وقد الف الشيخ العلامة قاسم فيها رسالة وسماها رفع الاشتباه عن مسايل المياه واستدل فيها بما ذكرناه عن البدايع ووافقه على ذلك بعض اهل عصره وافتى به وتعقبه البعض الاخر والف فيها رسالة وسماها زهر الروض في مسيلة الحوض ونبه عليها في شرح منظومة ابن وهبان وقال لا تغتر بما ذكره شيخنا العلامة واستدل بما ذكرناه عن الاسرار وفتاوى قاضي خان والعبد الضعيف ان شا يكشف لك عن حقيقة الحال بقدر الوسع والامكان ويحمل الى المحل موضعه فاقول وبالله التوفيق ان ما ذكره في البدايع صريح في عدم صيرورة الما القليل مستعملا باختلاط المستعمل الاقل منه به وكذا ما ذكره الشارحون كالزيلعي والمحقق الكمال والسراج الهندي في بحث الما المقيد كما نقلناه صريحا في ذلك واما ما ذكره الدبوسي في الاسرار وما ذكرته في الخلاصة وغيرها في نزح عشرين دلوا وما ذكره الاكمل وشراح الهداية من كونه يفسد عند الكل وما ذكره القاضي الاسبيجابي والولوالجي عن محمد فكله مبني على رواية ضعيفة عن محمد لا على الصحيح من مذهب محمد وسيظهر لك صدق هذه الدعوى الصادقة بالبينة العادلة قال في المحيط واذا وقع الما المستعمل في البير يفسد الما وينزح كله عند ابي يوسف لانه نجس وعند محمد لا يفسد ويجوز التوضي به ما لم يغلب على الما وهو الصحيح لان الما المستعمل طاهر غير طهور فصار كالما المقيد اذا اختلط بالما المطلق انتهى بلفظه وقال الشيخ العلامة المحقق سراج الدين الهندي في شرح الهداية اذا وقع الما المستعمل في البير لا يفسد عند محمد ويجوز الوضو به ما لم يغلب على الما وهو الصحيح كالما المقيد اذا اختلط بالما المطلق وفي التحفة يجوز الوضو به بخلاف بول الشاة مع ان كلا منهما طاهر عند محمد والفرق له ان الما المستعمل من جنس ما البير فلا يستهلك فيه والبول ليس من جنسه فيعتبر الغالب فيه وفي فتاوى قاضي خان لو صب الما المستعمل في بير ينزح منها عشرون دلوا لانه طاهر عنده وكان دون العادة وعلى هذا القول الذي لا يجوز استعمال ما البير انتهى كلام العلامة السراج وقد استفيد من هذا فوايد منها ان المشايخ اختلفوا في الما القليل المستعمل اذا اختلط بالما المطلق الاكثر منه القليل في نفسه فمنهم من قال يصير الكل مستعملا عند محمد فيحتاج الى الفرق بينه وبين بول الشاة فافاد الفرق بقوله والفرق الى اخره وهي الغاية الثانية كما رايت في نقل العلامة

ومنهم من قال لا يصير مستعملا ما لم يغلب على المطلق وصححه صاحب المحيط والعلامة كما رأيت ونقل العلامة عن التحفة انه
المختار ومنها كل ما نقله قاضي خان وغيره من نزح عشرين دلوا على القول الضعيف اما على القول الصحيح فلا ينزح شيء فاذا
علمت هذا تعين عليك حمل قول من نقل عدم الجواز على القول الضعيف لا الصحيح كما فعل العلامة واما ما في كثير
من الكتب من ان الجنب اذا ادخل يده او رجله في الما فسد فهذا محمول على الرواية القايلة بنجاسة الما المستعمل لا على المختارة
للفتوى لانه ملاقاة النجس للما القليل تقتضي نجاسته لا ملاقاة الطاهر له وقد كشف ختام المحققين العلامة كمال الدين بن الهمام
في شرح الهداية حجاب الاستار فقال حوضان صغيران يخرج الما من احدهما ويدخل في الاخر فتوضأ في خلال ذلك جاز لانه
جار وكذلك اذا انقطع الجاري من فوق وبقي جري الما كان جايزا ان يتوضأ بما يجري في النهر وذكر في فتاوى قاضي خان في المسألة
الاولى قال الما الذي يجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وهذا مطلقا انما هو بنا على كون المستعمل نجسا وكذا كثير من اشباه هذا
نا ما على المختار في رواية انه طاهر غير طهور فلا فليتحفظ ليفرع عليها ولا يفتى عليها بمثل هذه الفروع انتهى كلام المحقق
ومن هنا يعلم ان فهم المسائل على وجه التحقيق يحتاج الى معرفة اصلين احدهما ان اطلاق الفقها في الغالب مقيدة
بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم الممارس للاصول والفروع وانما يسكتون عنها اعتمادا على صحة فهم الطالب والثاني
ان هذه المسائل اجتهادية معقولة المعنى لا يعرف الحكم فيها على الوجه التام الا بمعرفة وجه الحكم الذي بني عليه وتفرع عنه
والا فتشتبه المسائل على الطالب ويحار ذهنه فيها لعدم معرفة الوجه والمبنى ومن اهمل ما ذكرناه جازف في الخطأ والغلط واذا
عرفت هذا ظهر لك ضعف من يقول في عصرنا ان الما المستعمل اذا صب على الما المطلق وكان الما المطلق غالبا يجوز الوضوء
بالكل واذا توضأ في فسقية صار الكل مستعملا اذ لا معنى للفرق بين المسألتين وما قد يتوهم في الفرق من ان في الوضوء يشيع
الاستعمال في الجميع بخلافه في الصب مدفوع بان الشيوع والاختلاط في الصورتين سوا بل للقايل ان يقول الغسالة من
خارج اقوى تاثيرا من غيره لتعين المستعمل فيه بالمعاينة والتخصيص وتخصيص الاتصال وبالجملة فلا يعقل فرق بين
الصورتين من جهة الحكم فالحاصل انه يجوز الوضوء من الفساقي الصغار ما لم يغلب على ظنه ان الما المستعمل اكثر او ساوى ولم يغلب
على ظنه وقوع نجاسة قال العلامة قاسم في رسالته فان قلت اذا تكرر الاستعمال هل يجمع ويمنع قلت الظاهر عدم اعتبار هذا
المعنى في النجس فكيف بالطاهر وفي [بياض] في المبتغى بغين المعجمة قوم يتوضؤون صفا على شط النهر جاز فكذا في الحوض
لان حكمه حكم ما جار انتهى بلفظه قال العبد الضعيف الظاهر انه يجمع ويمنع واما ما استشهد به من عبارة المبتغي
فلا يمس محل النزاع لان كلامنا في الحوض الصغير الذي لا يكون في حكم الجاري وما في المبتغى مصور في الحوض الكبير بدليل قوله
لان حكم ما الحوض في حكم ما جار وقد نقل المحقق العلامة كمال الدين بن الهمام عبارة المبتغي ثم قال وانما اراد الحوض الكبير
بالضرورة وايضا ما في المبتغي مفرع على القول بنجاسة الما المستعمل لا على القول بطهارته بدليل ان الحدادي
في شرح القدوري ذكر ما في المبتغي تفريعا على القول بنجاسة الما المستعمل وكلامنا هنا على القول بطهارته ثم رأيت
العلامة ابن امير حاج في شرحه على منية المصلي قال في قول صاحب المنية وعن محمد الفقيه ابو جعفر توضأ في اجمة القصب
فان كان لا يخلص بعضه الى بعض جاز ما نصه وانما قيد الجواز بالشرط المذكور لانه لو كان يخلص بعضه الى بعض لا يجوز كما
هو المفهوم المخالف لجواب المسألة لكن على القول بنجاسة الما اما على طهارته فلا بل يجوز ما لم يغلب على ظنه ان القدر الذي يغترف
منه لاسقاط فرض من مسح او غسل ما مستعمل او ما اختلط بما مستعمل مساو له او غالب عليه انتهى والاجمة محركة الشجر الكثير
الملتف ثم قال ايضا والقصار الورع بالزرع لا يمنع اتصال الما بالما وان كان مما يخلص فيجوز على الرواية المختارة في طهارة
المستعمل بالشرط الذي سلف ولا يجوز على القول بنجاسته انتهى ثم ذكر ايضا مسايل على هذا المنوال وهو صريح فيما قدمناه
من جواز الوضوء بالما الذي اختلط به ما مستعمل قليل ويدل عليه ايضا ما ذكره الشيخ سراج الدين قارئ الهداية في فتاواه
التي جمعها تلميذه خاتم المحققين الكمال بن الهمام بما لفظه سئل عن فسقية صغيرة يتوضؤون فيها الناس وينزل فيها
الما المستعمل وفي كل يوم ينزل فيها ما جديد هل يجوز له الوضوء اذا لم يقع فيها غير الما المذكور لا يضر انتهى يعني اذا وقعت
فيها نجاسة تنجست لصغرها

بياض

بياض — صحيح

بياض في الاصل

صحيح

قوله او ما دايم فيه نجس ان لم يكن عشرا في عشر اي لا يتوضأ بما ساكن وقعت فيه نجاسة مطلقا سوا تغير احد اوصافه
او لا ولم يبلغ الما الى عشر في عشر اذرع اعلم ان العلما اجمعوا على ان الما اذا تغير احد اوصافه بالنجاسة لا يجوز الطهارة
به قليلا كان الما او كثيرا جاريا كان الما او غير جار هكذا نقل الاجماع في كتبنا وممن نقله ايضا النووي في شرح المهذب
عن جماعات من العلما وانه لم يتغير بها فاتفق عامة العلما على ان القليل ينجس بها دون الكثير لكن اختلفوا في الحد الفاصل
بين القليل والكثير فقال مالك ان تغير احد اوصافه بها فهو قليل لا يجوز الوضوء به والا فهو كثير وحينئذ يختلف
الحال بحسب اختلاف النجاسة في الحكم وقال الشافعي اذا بلغ الما قلتين فهو كثير فيجوز الوضوء به والا فهو قليل لا يجوز
الوضوء به وقال ابو حنيفة في ظاهر الرواية عنه يعتبر فيه اكبر رأي المبتلى ان غلب على ظنه انه بحيث تصل النجاسة الى
الجانب الاخر لا يجوز الوضوء والا جاز وممن نص على انه ظاهر المذهب شمس الايمة السرخسي في المبسوط وقال انه الاصح وقال
الامام الرازي في احكام القرآن في سورة الفرقان ان مذهب اصحابنا ان كل ما تيقنا فيه جزءا من النجاسة او غلب على
الظن ذلك لا يجوز الوضوء به سوا كان جاريا او لا انتهى وفي [بياض] الامام ابو الحسن الكرخي في مختصره وما كان من المياه
في الغدران او في مستنقع من الارض وقعت فيه نجاسة نظر المستعمل في ذلك فان كان في غالب رأيه ان النجاسة لم تختلط
بجميعه لكثرته توضأ من الجانب الذي هو طاهر عنده في غالب رأيه لم يتوضأ منه انتهى وقال ركن الاسلام ابو الفضل
عبد الرحمن الكرماني في شرح الايضاح واختلف الروايات في الكثير والظاهر عن محمد انه عشر في عشر والصحيح عن ابي
حنيفة انه لم يوقت في ذلك بشي وانما هو موكول الى غلبة الظن في خلوص النجاسة انتهى وقال الحاكم الشهيد في الكافي
الذي هو جمع كلام محمد قال ابو عصمة كان محمد بن الحسن يوقت عشرا في عشر ثم رجع الى قول ابي حنيفة وقال لا اوقت فيها
شيئا انتهى وقال الامام الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي ثم الحد الفاصل بين القليل والكثير عند اصحابنا هو الخلوص وهو
ان يخلص بعضه من جانب الى جانب ولم يفسر الخلوص في رواية الاصول وسيل محمد عن حد الخلوص فقال مقدار مسجدي فذرعوه
فوجدوه ثمانية في ثمانية وبه اخذ محمد بن سلمة وقال بعضهم مسحوا مسجد محمد فكان داخله ثمانا في ثمان وخارجه عشرا في
عشر ثم رجع محمد الى قول ابي حنيفة وقال لا اوقت فيه شيئا انتهى وفي معراج الدراية الصحيح عن ابي حنيفة انه لم
يقدر في ذلك شيئا وانما قال هو موكول الى غلبة الظن في خلوص النجاسة من طرف الى طرف وهذا اقرب الى التحقيق لان
المعتبر عدم وصول النجاسة وغلبة الظن في ذلك تجري مجرى اليقين في وجوب العمل كما اذا اخبر واحد بنجاسة
الما وجب العمل بقوله وذلك يختلف بحسب اجتهاد الرأي وظنه انتهى وكذا في شرح المجمع والمجتبى وفي الغاية ظاهر
الرواية عن ابي حنيفة اعتباره بغلبة الظن وهو الاصح انتهى وفي الينابيع قال ابو حنيفة الغدير العظيم هو الذي
لا يخلص بعضه الى بعض ولم يفسره في ظاهر الرواية وفوضه الى رأي المبتلى به وهو الصحيح وبه اخذ الكرخي انتهى وهكذا
في اكثر كتبنا ايضا فثبت بهذه النقول المعتبرة عن مشايخنا المتقدمين ان مذهب امامنا الاعظم ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد رضي الله عنهم فتعين المصير اليه واما ما اختاره كثير من مشايخنا المتاخرين بل عامتهم كما نقل في معراج الدراية
من اعتبار العشر في العشر فقد علمت انه ليس مذهب اصحابنا وان محمدا وان كان قدر به رجع عنه كما نقله الايمة الثقات
الذين هم اعلم بمذاهب اصحابنا فان قلت ان في الهداية وكثير من الكتب ان الفتوى على اعتبار العشر في العشر واختاره
اصحاب المتون فكيف ساغ لهم ترجيح غير المذهب قلت لما كان مذهب ابي حنيفة التفويض الى رأي المبتلى به وكان
الرأي يختلف بل من الناس من لا رأي له اعتبر المشايخ العشر في العشر توسعة وتيسيرا على الناس فان قلت هل يعمل بما
صح من المذهب او بفتوى المشايخ قلت يعمل بما صح من المذهب فقد قال الامام ابو الليث في نوازله سئل ابو نصر عن

رايه في اصابة الطاهر منه وما كان فعلا تحيط العلم ان النجاسة قد حلت الى جميعه او كان ذلك في غالب رايه
تخد يدحم

مسئلة وردت عليه ما تقول رحمك الله وقعت عندك كتب اربعة كتاب ابراهيم بن رستم وادب القاضي عن الخصاف وكتاب المجرد
المجرد وكتاب النوادر من جهة هشام هل يجوز لنا ان نفتي منها او لا وهذه الكتب محمودة عندك فقال ما صح عن اصحابنا فذلك
علم محبوب مرغوب فيه مرضي به واما الفتيا فاني لا ارى لاحد ان يفتي بشي لا يفهمه ولا يحمل اثقال الناس فان كانت
مسائل قد اشتهرت وظهرت وانجلت عن اصحابنا رجوت ان لا يسع الاعتماد عليها في النوازل انتهى وعلى تقدير عدم رجوع محمد عن
هذا التقدير فما قدر به لا يستلزم تقديره به الا في نظره وهو لا يلزم غيره وهذا لانه لما اوجب كونه ما استكثره المبتلى
واستكثار واحد لا يلزم غيره بل يختلف باختلاف ما يقع في قلب كل وليس هذا من قبيل الامور التي يجب فيها على العامي
تقليد المجتهد اليه اشار في فتح القدير ويؤيده ما في شرح الزاهدي عن الحسن واصح حده ما لا يخلص بعض الما الى بعض بظن
المبتلى به واجتهاده ولا يناط المجتهد فيه انتهى فعلم من هذا ان التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه
كما قاله محيي السنة فان قلت قال في شرح الوقاية وانما قدر به بنا على قوله صلى الله عليه وسلم من حفر بيرا فله حولها
اربعون ذراعا فيكون له حريمها من كل جانب عشرة فعلم من هذا انه اذا اراد آخر ان يحفر في حريمها بيرا يمنع لانه يجذب الما
اليها وينقص الما في البير الاولى وان اراد ان يحفر بيرا بالوعة يمنع ايضا لسراية النجاسة الى البير الاولى وتنجس ماوها ولا يمنع
فيما ورا الحريم وهو عشر في عشر فعلم ان الشرع اعتبر العشر في العشر في عدم سراية النجاسة حتى لو كانت النجاسة تسري لحكم بالمنع
قلت هو مردود من ثلاثة اوجه الاول ان كون حريم البير عشرة اذرع من كل جانب قول البعض والصحيح انه اربعون من
كل جانب كما سياتي ان شا الله تعالى الثاني ان قوام الارض اضعاف قوام الما فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم
الثالث ان المختار المعتمد في البعد بين البالوعة والبير نفوذ الرائحة ان تغير لونه او ريحه او طعمه تنجس والا فلا هكذا في
الخلاصة وفي فتاوى قاضي خان وغيرهما وصرح في التتارخانية ان اعتبار العشر في العشر على اعتبار حال اراضيهم والجواب
يختلف باختلاف صلابة الارض ورخاوتها وحيث اخترنا في المتن اعتبار العشر لا باس بايراد تفاريعه والكلام عليها فنقول
اختلف المشايخ في الذراع على ثلاثة اقوال ففي التجنيس المختار ذراع الكرباس واختلف فيه ففي كثير من الكتب انه ست قبضات
ليس فوق كل قبضة اصبع قائمة فهو اربعة وعشرون اصبعا بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله فالمراد بالاصبع القائمة
ارتفاع الابهام كما في غاية البيان وفي فتاوى الولوالجي ان ذراع الكرباس سبع قبضات ليس فوق كل قبضة اصبع قائمة
وفي فتاوى قاضي خان وغيرها الاصح ذراع المساحة وهو سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة وفي المحيط والكافي الاصح
يعتبر في كل زمان ومكان ذراعهم من غير تعرض للمساحة والكرباس والاقوال الكل في الموضع فان كان الحوض مدورا ففي
الظهيرية يعتبر ستة وثلاثون وهو الصحيح وهو مبرهن عند الحساب وفي غيرها المختار المفتى به ستة واربعون كيلا
يتعسر رعاية الكسر وفي المحيط الاحوط اعتبار ثمانية واربعين وفي فتح القدير والكل تحكمات غير لازمة انما الصحيح ما قدمنا
من عدم التحكم بتقدير معين وفي الخلاصة وصورة الحوض الكبير المقدر بعشر في عشر ان يكون من كل جانب من جوانب
الحوض عشرة وحول الما اربعون ذراعا ووجه الما مائة ذراع هذا مقدار الطول والعرض انتهى واما العمق ففي الهداية
والمعتبر في العمق ان يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف هو الصحيح اي لا ينكشف حتى لو انكشفت ثم اتصل بعد ذلك لا يتوضا منه
وعليه الفتوى كذا في معراج الدراية وفي البدائع اذا اخذ الما وجه الارض يكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية وهو الصحيح
انتهى وهو الاوجه لما عرف من اصل ابي حنيفة وفي الفتاوى غدير كبير لا يكون فيه الما في الصيف وتروث فيه الدواب
والناس ثم يملا في الشتا ويرفع منه الجمد ان كان الما الذي يدخله يدخل على مكان نجس فالما والجمد نجس وان كان كثيرا بعد ذلك وان
كان دخل في مكان طاهر واستقر فيه حتى صار عشرا في عشر ثم انتهى الى النجاسة فالما والجمد طاهران انتهى وهذا بنا على ما ذكر
من ان الما النجس اذا دخل على ما الحوض الكبير لا ينجسه وان كان الما النجس غالبا على الحوض لان كل ما يتصل بالحوض الكبير
يصير منه فيحكم بطهارته وعلى هذا فما بركة الفيل بالقاهرة طاهر اذا كان ممره طاهرا او اكثره على ما عرف في ما السطح
لانها لا تجف كلها بل لا يزال بها غدير عظيم فلو ان الداخل جميع قبل ان يصل الى ذلك الما الكثير بها في مكان نجس حتى
صار عشرا في عشر ثم اتصل بذلك الما الكثير كان الكل طاهرا هذا اذا كان ذلك الغدير الباقي محكوما بطهارته كذا في فتح القدير

القدير وفي التجنيس واذا كان الما له طول وعمق وليس له عرض ولو قدر يصير عشرا في عشر فلا باس بالوضو فيه تيسيرا على المسلمين
ثم المعتبر حالة الوقوع فان نقص بعده لا ينجس وعلى العكس لا يطهر وكذا صحح في الاختيار وعلى ما في التجنيس فرع
في فتح القدير وهذا تفريع على التقدير ولو فرعنا على الاصح فينبغي ان يعتبر اكبر الراي لو ضم ومثله لو كان له عمق بلا سعة
ولو بسط بلغ عشرا في عشر اختلف فيه ومنهم من صحح جعله كثيرا والاوجه خلافه لانه مدار الكثرة عند ابي حنيفة على تحكيم الراي في
عدم خلوص النجاسة الى الجانب الآخر وعند تقارب الجوانب لا شك في غلبة الخلوص اليه والاستعمال انما هو من السطح لا من العمق
وبهذا يظهر ضعف ما اختاره في الاختيار لانه اذا لم يكن له عرض فاقرب الامور الحكم بوصول النجاسة الى الجانب الآخر من
عرضه وبه خالف حكم الكثير بتنجس الجانب الآخر بسقوطها في مقابلته بدون تغير وانما حققت الاصل الذي بيناه قبلت
ما وافقه وتركت ما خالفه انتهى وقد يقال ان هذا وان كان الاوجه ان المشايخ وسعوا الامر على الناس وقالوا بالضم
كما اشار اليه في التجنيس بقوله تيسيرا على المسلمين وفي التجنيس الحوض اذا كان اعلاه عشرا في عشر واسفله اقل من ذلك وهو ممتلى
يجوز التوضي فيه وان نقص الما حتى صار اقل من عشر في عشر لا يتوضا فيه ولكن يغترف منه ويتوضا وفي الخلاصة ولو
كان اعلاه اقل من عشر في عشر واسفله عشر في عشر ووقعت قطرة خمر او توضا منه رجل ثم انتقص الما وصار عشرا في عشر
اختلف المتاخرون فيه وينبغي ان يكون الجواب على التفصيل ان كان الما الذي تنجس في اعلى الحوض اكثر من الما الذي في
اسفله ووقع الما النجس في الاسفل جملة كان الما نجسا ويصير النجس غالبا على الطاهر في وقت واحد وان وقع الما النجس في
اسفل الحوض على التدريج كان طاهرا وقال بعضهم لا يطهر كالما القليل اذا وقعت فيه نجاسة ثم انبسط انتهى وذكر السراج
الهندي ان الاشبه الجواز وفي التجنيس حوض عشر في عشر الا ان له مشارع فتوضا رجل في مشرعة او اغتسل والما متصل بالواح المشرعة
ولا يضطرب لا يجوز التوضي منه وان كان اسفل من الالواح فانه يجوز وعلله في فتح القدير بانه في الاول كالحوض الصغير
وفي الثاني حوض كبير مسقف وعلى هذا الحوض الكبير اذا جمد ماوه فنقب فيه انسان نقبا فتوضا من ذلك الموضع فان
كان الما منفصلا عن الجمد لا باس به لانه يصير كالحوض المسقف وان كان متصلا لا لانه صار كالقصعة كذا في التجنيس وغيره وفي
فتح القدير فاتصال القصب بالقصب لا يمنع اتصال الما ولا يخرجه عن كونه غديرا عظيما فيجوز بهذا التوضي في الاجمة
ونحوها انتهى وفي المغرب الاجمة الشجر الملتف والجمع اجم واجام وقد قدمنا في الكلام على الما في مسئلة الاجمة فارجع اليه ولو
تنجس الحوض الصغير ثم دخل فيه ما آخر وخرج حال دخوله طهر وان قل وقيل لا حتى يخرج قدر ما فيه وقيل حتى يخرج ثلاثة
امثاله وصحح الاول في المحيط وغيره في شرح السراج الهندي وكذا البير واعلم ان عبارة كثير مشعرة في هذه المسئلة
بتقييد الحكم بطهارة الحوض انما هو اذا كان الخروج حالة الدخول وهو كذلك فما يظهر لانه حينئذ يكون في معنى الجاري لكن
اياك وظن انه لو كان الحوض غير ملآن فلم يخرج منه شي في اول الامر ثم لما امتلا خرج منه بعضه لاتصال الما الجاري به انه
لا يكون طاهرا حينئذ اذ غايته انه عند امتلائه قبل خروج الما منه نجس فيطهر بخروج القدر المتعلق به الطهارة
اذا اتصل به الما الجاري للطهور كما لو كان ممتليا ابتدا ما نجسا ثم خرج منه ذلك القدر لاتصال الما الجاري به ثم كلامهم
يشير الى ان الخارج منه نجس قبل الحكم على الحوض بالطهارة وهو كذلك كما هو ظاهر كذا في شرح منية المصلي وفي شرح الوقاية
واذا كان حوض صغير يدخل فيه الما من جانب ويخرج من جانب يجوز الوضو في جميع جوانبه وحكى الفتوى من غير تفصيل
بين ان يكون اربعا في اربع او اقل فيجوز او اكثر فلا يجوز وبه قال في معراج الدراية يفتى بالجواز مطلقا واعتمده في فتاوى قاضي
خان وفي فتح القدير ان الخلاف مبني على نجاسة الما المستعمل انتهى فقولهم في هذه المسئلة انه لا يجوز الوضو الا في موضع خروج
الما انما هو بنا على نجاسة الما المستعمل واما على المختار من طهارة الما المستعمل فالجواب في هذه المسئلة كما تقدم في نظائرها
انه يجوز الوضو فيها ما لم يغلب على ظن المتوضي ان ما يغترفه لاسقاط فرض ما استعمل او ما يخالطه منه مقدار نصفه فصاعدا
فكن على هذا معتمدا كذا في شرح منية المصلي للعلامة ابن امير حاج رحمه الله واعلم ان اكثر التفاريع المذكورة في الكتب
مبنية على اعتبار العشر في العشر فاما على المختار من اعتبار غلبة الظن فيوضع مكان لفظ عشر في كل مسئلة لفظ كثيرا او كبير
ثم تجري التفاريع انتهى وساير المايعات كالما والغلة والكثرة يعني كل مقدار لو كان ما تنجس فاذا كان غيره ينجس وحيث

انتهينا من التفاريع المذكورة في الكتب نرجع الى بيان الدلايل للائمة فنقول استدل الامام مالك رضي الله عنه بقوله صلى الله
عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شي الا ما غير لونه او طعمه او ريحه واستدل الامام الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء
قلتين لا يحمل خبثا واستدل ابو حنيفة على ما ذكره الرازي في احكام القران بقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث والنجاسات
لا محالة من الخبائث فحرمها الله تعالى تحريما مبهما ولم يفرق بين حال اختلاطها وانفرادها بالماء فوجب تحريم استعمال كل ما تيقنا
فيه جزءا من النجاسة ويكون جهة الحظر من طريق النجاسة اولى من جهة الاباحة لان الاصل انه اذا اجتمع المحرم والمبيح قدم
المحرم وايضا لا نعلم بين الفقهاء في ساير المايعات اذا خالطه اليسير من النجاسة كاللبن والادهان ان حكم اليسير في ذلك كحكم
الكثير وانه محظور عليه اكل ذلك وشربه فكذا الماء الدايم ثم يغتسل فيه من الجنابة وفي لفظ اخر ولا يغتسل فيه من جنابة
ومعلوم ان البول القليل في الماء الكثير لا يغير لونه ولا طعمه ولا رايحته وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم ويدل عليه ايضا
قوله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده ثلثا قبل ان يدخلها الاناء فانه لا يدري اين باتت يده
فامر بغسل اليد احتياطا من نجاسة اصابته من موضع الاستنجاء ومعلوم انها لا تغير الماء ولولا انها مفسدة عند التحقق لما كان
للامر بالاحتياط معنى وحكم النبي صلى الله عليه وسلم بنجاسة ولوغ الكلب بقوله طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل
سبعا وهو لا يغيره انتهى فالحاصل انه حيث غلب على الظن وجود نجاسة في الماء لا يجوز استعماله اصلا بهذه الدلايل لا فرق بين
ان يكون قلتين او اكثر او اقل تغير او لا وهذا مذهب ابي حنيفة والتقدير بشي دون شي لا بد فيه من نص ولم يوجد وفي بعض
هذا الاستدلال كلام نذكره ان شاء الله تعالى واما ما استدل به مالك رضي الله عنه فهو مع الاستثناء ضعيف برشدين بن سعد
صرح بضعفه جماعة منهم النووي في شرح المهذب واما بدون الاستثناء فقد ورد من رواية ابي داود والترمذي من حديث
الخدري قيل يا رسول الله انتوضا من بير بضاعة وهي بير يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال صلى الله عليه
وسلم الماء طهور لا ينجسه شي وحسنه الترمذي وقال الامام احمد هو حديث صحيح ورواه البيهقي عن ابي يحيى قال دخلت
على سهل بن سعد في نسوة فقال لو اني اسقيتكم من بير بضاعة لكرهتم ذلك وقد والله سقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
بيدي منها قلنا هذا ورد في بير بضاعة الباء وضمها كذا في الصحاح وفي المغرب بالكسر لا غير وماؤها كان جاريا في البساتين
على ما اخرجه الطحاوي في شرح معاني الاثار بسنده فضلا عما يرسله قلنا فقد اثنى عليه الداوردي وابو بكر بن العربي
وابن الجوزي وجماعة والدليل على انه كان جاريا ان الماء الراكد اذا وقع فيه عذرة الناس والجيف والمحايض والنتن تغير
طعمه ولونه وريحه وينجس بذلك اجماعا ولم يبلغ الحديث استثناء فدل ذلك على جريان مايها فان قيل نقل النووي في شرح
المهذب عن ابي داود انه قال مددت ردائي على بير بضاعة ثم ذرعته فاذا عرضها ستة اذرع وسالت الذي فتح لي باب
البستان هل غير بناؤها عما كان عليه فقال لا قال ورايت فيها ماء متغير اللون قلنا ما ذكره الطحاوي اثبات وما نقله ابو داود عن
البستاني نفي والاثبات مقدم على النفي والبستاني الذي فتح الباب مجهول الشخص والحال عنده فكيف يحتج بقوله ولان ابا
داود توفي بالبصرة في النصف من شوال سنة خمس وسبعين ومائتين فبينه وبين زمن النبي صلى الله عليه وسلم مدة كثيرة
ودليل التغير غالبا هو مضي السنين المتطاولة قال النووي في شرح المهذب وهذه صفتها في زمن ابي داود
ولا يلزم ان يكون كانت هكذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطابي قد توهم بعضهم ان القاء العذرة والجيف وخرق
الحيض في بير بضاعة كان عادة وتعمدا وهذا لا يظن بذمي ولا وثني فضلا عن مسلم فلم يزل من عادة الناس قديما وحديثا
مسلمهم وكافرهم تنزيه الماء وصونه عن النجاسات فكيف يظن باهل ذلك الزمان وهم اعلى طبقات اهل الدين وافضل جماعة
المسلمين والماء ببلادهم اعز والحاجة اليه اكثر ان يكون هذا صنيعهم بالماء وامتهانهم له وقد لعن رسول الله صلى الله عليه
وسلم من تغوط في موارد الماء ومشارعه فكيف من اتخذ عيون الماء ومنابعه مطرح الانجاس وانما كان ذلك من اجل ان هذه
البير موضعها في حدور من الارض وكانت السيول تسح هذه الاقذار من الطرق والافنية وتحملها فتلقيها فيه وكان
الماء لكثرته وغزارته لا يؤثر فيه ولان جوابه عليه السلام لهم ان الماء الكثير الذي صفته هذه في الكثرة والغزارة لا
تؤثر فيه النجاسة لان السوال انما وقع عن ذلك والجواب انما يقع عنه انتهى وقال ابو نصر البغدادي المعروف بالاقطع

ويجامع لزوم اجتنابنا النجاسات ويدل عليه من السنة قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء صح

بالاقطع لا يظن بالنبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتوضا من بير هذه صفتها مع نزاهته وايثاره الرايحة الطيبة ونهيه
عن الامتخاط في الماء فدل ان ذلك كان يفعل في الجاهلية فشك المسلمون في امرها فبين النبي صلى الله عليه وسلم انه لا اثر لذلك
مع كثرة النزح انتهى وقال الطحاوي ان معنى قوله الماء لا ينجسه شي والله اعلم انه لا يبقى نجسا بعد اخراج النجاسة
منه بالنزح وليس هو على حال كون النجاسة فيها وانما سالوا عنه لانه موضع مشكل لان حيطان البير لم تغسل وطينها لم يخرج
النبي صلى الله عليه وسلم المؤمن لا ينجس ليس معناه انه لا ينجس وان اصابته النجاسة فان قيل العبرة لعموم اللفظ وهو لا
ينجسه شي لا بخصوص السبب وهو بير بضاعة فكيف خص هذا العموم بوروده في بير بضاعة قلنا انا لا نخص عموم اللفظ
بسببه اذا لم يكن المخصص مثله في القوة وهاهنا قد ورد ما يخصصه وهو يساويه في القوة وهو حديث المستيقظ وحديث
لا يبولن احدكم وانما خصصنا به بين الحديثين دفعا للتناقض وكان من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصيص بالسبب
ولانا ما خصصناه ببير بضاعة بل عديناه حكمه منها الى ما هو في معناها من الماء الجاري وترك عموم ظاهر الحديث لدفع التناقض
واجب كذا ذكره السراج الهندي وصاحب المعراج وتعقبه في فتح القدير بانه لا تعارض لان حاصل النهي عن البول في الماء
الدايم تنجس الماء الدايم في الجملة لا كل ما اذ ليست اللام فيه للاستغراق للاجماع على ان الكثير لا ينجس الا بتغيره بالنجاسة وحاصل
الماء طهور لا ينجسه شي عدم تنجس الماء الا بالتغير بحسب ما هو المراد المجمع عليه ولا تعارض بين مفهومي هاتين القضيتين واما
حديث المستيقظ من منامه فليس فيه تصريح بتنجس الماء بتقدير كون اليد نجسة بل ذلك تعليل بالنهي المذكور وهو غير
لازم اعني تعليله بتنجس الماء عينا بتقدير نجاستها لجواز كونه اعم من النجاسة والكراهة فنقول نهي لتنجس الماء بتقدير كونها
متنجسة مما يغير او لكراهته بتقدير كونها مما لا يغير وان هو من ذلك الصريح الصحيح لكن يكون اثبات المعارض بقوله
صلى الله عليه وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب الحديث فانه يقتضي نجاسة الماء ولا تغير بالولوغ فتعين ذلك الحمل
والله سبحانه اعلم انتهى وقد يقال ان اللام في حديث لا يبولن احدكم في الماء للعموم حتى حرم البول في الماء القليل والكثير
جميعا واختصت القضية الثانية بالقليل بدليل يوجب تخصيصها حتى لم يحرم الاغتسال في الماء الدايم الكثير مثل
الغدير العظيم هكذا ذكره في معراج الدراية معزيا الى شيخه العلامة فعلى هذا حاصل النهي عن البول في الماء تنجيس كل ما
راكد فعارض قوله لا ينجسه شي وكون الاجماع ان الكثير لا ينجس الا بالتغير امر خارج عن مفهوم الحديث واثبات التعارض
انما هو باعتبار المفهومين وممن صرح بان ماء بير بضاعة كان كثيرا الشافعي رضي الله عنه واما ما استدل به الشافعي فرواه
اصحاب السنن الاربعة عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسال عن الماء يكون في الفلاة وما ينوبه من السباع
والدواب فقال اذا كان الماء قلتين لا يحمل الخبث واخرجه ابن خزيمة والحاكم في صحيحيهما قلنا هذا الحديث ضعيف
وممن ضعفه الحافظ ابن عبد البر والقاضي اسماعيل بن اسحق وابو بكر بن العربي المالكيون ونقل ضعفه في البدايع عن
ابن المديني وقال ابو داود ولا يكاد يصح لواحد من الفريقين حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في تقدير الماء ويلزم
منه تضعيف حديث القلتين وان كان رواه في كتابه وسكت عنه وكذا ضعفه الغزالي في الاحيا والروياني في
البحر والحلية قال في البحر هو اختياري واختيار جماعة رايتهم بخراسان والعراق ذكره النووي كما نقله عنه السراج
الهندي وقال الزيلعي المخرج وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في كتاب الامام طرق هذا الحديث ورواته
واختلاف الفاظه واطال في ذلك اطالة تلخيص منها تضعيف له فلذلك اضرب عن ذكره في كتاب الالمام مع شدة
الاحتياج اليه ووجهه ان الاضطراب وقع في سنده ومتنه ومعناه اما الاول فانه اختلف على ابي اسامة فمرة يقول
عن الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن جعفر ومرة عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير ومرة يروي عن عبد الله بن عبد الله
بن عمر ومرة يروي عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر وقد اجاب النووي عن هذا بانه ليس اضطرابا لان الوليد رواه
عن كل من المحمدين فحدث مرة عن احدهما ومرة عن الاخر ورواه ايضا عبد الله وعبيد الله ابنا عبد الله بن عمر عن ابيهما
وهما ايضا ثقتان واما الاضطراب في متنه ففي رواية الوليد عن محمد بن جعفر بن الزبير لم ينجسه شي ورواية احمد بن
اسحق بسنده سئل عن الماء يكون في الفلاة وترده السباع والكلاب فقال اذا كان الماء قلتين لا يحمل الخبث قال البيهقي وهو

غريب وقال اسماعيل بن عياش عن محمد بن اسحق الكلاب والدواب ورواه يزيد بن هارون عن حماد بن سلمة فقال الحسن بن الصباح
عنه عن حماد عن عاصم هو ابن المنذر قال دخلت مع عبيد الله بن عبد الله بن عمر بستانا فيه مقراة فيه جلد بعير ميت فتوضأ
منه فقلت اتتوضأ منه وفيه جلد بعير ميت فحدثني عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين او ثلاثا
لم ينجسه شيء وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه عن القاسم باسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء اربعين
قلة فانه لا يحمل الخبث وضعفه الدارقطني بالقاسم وروي باسناد صحيح من جهة روح بن القاسم عن ابن المنكدر عن ابن عمر
قال اذا بلغ الماء اربعين قلة لم ينجس واخرج عن ابي هريرة من جهة بشر بن السري عن ابن لهيعة قال اذا كان الماء قدر اربعين
قلة لم يحمل خبثا قال الدارقطني كذا قال وخالفه غير واحد رووه عن ابي هريرة فقالوا اربعين غربا ومنهم من قال اربعين
دلوا وهذا الاضطراب يوجب الضعف وان وثقت الرجال واجاب النووي عن هذا الاضطراب اما عن الشك في قوله قلتين
او ثلاثا فهي رواية غير ثابتة فهي متروكة فوجودها كعدمها لكن الطحاوي اثبتها باسناده في شرح معاني الآثار واما ما
روي من اربعين قلة او اربعين غربا فغير صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم وانما نقل اربعين قلة عن عبد الله بن عمرو بن العاص
واربعين غربا عن ابي هريرة وحديث النبي صلى الله عليه وسلم مقدم على غيره قال النووي وهذا ما نعتمده في الجواب
واما الاضطراب في معناه فذكر شمس الائمة السرخسي وتبعه في الهداية ان معنى قوله لم يحمل خبثا انه يضعف عن النجاسة فيتنجس
كما يقال هو لا يحمل الكل اي لا يطيقه وهذا مردود من وجهين ذكرهما النووي في شرح المهذب الاول انه ثبت في رواية
صحيحة لابي داود اذا بلغ الماء قلتين لم ينجس فتحمل الرواية الاخرى عليها فمعنى لم يحمل خبثا لم ينجس وقد قال العلماء احسن تفسير
غريب الحديث ان يفسر بما جاء في رواية اخرى له الحديث الثاني انه صلى الله عليه وسلم جعل القلتين حدا فلو كان
كما زعم هذا القائل لكان التقييد بذلك باطلا فان ما دون القلتين يساوي القلتين في هذا ا.هـ وعليه في فتح القدير
وقال هذا ان اعتبر مفهوم شرطه واما ان لم يعتبر مفهوم شرطه فيلزم عدم تمام الجواب فانه حينئذ لا يفيد حكمه
اذا زاد على القلتين والسؤال عن ذلك الماء كيفما كان والنووي انما اقتصر على ما ذكره لانه يقول بان مفهوم الشرط حجة لكن
قال الخبازي ومعنى قوله اذا بلغ الماء قلتين يعني انتقاصا لا ازديادا فان قيل فما فوق القلتين ما لم يبلغ عشرا فهو
ايضا يضعف عن احتمال النجاسة فما الفائدة في تخصيصه بالقلتين قيل له من الجائز انه كان يوحى اليه بانه مجتهد سيجيء
ويقول بان الماء اذا بلغ قلتين لا يحتمل النجاسة فقال النبي صلى الله عليه وسلم ردا لذلك القول انتهى وهو كما ترى في غاية
البعد قال المحقق في فتح القدير فالمعول عليه الاضطراب في معنى القلة فانه مشترك يقال على الجرة والقربة ورأس
الجبل وما فسره الشافعي منقطع للجهالة فانه قال في مسنده اخبرني مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج باسناد لا يحضرني انه صلى الله عليه
وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث بقلال هجر قال ابن جريج رايت قلال هجر فالقلة تسع قربتين او قربتين
وشيئا قال الشافعي فالاحتياط ان يجعل قربتين ونصفا فاذا كان خمس قرب كبار كقرب الحجاز لم ينجس الا ان يتغير وهجر بفتح
الهاء والجيم قرية بقرب المدينة فثبت بهذا ان حديث القلتين ضعيف فان قلت قد صححه ابن ماجه وابن خزيمة له
والحاكم وجماعة من اهل الحديث قلت من صححه اعتمد بعض طرقه ولم ينظر الى ألفاظه ومفهومها اذ ليس وظيفة المحدث
والنظر في ذلك من وظيفة الفقيه اذا عرضته بعد صحة الثبوت للفتوى والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم العرب
ابو العباس بن تيمية في تضعيفه وقال يشبه ان يكون الوليد بن كثير غلط في رفع الحديث وعزوه الى ابن عمر فانه ذا مما يفتي
الناس ويحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والذي رواه معروف عند اهل المدينة وغيرهم لا سيما عند سالم ابنه
ونافع مولاه وهذا لم يروه عنه لا سالم ولا نافع ولا عمل به احد من علماء المدينة وذكر عن التابعين ما يخالف هذا الحديث
ثم قال فكيف يكون هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عموم البلوى بها ولا ينقلها احد من صحابه ولا
التابعين لهم باحسان الا رواية مختلفة مضطربة عن ابن عمر لم يعمل بها احد من اهل المدينة ولا اهل البصرة ولا
اهل الشام ولا اهل الكوفة واطال رحمه الله الكلام بما لا يحتمله هذا الموضع ولا يضر الحافظ ما اخرجه الدارقطني
عن سالم عن ابيه لضعفه وقول النووي ان حدها هو ما حده رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي اوجب الله طاعته

ومن مخالفته وحدهم يعني الحنفية بخالف حده صلى الله عليه وسلم مع انه اخذ بما لا اصل له ولا ضبط فيه مدفوع بان ما
استدللتم به ضعيف وما صرنا اليه يشهد له الشرع والعقل اما الشرع فقد قدمنا الاحاديث الواردة في ذلك واما العقل
فانا نتيقن بعدم وصول النجاسة الى الجانب الآخر ويغلب على ظننا والظن كاليقين فعند استعملنا الماء الذي فيه
نجاسة يقينا وابو حنيفة لم يقدر ذلك بشيء بل اعتبر غلبة ظن المكلف فهذا دليل عقلي مؤيد بالاحاديث الصحيحة
المتقدمة وكان العمل به متعينا ولان دليلنا وهو حديث النهي عن البول في الماء الراكد ثابت في الصحيحين
من رواية ابي هريرة واسلامه متأخر وحديث القلتين حديث ابن عمر واسلامه متقدم والمتأخر ينسخ المتقدم لو
ثبت وقال الشافعي واحمد لولا تغير القلتين بنفسه طهر الماء مع بقاء البول والعذرة وغيرهما من النجاسات
فيكون مع نجاسة البول والعذرة والخمر باعتبار الرائحة واللون والطعم لا لذاتها وهذا لا يعقل ولا يشهد له
اصول الشرع ولو صبت قلة نجاسة الى قلة نجسة عادتا طاهرتين عندهم وهذا يؤدي الى نجاسة الطاهر
بقليل النجاسة دون كثيرها لانهم نجسوا القلة الطاهرة برطل بائن ولم ينجسوها بقلة نجسة من الماء بل طهروها
بها ويؤدي ايضا الى تولد طاهر باجتماع نجسين وهذا مما تحيله العقول قوله والا فهو كالجاري وان لم يكن عشرا
في عشر فهو كالجاري فلا يتنجس الا اذا تغير احد اوصافه ثم في قوله كالجاري اشارة الى انه لا يتنجس موضع الوقوع
وهو مروي عن ابي يوسف وبه اخذ مشايخ بخارى وهو المختار عندهم كذا في التبيين وقال في فتح القدير وهو
الذي ينبغي تصحيحه فينبغي عدم الفرق بين المرئية وغيرها لان الدليل انما يقتضي عند كثرة الماء عدم التنجس
الا بالتغير من غير فصل وهو ايضا الحكم المجمع عليه وفي المصاب وعليه الفتوى كذا في شرح منية المصلي وصحح في
المبسوط والمفيد انه يتنجس موضع الوقوع واليه اشار في القدوري بقوله جاز الوضوء من الجانب الآخر وذكر ابو الحسن
الكرخي ان كل ما خالطه النجس لا يجوز الوضوء به ولو كان جاريا وهو الصحيح قال الزيلعي فعلى هذا ان ما ذكره المصنف
لا يدل على ان موضع الوقوع لا يتنجس لانه لم يجعله الا كالجاري فاذا تنجس موضع الوقوع من الجاري فمنه اولى ان يتنجس
وفي البدائع ظاهر الرواية انه لا يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة ولكن يتوضأ من الجانب الآخر ومعناه انه
انه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضأ كذا فسره في الاملاء عن ابي حنيفة لانا تيقنا بالنجاسة في
ذلك الجانب وشككنا فيما وراءه وعلى هذا قالوا فيمن استنجى في موضع من حوض لا يجزيه ان يتوضأ من ذلك الموضع
قبل تحريك الماء ولو وقعت الجيفة في وسط الحوض على قياس ظاهر الرواية ان كان بين الجيفة وبين كل جانب من
الحوض مقدار ما لا يخلص بعضه الى بعض يجوز التوضي فيه والا فلا وان كانت غير مرئية بان بال انسان او اغتسل جنب
اختلف المشايخ فيه قال مشايخ العراق ان حكمه حكم المرئية حتى لا يتوضأ من ذلك الجانب بخلاف الجاري ومشايخ
ما وراء النهر فصلوا بينهما في غير المرئية انه يتوضأ من اي جانب كان كما قالوا جميعا في الماء الجاري وهو الاصح لان غير المرئية
لا تستقر في مكان واحد بل ينتقل لكونه مائعا سيالا بطبعه فلم يستيقن بالنجاسة في الجانب الذي يتوضأ منه بخلاف
المرئية انتهى وهكذا مشى قاضي خان انه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير وقدر الحوض الصغير في الكفاية
شرح الهداية باربع اذرع في اربع وفي الذخيرة عن بعضهم بحرك الماء بيده مقدار ما يحتاج اليه عند الوضوء فان
تحركت النجاسة لم يستعمل من ذلك الموضع وقال بعضهم يتحرى في ذلك ان وقع تحريه ان النجاسة لم تخلص
الى هذا الموضع توضأ وشرب منه قال في شرح منية المصلي وهو الاصح وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبى ان الفتوى
على جواز الوضوء من موضع الوقوع واختاره مشايخ بخارى لعموم البلوى حتى قالوا يجوز الوضوء من موضع الاستنجاء قبل
التحريك

ساض صحيح بياض في الاصل قوله فاذا الوضوء ساض صحيح

وهو ما يذهب بتبنة اي الماء الجاري ما يذهب بتبنة وقد توهم بعض المشتغلين ان هذا الحد فاسد لانه يرد عليه

الجمل والسفينة فانما يذهبان بتبن كثير ومنشا التوهم ان ما موصولة في كلامه وقد وقع مثلها في عبارة ابن الحاجب فانه قال الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد فقال يرد عليه الورقة والحجر المكتوب عليه كلمتان فاكثر لان ما موصولة بمعنى الذي لكن الجواب عنهما ان ما ليست موصولة فانما هي نكرة موصوفة فالمعنى الجاري ما بالمد يذهب بتبنة والكلام لفظ يتضمن كلمتين وقد اختلف في حد الجاري على اقوال منها ما ذكره المصنف واصحها انه ما يعده الناس جاريا كما ذكره في البدايع والتبيين وكثير من الكتب قوله فيتوضا منه اي من الماء الجاري قال الزيلعي ويجوز ان يعود الى الماء الراكد الذي بلغ عشرا في عشر لانه يجوز الوضوء به في موضع الوقوع ما لم يتغير في رواية وهو المختار عندهم قوله ان لم ير اثره اي ان لم نعلم اثر النجس فيه والرأي يستعمل بمعنى علم قال الشاعر رايت الله اكبر كل شي وانما قلنا هذا لان الطعم والرايحة لا تعلق للبصر بهما وانما الطعم للذوق والرايحة للشم قوله وهو طعم او لون او ريح اي لان اثر ما ذكر وحاصله ان الماء الجاري وما هو في حكمه اذا وقعت فيه نجاسة ان ظهر اثرها لا يجوز الوضوء به والا جاز لان وجود الاثر دليل وجود النجاسة فكل ما تيقنا فيه نجاسة او غلب على ظننا ذلك لا يجوز الوضوء به جاريا كان او غيره لان الماء الجاري لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه كما قد يتوهم وظاهر ما في المتون ان الجاري اذا وقعت فيه نجاسة يجوز الوضوء به ان لم ير اثرها سوا كان النجس جيفة او غيرها فاذا بال انسان فيه فتوضا آخر من اسفله جاز ما لم يظهر في الجرية اثره قال محمد في كتاب الاشربة ولو كسرت خابية خمر في الفرات ورجل يتوضا اسفل منه فما لم يجد في الماء طعم الخمر او ريحه او لونه يجوز الوضوء به وكذا لو استقرت المرئية فيه بان كانت جيفة ان ظهر اثر النجاسة لا يجوز والا جاز سوا اخذت الجيفة الجرية او نصفها لما العبرة لظهور الاثر ويوافقه ما في الينابيع قال ابو يوسف في ساقية صغيرة فيها كلب ميت سد عرضها فيجري الماء فوقه وتحته انه لا باس بالوضوء اسفل منه اذا لم يتغير طعمه او لونه او ريحه وقيل ينبغي ان يكون هذا قول ابي يوسف خاصة اما عند ابي حنيفة ومحمد لا يجوز الوضوء اسفل من الكلب انتهى ما في الينابيع لكن المذكور في الفتاوي كفتاوي قاضي خان والتجنيس والولوالجي والخلاصة وفي البدايع وكثير من كتب ائمتنا ان الاثر انما يعتبر في غير الجيفة اما في الجيفة فانه ينظر ان كان كله او اكثره يجري عليها لا يجوز الوضوء به وان كان الاقل يجوز الوضوء وان كان النصف فالقياس الجواز والاستحسان انه لا يجوز وهو الاحوط ونظير هذا ماء المطر اذا جرى في ميزاب من السطح وكان على السطح عذرة فالماء طاهر لان الذي يجري على غير العذرة اكثر وان كانت العذرة عند الميزاب فان كان الماء كله او اكثره او نصفه يلاقي العذرة فهو نجس وان كان اكثره لا يلاقي العذرة فهو طاهر وكذا ايضا ماء المطر اذا جرى على عذرات واستنقع في موضع كان الجواب كذلك ورجح في فتح القدير ان العبرة لظهور الاثر مطلقا لان الحديث وهو قوله الماء طهور لا ينجسه شي لما حمل على الجاري كان مقتضاه جواز التوضي من اسفله وان اخذت الجيفة اكثر الماء ولم يتغير فقولهم اذا اخذت الجيفة اكثر الماء او نصفه لا يجوز يحتاج الى مخصص قال ويوافقه ما عن ابي يوسف وقد نقلناه عن الينابيع اوقال تلميذ العلامة قاسم في رسالته المختار اعتبار ما عن ابي يوسف انتهى لكن القايل يقول الاوجه ما في اكثر الكتب وقد صححه في التجنيس لصاحب الهداية لان العلماء رضي الله عنهم انما قالوا بان الماء الجاري اذا وقعت فيه نجاسة يجوز الوضوء به اذا لم ير اثرها لان النجاسة لا تستقر مع جريان الماء فلما لم يظهر اثرها علم ان الماء ذهب بعينها ولم يبق عينها موجودة فجاز استعمال الماء اما اذا كانت النجاسة جيفة وكان الماء يجري على اكثرها او نصفها تيقنا بوجود النجاسة فيه وقد تقدم ان كل ما تيقنا وجود النجاسة فيه او غلب على ظننا وجودها فيه لا يجوز استعماله فكان هذا ماخوذا من دلالة الاجماع لان الحديث لما حمل بالاجماع على الماء الذي لم يتغير لاجل انه عند التغير تيقن بوجود النجاسة كان التغير دليل وجود النجاسة فيما يمكن فيه ذلك اما في الجيفة فقد تيقنا بوجودها فلا يجوز استعمال الماء التي هي فيه او اكثرها او نصفها من غير اعتبار التغير لان التغير لما كان علامة على وجود النجاسة لا يلزم من انتفايه انتفاوه فكان الاجماع مخصص للحديث وما قلناه ماخوذ من دلالة الاجماع هذا ما ظهر للعبد الضعيف لكن ينبغي ان تعلم ان هذا اعني قولهم اذا اخذت الجيفة اقله يجوز الوضوء اذا لم يظهر اثر النجاسة وان قولهم بل اخذت الجيفة اقله يجوز الوضوء اذا لم يظهر اثر النجاسة وان قولهم اذا اخذت الجيفة

الجيفة الاكثر او النصف لا يجوز يعنون وان لم يظهر اثر النجاسة واما التوضي في عين والماء يخرج منها فان كان في موضع خروجه جاز وان كان في غيره فكذلك ان كان قدره اربعا في اربع فاقل وان كان خمسا في خمس اختلف فيه واختار السعدي جوازه والخلاف مبني على انه هل يخرج المستعمل قبل تكرر الاستعمال اذا كان بين المساحة اولا وهذه مبنية على نجاسة الماء المستعمل كذا في فتح القدير وقد قدمنا انه على الجواز مطلقا وكذا صرح في الفتاوي الصغرى والحقوا بالجاري حوض الحمام اذا كان الماء ينزل من اعلاه حتى لو ادخلت القصعة النجسة واليد النجسة لا يتنجس وهل يشترط مع ذلك تدارك اغتراف الناس منه فيه خلاف ذكره في المنية وفي المجتبى الاصح انه ان كان يدخل الماء من الانبوب والغرف متدارك فهو كالجاري وتفسيره الغرف ان لا يسكن وجه الماء فيما بين الغرفتين قال في فتح القدير ثم لا بد من كون جريانه لمدد له كما في العين والنهر هو المختار انتهى وفي السراج الوهاج ولا يشترط في الماء الجاري المدد هو الصحيح انتهى فهذا يشهد لما في السراج وذكر السراج الهندي عن الامام الزاهد انه من حفر نهرا من حوض صغير واجرى الماء في النهر وتوضا به لكن الماء في حال جريانه فاجتمع ذلك الماء في مكان واستقر فيه فحفر رجل آخر نهرا من ذلك الماء واجرى الماء فيه وتوضا به في حال جريانه فاجتمع ذلك الماء في مكان آخر ايضا ففعل رجل ثالث كذلك جاز وضوء الكل لان كل واحد منهم انما توضا بالماء حال جريانه والماء الجاري لا يحتمل النجاسة ما لم يتغير وعن الحسن بن زياد ما يدل على عدم جواز وضوء الثاني والثالث فانه قال في حفيرتين يخرج الماء من احدهما ويدخل في الاخرى فتوضا فيما بينهما جاز والحفيرة التي يدخل فيها الماء يفسد اذا كان بينه ميزاب واسع اذا ومما يحتاج اليه وهو على طمع من وجود الماء ولكن لا يتعين ذلك ماذا يصنع حكي عن الشيخ الزاهد ابي الحسن الرستغفني انه كان يقول يا مر احدا رفقايه انه يصب الماء من الميزاب وهو يتوضا فيه وعند الطرف الآخر من الميزاب اناء يجتمع فيه الماء فالمجتمع طاهر وطهور لان استعماله حصل في حال جريانه والماء الجاري لا يصير مستعملا اذا كان له مدد كالعين والنهر اما اذا لم يكن له مدد يصير مستعملا والصحيح القول الاول بدليل مسئلة واقعات الناطفي ان النهر اذا سد من فوق فتوضا انسان بما يجري فانه يجوز فان هناك لم يبق للماء مدد ومع هذا يجوز التوضي به انتهى ما ذكره السراج الهندي واعلم انه قد تقدم عن فتح القدير ان قولهم لما اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وكذا كثير من اشباه ذلك انما هو بنا على نجاسة الماء المستعمل واما على المختار من طهارته فلا فلتحفظ ليفرع عليها ولا يفتى بمثل هذه الفروع فروع الخلاصة معزيا الى الاصل يتوضا على من الحوض الذي يخاف فيه قذرا ولا يتيقنه ولا ان يسال اذ الحاجة اليه عند عدم الدليل والاصل دليل يطلق للاستعمال وقال عمر رضي الله عنه حين سال عمرو بن العاص صاحب الحوض اترد السباع يا صاحب الحوض لا تخبرنا ذكره في الموطا وكذا اذا وجد متغير اللون والريح ما لم يعلم انه من نجاسة لان التغير قد يكون لطاهر وقد ينتن الماء للمكث وكذا البير التي لا يتحامى فيها الدلاء والجرار الدنسة يحملها الصغار والعبيد لا يعلمون الاحكام ويمسها الرستاقيون بالايدي الدنسة ما لم تعلم يقينا النجاسة ولو ظن الماء نجسا ثم ظهر انه طاهر جاز وذكر السراج الهندي عن الفقيه ابي الليث ان عدم وجوب السوال من طريق الحكم وان سال كان احوط لدينه وعلى هذا الضعيف اذا قدم اليه طعام ليس له ان يسال عنه وفي فوايد الرستغفني التوضي بالحوض افضل من النهر لان المعتزلة لا يجيزونه من الحياض فيرغمهم بالوضوء منها انتهى وهذا انما يفيد الافضلية لهذا العارض ففي مكان لا يتحقق النهر افضل كذا في فتح القدير وفي معراج الدراية قيل مسئلة الحوض بنا على الجزء الذي لا يتجزى فانه عند اهل السنة موجود في الخارج فيتصل اجزاء النجاسة الى جزء لا يمكن تجزيته فيكون باقي الحوض طاهرا وعند المعتزلة والفلاسفة هو معدوم فيكون كل الماء مجاور النجاسة فيكون الحوض نجسا عندهم وقيل في هذا التقرير نظر انتهى قالوا ولا باس بالتوضي من حب يوضع كوزه في نواحي الدار ويشرب منه ما لم يعلم به قذر ويكره للرجل ان يستخلص لنفسه انا يتوضا منه غيره وفي فتاوي قاضي خان واختلفوا في كراهة البول في الماء الجاري والاصح هو الكراهة واما البول في الماء الراكد فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازي في حاشية الهداية عن ابي الليث انه ليس بحرام اجماعا بل مكروه ونقل غيره انه حرام وحمل على كراهة التحريم لان غاية ما يفيده الحديث كراهة التحريم فينبغي على هذا ان يكون البول في الماء الجاري مكروها كراهة

وفي التجنيس والمعراج وغيرهما الماء الجاري ما يعده الناس جاريا وقيل ... وقيل ... انتهى

يا ستة ... من المشايخ من اهل ... هذا ... وقال الماء الجاري ... الماء لا يصير مستعملا

فرقا بينه وبين البول في الما الراكد وفي فتاوي قاضيخان اذا ورد الرجل ما فاخبره رجل مسلم انه نجس لا يجوز له ان يتوضا بذلك الما قالوا هذا اذا كان عدلا فان كان فاسقا لا يصدق وفي المستور روايتان انتهى وفي المبتغي بالغين المعجمة ويرويه اثر اقدام الوحوش عند الما القليل لا يتوضا به سبع من الركية وغلب على ظنه شربه منها تنجس والا فلا انتهى وينبغي ان يحمل الاول على ما اذا غلب على ظنه ان الوحوش شربت منه بدليل الفرع الثاني والا فمجرد الشك لا يمنع الوضوء به بدليل ما قدمنا نقله عن الكل انه يتوضا من الحوض الذي يخاف فيه قذرا ولا يتيقنه وينبغي ان يحمل التنجس في الاصل من قوله ولا يتيقنه على غلبة الظن والخوف على الشك او الوهم كما لا يخفى وفي التجنيس من دخل الحمام واغتسل وخرج من غير نعل لم يكن به باس لما فيه من الضرورة والبلوي انتهى وسياتي بقية هنا ان شا الله تعالى في بحث الما المستعمل

قوله وموت ما لا دم له فيه كالبق والذباب والزنبور والعقرب والسمك والضفدع لا ينجسه اي موت حيوان ليس له دم سائل في الما القليل لا ينجسه وقد جعل في الهداية هذه المسئلة مسئلتين فقال ولا وموت ما ليس له نفس سائلة في الما لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها ثم قال وموت ما يعيش في الما لا يفسده كالسمك والضفدع والسرطان وقد جمعها قول المصنف وموت ما لا دم له لان مائي المولد لا دم له فكان الانسب ما ذكره المصنف من حيث الاختصار الا انه يرد عليه ما كان مائي المولد والمعاش وله دم سائل فانه سياتي انه لا ينجس في ظاهر الرواية مع ان عبارة المصنف بخلافه فلذا فرق في الهداية بينهما ونقل في الهداية خلاف الشافعي في المسئلة الاولى وكذا في الثانية الا في السمك وما ذكره من خلاف الشافعي في الاولى ضعيف والصحيح من مذهبه انه كقولنا كما صرح به النووي في شرح المهذب وفي غاية البيان قال ابو الحسن الكرخي في شرح الجامع الصغير لا اعلم ان فيه خلافا بين الفقها ممن تقدم الشافعي واذا حصل الاجماع في الصدر الاول صار حجة على من بعده انتهى وقد علمت انه موافق لغيره وعلى تقدير مخالفته لا يكون خلافا للاجماع فقد قال بقوله القديم يحيى بن ابي كثير التابعي الجليل كما نقله الخطابي ومحمد بن المنكدر الامام التابعي كما نقله النووي والدليل على اصل المسئلة ما رواه البخاري في صحيحه باسناده الى ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا وقع الذباب في انا احدكم فليغمسه ثم لينزعه فان في احد جناحيه دا والاخر شفا وفي رواية النسائي وابن ماجة من حديث ابي سعيد الخدري فاذا وقع في الطعام فامقلوه فيه فانه يقدم السم ويوخر الشفا ومعنى امقلوه اغمسوه ووجه الاستدلال به ان الطعام قد يكون حارا فيموت بالغمس فيه فلو كان يفسده لما امر النبي صلى الله عليه وسلم بغمسه ليكون شفا لنا اذا اكلناه واذا ثبت الحكم في الذباب ثبت في غيره مما هو بمعناه كالبق والزنابير والعقرب والبعوض والجراد والخنفسا والنحل والنمل والصرصر والجعلان وبنات وردان والبرغوث والقمل اما بدلالة النص والاجماع كذا في المعراج قال الامام الخطابي وقد تكلم على هذا الحديث من لا خلاق له وقال كيف يجتمع الدا والشفا في جناحي الذبابة وكيف تعلم ذلك حتى يقدم جناح الدا قال وهذا سوال جاهل او متجاهل والذي يجد نفسه ونفوس عامة الحيوان قد جمع فيها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي اشيا متضادة اذا تلاقت تفاسدت ثم يرى الله عز وجل قد الف بينها وجعلها سببا لبقا الحيوان وصلاحه لجدير ان لا ينكر اجتماع الدا والدوا في جزئين من حيوان واحد وان الذي الهم النحلة اتخاذ بيت عجيب الصنعة وتعسل فيه والهم النملة كسب قوتها وادخاره لاوان حاجتها اليه هو الذي الهم الذبابة وجعل لها الهداية الى ان تقدم جناحا وتوخر لما اراد من الابتلا الذي هو مدرجة التعبد والامتحان الذي هو مضمار التكليف وله في كل شي حكمة وعلم وما يذكر الا اولوا الالباب انتهى وقال بعضهم المراد به دا الكبر والترفع عن استباحة ما اباحته الشريعة المطهرة واحلته السنة المعظمة فامر النبي صلى الله عليه وسلم بمقله دفعا للتكبر والترفع وهذا ضعيف لانه حينيذ يخرج ذكر الجناحين والشفا عن الفايدة كذا ذكره السراج الهندي واستدل مشايخنا ايضا على اصل المسئلة بما عن سلمان الفارسي رضي الله عنه عنه عليه السلام قال يا سلمان كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه ووضوءه قال الزيلعي المخرج رواه الدارقطني وقال لم يروه الا بقية عن سعيد بن ابي سعيد الزبيدي وهو ضعيف ورواه ابن عدي في الكامل واعله بسعيد هذا وقال هذا شيخ مجهول وحديثه غير محفوظ انتهى قال العلامة في فتح القدير ودفعا بان بقية هذا هو ابن الوليد روى عنه الايمة مثل حماد وابن المبارك ويزيد بن هارون وابن عيينة

والسرطان ح

وكيع والاوزاعي واسحق بن راهويه وشعبة وناهيك بشعبة واحتياطه قال يحيى كان مبجلا لبقية حيث قدم بغداد وقد روى له الجماعة الا البخاري واما سعيد بن ابي سعيد هذا فذكره الخطيب قال واسم ابيه عبد الجبار وكان ثقة فانتفت الجهالة والحديث مع هذا لا ينزل عن الحسن انتهى قوله في الهداية ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم فيها والحرمة ليست من ضرورتها النجاسة كالطين واورد عليه ذبيحة المجوسي ومتروك التسمية عامدا فانها نجسة مع زوال الدم المسفوح وذبيحة المسلم اذا لم يسل منها الدم لعارض بان اكلت ورق العناب فانها حلال مع ان الدم لم يسل واجاب الاكمل وغيره عن الاول بان القياس الطهارة كالمسلم الا ان صاحب الشرع اخرجه عن اهلية الذبح فذبحه كلا ذبح وعن الثاني ان الشارع اقام الاهلية واستعمال الة الذبح مقام الاسالة بما هو داخل تحت قدرته ولا معتبر بالعوارض لانها لا تدخل تحت القواعد الاصلية واجاب في معراج الدراية بان ذبيحة المجوسي والوثني وتارك التسمية عمدا طاهرة على الاصح وان لم توكل لعدم اهلية الذابح وعزاه الى المجتبى ثم قال فان قيل لو كان المنجس هو الدم يلزم ان يكون الحيوان نجسا سوا كان قبل الحيوة او بعدها لانه يشتمل على الدم في كلتا الحالتين قلنا الدم حال الحيوة في معدنه والدم في معدنه لا يكون نجسا بخلاف الذي بعد الموت تنصب عن مجاريها فلا تبقى في معادنها فيتنجس اللحم بتشربه اياها ولهذا لو قطعت العروق بعد الموت لا يسيل الدم منها وفي صلاة البقالي لو مص البق الدم لم ينجس عند ابي يوسف لانه مستعار وعند محمد ينجسه وفي جميع الخلاف على العكس والاصح في العلق اذا مص الدم انه يفسد الما قال صاحب المجتبى ومن هذا يعرف حكم صاحب القراد والحلم انتهى واما ما ذكره في الهداية من خلاف الشافعي في الثانية فصحيح قال النووي في شرح المهذب ما يعيش في البحر مما له نفس سائلة ان كان ماكولا فميتته طاهرة ولا شك انه لا ينجس الما وما لا يوكل كالضفدع وكذا غيره ان قلنا لا يوكل فاذا مات في ما قليل او مايع او كثير تنجسه لا خلاف فيه عندنا انتهى واستدل للمذهب في الهداية بقوله ولنا انه مات في معدنه فلا يعطى له حكم النجاسة كبيضة حال محها دما ولانه لا دم فيها اذ الدموي لا يسكن الما والدم هو المنجس وفي غير الما قيل غير السمك يفسده لانعدام المعدن وقيل لا يفسد لعدم الدم وهو الاصح انتهى وقوله كبيضة حال محها بالحا المهملة فيها اي تغير صفرتها دما حتى لو صلى وفي كمه تلك البيضة تجوز صلاته بخلاف ما لو صلى وفي كمه قارورة دم حيث لا تجوز لان النجاسة في غير معدنها وعموم قوله مات في معدنه يقتضي ان لا يعطى للوحوش والطيور حكم النجاسة في غير معدنها لان معدنها البر ولهذا جعل شمس الايمة تعليل قوله لا دم فيها اصح قال ليس لهذه الحيوانات دم سائل فان ما فيها يبيض بالشمس والدم اذا شمس يسود وكذا في معراج الدراية وتعقبه في فتح القدير بان كون البرية معدنا للسبع محل تامل في تعيين معدن البيض والذي افهم منه ما يتولد منه البيض وعلى التعليل الاول فرع ما لو وقعت البيضة من الدجاجة رطبة لا يتنجس الما لانها لو كانت في معدنها ثم لا فرق بين ان تموت في الما او خارجه ثم تنقل اليه في الصحيح وروي عن محمد اذا تفتت الضفدع في الما كرهت شربه لا للنجاسة بل لحرمة لحمه وقد صارت اجزاوه في الما وهذا بان كراهة شربه تحريمية وبه صرح في التجنيس فقال يحرم شربه وفي فتاوي قاضيخان فان كانت الحية والضفدع عظيمة لها دم سائل تفسد الما وكذا الوزغة الكبيرة في رواية عن ابي يوسف وفي السراج الوهاج الذي يعيش في الما هو الذي يكون توالده ومثواه فيه سوا كان له نفس سائلة او لم تكن في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه اذا كان لها دم سائل وجب التنجيس انتهى وكذا ذكر الاسبيجابي فما في الفتاوي على غير ظاهر الرواية واختلف في طير الما ففي السراج الوهاج انه ينجس لانه يعيش في الما ولا يعيش فيه وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان وطير الما اذا مات في الما القليل يفسده هو الصحيح من الرواية عن ابي حنيفة وان مات في غير الما يفسده باتفاق الروايات لان له دما سائلا وهو بري الاصل مائي المعاش والمائي ما كان توالده ومعاشه في الما انتهى وطير الما كالبط والاوز وفي المجتبى الصحيح عن ابي حنيفة في موت طير الما انه لا ينجسه وقيل ان كان يفرخ في الما لا يفسده والا يفسده انتهى فقد اختلف التصحيح في طير الما كما ترى والاوجه ما في شرح الجامع الصغير كما لا يخفى وفي الكلب المائي اختلاف المشايخ كذا في معراج الدراية من غير ترجيح لكن قال في الخلاصة الكلب المائي والخنزير المائي اذا مات في الما اجمعوا انه لا يفسد الما انتهى فكانه لم يعتبر القول الضعيف كما لا يخفى وقد وقع لصاحب الهداية هنا وفي بحث الما المستعمل التعليل بالعدم ووجه تصحيحه ان العلة متحدة وهو الدم

يعيش ح

بالحا المهملة

وهو في مثله يجوز كقول محمد في ولد المغصوب لم يضمن لانه لم يغصب كذا في الكافي وتوضيحه ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل شتى الا ان العلة اذا كانت متعينة يلزم من عدمها عدم المعلول لتوقفه على وجودها وهنا كذلك لان المنجس هو الدم المسفوح لا غير ولا دم لهذه الاشيا بدليل ان الحرارة لازمة للدم وهما نقيضان فلو كان لها دم لما ثبت بدوام السكون في الما كذا في غاية البيان وفي الهداية والضفدع البري والبحري سوا وقيل البري يفسد لوجود الدم وعدم المعدن وقيل لا يفسد قال الشارحون الضفدع البحري هو ما يكون بين اصابعه سترة بخلاف البري وصحح في السراج الوهاج عدم الفرق بينهما لكن محله ما اذا لم يكن للبري دم اما اذا كان له دم سايل فانه يفسد على الصحيح كذا في شرح منية المصلي والضفدع بكسر الدال والانثى ضفدعة وناس يقولون ضفدع بفتح الدال وهو لغة ضعيفة وكسر الدال افصح والبق كبار البعوض واحده بقة وقد يسمى به الفسفس في بعض الجهات وهو حيوان كالقراد شديد النتن كذا في شرح منية المصلي والزنبور بالضم وسمي الذباب ذبابا لانه كلما ذب اب اي كلما طرد رجع وفي النهاية واشار الطحاوي الى ان الطافي من السمك يفسد وهو غلط منه فليس في الطافي اكثر من انه غير ماكول وهو كالضفدع انتهى واعلم ان كل ما لا يفسد الما لا يفسد غير الما وهو الاصح كذا في المحيط والتحفة والاشبه بالفقه كذا في البدايع لكن يحرم اكل هذه الحيوانات المذكورة ما عدا السمك الغير الطافي لفساد الغذا وخبثه متفسخا او غيره وقد قدمناه عن التجنيس

ساض — صح — بياض في الاصل — صح — صح

قوله والما المستعمل لقربة او رفع حدث اذا استقر في مكان طاهر لا مطهر اعلم ان الكلام في الما المستعمل يقع في اربعة مواضع الاول في سببه وقد اشار اليه بقوله لقربة او رفع حدث الثاني وقت ثبوته وقد اشار اليه بقوله استقر في مكان الثالث في صفته وقد بينها بقوله طاهر الرابع في حكمه وقد بينه بقوله لا مطهر والزيلعي رحمه الله ادرج الحكم في الصفة وجعل قوله طاهر لا مطهر بيانا لصفته والاولى ما اسمعتك تبعا لما في فتح القدير اما الاول فقد ذكر ابو عبد الله الجرجاني انه يصير مستعملا باقامة القربة بان ينوي الوضو على الوضو حتى يصير عبادة او رفع الحدث بان توضا المحدث للتبرد او التعليم بلا خلاف بين اصحابنا الثلاثة وذكر ابو بكر الرازي خلافا وقال انه يصير مستعملا باقامة القربة او رفع الحدث عندهما وعند محمد باقامة القربة لا غير استدلالا بمسئلة الجنب اذا انغمس في البير لطلب الدلو فقال محمد الما طاهر طهور لعدم اقامة القربة فلو توضا محدث بنية القربة صار مستعملا عند الثلاثة وقال شمس الايمة السرخسي التعليل لمحمد بعدم اقامة القربة ليس بقوي لانه غير مروي عنه والصحيح عنده ان ازالة الحدث بالما مفسد له الا عند الضرورة كالجنب يدخل البير لطلب الدلو ومن شرط نية القربة عند محمد استدل بمسئلة البير وجوابه انه انما يصير مستعملا للضرورة لا لان الما لا يصير مستعملا بازالة الحدث فصار كما لو ادخل الحايض والجنب والمحدث يده في الما لا يصير مستعملا للضرورة والقياس انه يصير مستعملا عندهم لازالة الحدث ولكن سقط للحاجة انتهى ووافقه عليه العلامة كمال الدين بن الهمام والامام الزيلعي وصرح في البدايع ان الخلاف لم ينقل عنهم نصا وانما سايلهم يدل عليه وكذا في المحيط لكن قال وفي هذا الاختلاف صحح عند محمد لان تغير الما عند محمد باعتبار اقامة القربة لا باعتبار تحول نجاسة حكمية الى الما وعندهما تغير الما باعتبار انه تحول اليه نجاسة حكمية وفي الحايض تحول الى الما نجاسة حكمية فاوجب تغيره انتهى والذي يدل على صحة الخلاف ما نقل في المحيط والخلاصة وكثير من الكتب وعزاه الهندي الى صلاة الاثر لمحمد ان الرجل اذا اخذ الما بفمه وهو جنب ولا يريد المضمضة فغسل يده به اجزاه عن غسل اليد ولا يصير مستعملا عند محمد لعدم قصد القربة وان زال الحدث عن الفم لكن يقال من جهة شمس الايمة السرخسي ان محمدا انما لم يقل بالاستعمال للضرورة لا لان ازالة الحدث لا توجب الاستعمال وقد علل به في المحيط فقال لم يحكم باستعمال الما للضرورة ويؤيده ما في فتح القدير ان الذي يعقل ان كلا من التقرب والاسقاط مؤثر في التغير الا ترى انه انفرد وصف التقرب في صدقة التطوع واثر التغير حتى حرم على النبي صلى الله عليه وسلم ثم راينا الاثر عند ثبوت وصف الاسقاط معه غير ذلك وهو اشد تحرم على قرابته الفاخرة فعرفنا ان كلا اثر تغيرا شرعيا وبهذا يبعد قول محمد انه التقرب فقط الا ان يمنع كون هذا مذهبه كما قال شمس الايمة انتهى ولو غسل يده للطعام

للطعام او منه صار الما مستعملا لانه اقام به قربة لانه سنة ولو غسل يده من الوسخ لا يصير مستعملا لعدم ازالة الحدث واقامة القربة كذا في المحيط وهذا التعليل يفيد انه قصد اقامة السنة فلو لم يقصدها لا يصير مستعملا وفيه لو وصلت شعر ادمي الى ذوايبها فغسلت ذلك الشعر الواصل لم يصر الما مستعملا ولو غسل راس انسان مقتول قد بان منه صار الما مستعملا لان الراس اذا وجد مع البدن ضم الى البدن وصلي عليه فيكون بمنزلة البدن والشعر لا يضم مع البدن فبالانفصال لم يبق له حكم البدن فلا يكون غسالته مستعملة وفي ــــ الولوالجي في فتاواه وهذا الفرق ياتي على الرواية المختارة ان شعر الادمي ليس بنجس اما على الرواية الاخرى لا ياتي فانه نجس ينجس الما انتهى وفي المبتغي وغيره وبتعليم الوضو للناس لا يصير مستعملا اذا لم يرد به الصلاة بل اراد تعليمه انتهى ولا يخفى ان التعليم قربة فاذا قصد اقامة القربة ينبغي ان يصير الما مستعملا كغسل اليدين للطعام فانه لم يرد به الصلاة بل اقامة القربة كما لا يخفى ويؤيده ما في شرح النقاية ان القربة ما تعلق بها حكم شرعي وهو استحقاق الثواب ولا شك ان في التعليم المقصود ثوابا وقد يجاب عنه بان هذا الما لم يستعمل لقربة لان القربة فيه ليست بسبب استعماله انما هي بسبب تعليمه ولذا لو علمه بالقول استغنى عن هذا الفعل بخلاف غسل اليد من الطعام فان القربة فيه لا تحصل الا باستعماله فافترقا وفي الفتاوى الظهيرية وغسالة الميت نجسة كذا اطلق محمد في الاصل والاصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة يصير الما مستعملا ولا يكون نجسا الا ان محمدا انما اطلق لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا وفي الخلاصة ما اذا توضا الصبي في طشت هل يصير الما مستعملا والمختار انه يصير مستعملا اذا كان الصبي عاقلا انتهى وقد قدمنا حكم ما اذا ادخل يده في الاناء فلتراجع وفي الخلاصة ولو اخذ الما بفمه لا يريد به المضمضة لا يصير مستعملا عند محمد وكذا لو اخذ بفيه وغسل اعضاه بذلك فقال ابو يوسف لا يبقى طهورا وهو الصحيح انتهى واعلم ان هذا وامثاله كقولهم فيمن ادخل يديه الى المرفقين واحدى رجليه في اجانة يصير الما مستعملا يفيد ان الما يصير مستعملا بواحد من ثلاثة اما بازالة الحدث كان معه تقرب ولا او اقامة القربة كان معه رفع حدث ولا او اسقاط الفرض فان في هذه المسايل لم يزل الحدث ولا الجنابة عن العضو المغسول لما عرف ان الحدث والجنابة لا يتجزيان زوالا كما لا يتجزيان ثبوتا قالوا وهذا هو الصحيح وكذا لم توجد نية القربة وانما سقط الفرض عن العضو المغسول فكان الاولى ذكر هذا السبب الثالث ولا تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث فسقوط الفرض عن اليد مثلا يقتضي ان لا يجب اعادة غسلها مع بقية الاعضا ويكون ارتفاع الحدث موقوفا على غسل الباقي وسقوط الفرض هو الاصل في الاستعمال الا ان يقال ان الحدث زال عن العضو زوالا موقوفا لكن المعلل به في كتاب الحسن عن ابي حنيفة كما نقله في فتح القدير اسقاط الفرض في مسئلة ادخال اليد الانا لغير ضرورة لا ازالة الحدث وفي الخلاصة لو غسل المحدث عضوا اخر سوى اعضا الوضو كالفخذ الاصح انه لا يصير مستعملا الا اذا قصد الاتيان بالمستحب وفي البدايع لو زاد على الثلاث فان اراد بالزيادة ابتدا الوضو صار الما مستعملا وان اراد الزيادة على الوضو الاول اختلف المشايخ فيه انتهى وفيه كلام قدمناه في بحث تثليث الغسل في السنن فليراجع فانه يقتضي ان الوضو على الوضو لا يكون قربة الا اذا اختلف المجلس فحينيذ يكون الما مستعملا اما اذا اتحد المجلس فلا يكون قربة بل مكروه فيكون الما غير مستعمل وفي معراج الدراية فان قيل المتوضي ليس على اعضايه نجاسة لا حقيقية ولا حكمية فكيف يصير الما مستعملا بنية القربة قلنا لما نوى القربة فقد ازداد طهارة على طهارة ولن تكون طهارة جديدة الا بازالة النجاسة الحكمية حكما فصارت الطهارة على الطهارة وعلى الحدث سوا انتهى

صح — ساض

ساض صح — بياض في الاصل

واما الثاني اعني وقت ثبوت الاستعمال فقال بعض مشايخنا الما المستعمل ما زايل البدن واستقر في مكان من ارض او اناء وهو مذهب سفيان الثوري واستدل بمسايل زعم انها تدل له منها اذا توضا او اغتسل وبقي على يده لمعة فاخذ البلل منها في الوضو او من اي وضو كان في الغسل وغسل اللمعة يجوز ومنها نقل البلة من مغسول الى ممسوح جايز وان وجد الانفصال ومنها ان الخرقة التي يتمسح بها تجوز الصلاة وان كان ما اصابها من البلل كثيرا فاحشا وكذا اذا اصاب ثوبه الما المستعمل لا يضره

وان كان كثيرا وان وجد الانفصال فاما عندنا فما دام على العضو لا يصير مستعملا واذا زايل يصير مستعملا وان لم يستقر في مكان
فانه ذكر في الاصل انه اذا مسح راسه ببلل اخذه من لحيته لم يجز وان لم يستقر في مكان وكذا لو مسح راسه ببلل باق بعد مسح
الخفين لا يجزيه وعلل بانه ما قد مسح به مرة اشارة الى ما قلنا وقالوا لا يجوز نقل البلة من عضو مغسول الى مثله فدل على ان المذهب
ما قلناه ووجهه ان القياس صيرورته مستعملا بنفس الملاقاة لوجود السبب فكان ينبغي ان يوخذ لكل جزء من العضو جزء من الما
الا ان فيه حرجا فسقط اعتبار حالة الاستعمال في عضو واحد حقيقة او في عضو واحد حكما كما في الجنابة فاذا زايل العضو زالت
الضرورة فظهر حكم الاستعمال بقضية القياس وقد حصل الجواب عن المسئلة الاولى التي استدل بها سفيان واما عن الثانية
فقد ذكر الحاكم الجليل انها على التفصيل ان لم يكن استعمله في شي من اعضائه يجوز اما اذا كان استعمله لا يجوز والصحيح انه يجوز
وان استعمله في المغسولات لان فرض الغسل انما تادى بما جرى على عضوه لا بالبلة الباقية فلم تكن هذه البلة مستعملة بخلاف
ما اذا استعمله في المسح على الخف ثم مسح به راسه حيث لا يجوز لان فرض المسح يتادى بالبلة وتفصيل الحاكم محمول على هذا واما
ما مسح بالمنديل وتقاطر على الثوب فهو مستعمل الا انه لا يمنع جواز الصلاة لان الما المستعمل طاهر عند محمد وهو المختار وعندهما
وان كان نجسا لكن سقوط اعتبار نجاسته ههنا لمكان الضرورة هذا ما قرره صاحب البدايع رحمه الله وذكر في المحيط ان القايل
باشتراط الاستقرار سفيان فقد دون اهل المذهب وصحح في الهداية وكثير من الكتب ان المذهب صيرورته مستعملا بمجرد الانفصال
وان لم يستقر وصدر به في الكافي وذكر ما في الكنز بصيغة قيل وما ذكره في الكنز هو مذهب سفيان الثوري وابراهيم النخعي وبعض
مشايخ بلخ وابي حفص الكبير وظهير الدين المرغيناني قال ______ في الخلاصة والمختار انه لا يصير مستعملا ما لم يستقر في مكان
ويسكن عن التحرك انتهى وفي غاية البيان ان مختار فخر الاسلام البزدوي وغيره في شروح الجامع الصغير اجماعه بعد
المزايلة وفيما اختاره صاحب الهداية حرج عظيم على المسلمين انتهى وفي معراج الدراية عن شيخه ان ما في الهداية في حق
من لا ضرورة فيه كثياب غير المتوضي وقيل في حق المغتسل لانه قليل الوقوع لا في حق المتوضي انتهى والحاصل ان المذهب
ما في الهداية وما في الكنز اختيار بعض المشايخ ومبنى اختيار ما في الكنز توهم ان ما ذكر في الهداية فيه حرج عظيم كما توهمه
في غاية البيان لان الما الذي يتقاطر من الاعضا يصيب ثياب المتوضي فلو قلنا باستعماله بالانفصال فقط لتنجس ثوبه على القول
بنجاسته حتى احتاج بعضهم الى حمله على ثياب غير المتوضي وبعضهم الى حمله على الغسل كما رايت وليس ما توهموه من الحرج موجودا
فقد قدمنا عن البدايع ان ما يصيب ثوب المتوضي معفو عنه بالاتفاق وكذا ذكر في غيره واما في ثياب غير المتوضي فلا
حرج وفايدة الخلاف تظهر فيما اذا انفصل ولم يستقر بل هو في الهوا فسقط على عضو انسان وجرى فيه من غير ان ياخذ
بكفه فعلى قول العامة لا يصح وضوءه وعلى قول البعض يصح

بياض صحيح

بياض صحيح   بياض في الاصل   بياض صحيح

الكنز صح

الثالث اعني صفة الما المستعمل لم تذكر في ظاهر الرواية ولهذا ذكر في الكافي الذي هو جمع كلام محمد ان الما المستعمل لا يجوز
الوضوء به ولم يبين صفته من الطهارة او النجاسة فلهذا لم تثبت مشايخ العراق خلافا بين اصحابنا في صفته فقالوا طاهر غير
طهور عند اصحابنا وغيرهم اثبتوا الخلاف فقالوا ان عن ابي حنيفة كما ذكره قاضي خان في شرحه وفي رواية ابي يوسف والحسن بن
زياد انه نجس غير ان الحسن روى عنه التغليظ وابا يوسف روى عنه التخفيف وكل اخذ بما روى وروي عن ابي يوسف
ان المستعمل ان كان محدثا او جنبا فالما نجس وان كان طاهرا فالما طاهر وعند زفر ان كان المستعمل محدثا او جنبا فهو طاهر
غير طهور وان كان متوضيا فهو طاهر طهور وقد صحح المشايخ رواية محمد حتى قال في المجتبى وقد صحت الروايات عن الكل
انه طاهر غير طهور الا الحسن وقال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير هو المختار عندنا وهو المذكور في عامة كتب محمد
عن اصحابنا واختاره المحققون من مشايخ ما وراء النهر وفي المحيط انها المشهور عن ابي حنيفة وفي كثير من الكتب وعليه
الفتوى من غير تفصيل بين المحدث والجنب والمذكور في فتاوى الولوالجي والتجنيس في مواضع ان الفتوى على رواية

رواية محمد لعموم البلوى الا في الجنب   بياض صحيح   بياض صحيح

بياض   بياض صحيح

بياض صحيح

وقد ذكر النووي ان الصحيح من مذهب الشافعي انه طاهر غير طهور وبه قال احمد وهو رواية عن مالك ولم يذكر ابن
المنذر عنه غيرها وهو قول جمهور السلف والخلف انتهى وجه رواية النجاسة قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في
الما الدايم ولا يغتسلن فيه من الجنابة كذا في الهداية وكثير من الكتب قال في البدايع في وجه الاستدلال به حرم الاغتسال
في الما القليل لاجماعنا على ان الاغتسال في الما القليل لاجماعنا على ان الاغتسال في الما الكثير ليس بحرام فلولا ان القليل من
الما ينجس بالاغتسال بنجاسة الغسالة لم يكن للنهي معنى لان القا الطاهر في الطاهر ليس بحرام اما تنجيس الطاهر فحرام فكان هذا
نهيا عن تنجيس الما الطاهر بالاغتسال وذا يقتضي التنجيس به ولا يقال يحتمل انه نهى لما فيه من اخراج الما من ان يكون مطهرا من غير
ضرورة وذلك حرام لانا نقول الما القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان الغير غالبا عليه كما الورد
واللبن فاما اذا كان مغلوبا فلا وههنا الما المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك ان ذلك اقل من غير المستعمل فكيف يخرج به
من ان يكون مطهرا فاما ملاقاة النجس الطاهر يوجب تنجيس الطاهر وان لم يغلب على الطاهر لاختلاطه بالطاهر على وجه لا يمكن
التمييز بينهما فيحكم بنجاسة الكل فثبت ان النهي لما قلنا ولا يقال انه يحتمل انه نهى لان اعضا الجنب لا تخلو عن النجاسة الحقيقية
وذا يوجب تنجيس الما القليل لانا نقول الحديث مطلق فيجب العمل باطلاقه ولان النهي عن الاغتسال ينصرف الى الاغتسال المسنون
لانه هو المتعارف بين المسلمين والمسنون منه ازالة النجاسة قبل الاغتسال على ان النهي عن ازالة النجاسة الحقيقية التي على
البدن استفيد بالنهي عن البول فيه فوجب حمل النهي على الاغتسال فيه لما ذكرنا صيانة لكلام صاحب الشرع عن الاعادة الخالية
عن الافادة انتهى وقد حصل من الجواب الاول دفع ما ذكره في فتح القدير تبعا للنووي ومن الجواب الثاني دفع ما في السراج
الوهاج كما لا يخفى على من يراجعهما وفي معراج الدراية فان قيل القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فلا يلزم تنجس الما بالا
غتسال قلنا قد بينا ان مطلق النهي للتحريم خصوصا اذا كان موكدا بنون التاكيد لا باعتبار القران انتهى ويستدل لابي
حنيفة وابي يوسف ايضا بالقياس وهو ان الما المستعمل في النجاسة الحقيقية والفرع المستعمل في الحكمية بجامع الاستعمال في
النجاسة بناء على ان الحدث وصف حقيقي في ثبوت النجاسة وذلك لان معنى الحقيقية ليس الا كون النجاسة موصوفا بها جسم محسوس
مستقل بنفسه عن المكلف لا ان وصف النجاسة حقيقة لا يقوم الا بجسم كذلك وفي غيره مجاز بل معناه الحقيقي واحد في ذلك
الجسم وفي الحدث وهذا لانه ليس المتحقق لنا من معناها سوى انها اعتبار شرعي منع الشارع من قربان الصلاة والسجود حال قيامه
لمن قام به الى غاية استعمال الما فيه فاذا استعمله قطع ذلك الاعتبار كل ذلك ابتلا للطاعة فاما ان هناك وصفا حقيقيا
عقليا او محسوسا فلا ومن ادعاه لا يقدر في اثباته على غير الدعوى ويدل على انه اعتبار اختلافه باختلاف الشرايع الا يرى ان الخمر
محكوم بنجاسته في شريعتنا وبطهارته في غيرها فعلم انها ليست سوى اعتبار شرعي الزم معه كذا الى غاية كذا ابتلاء وفي
هذا لا تفاوت بين الدم والحدث فانه ايضا ليس الا ذلك الاعتبار فظهر ان المؤثر نفس وصف النجاسة وهو مشترك في الاصل
والفرع فيثبت مثل حكم الاصل وهو نجاسة الما المستعمل فيه في الفرع وهو المستعمل في الحدث فيكون نجسا الا ان هذا انما
ينتهض على من يسلم كون حكم الاصل ذلك كمالك واكثر العلما واما من يشترط في نجاسته خروجه من الثوب متغيرا بلون النجاسة
كالشافعي فلا يتعدى الما الذي يستعمل في الحقيقية التي لا لون لها يغاير لون الما كالبول طاهر يجوز شربه وغسل الثوب
به دون ازالة الحدث لانه عنده مستعمل وهو لا يقصر وصف الاستعمال على رافع الحدث فانما ينتهض عليه بتوجيه الكلام
معه في نفس هذا التفصيل وهو سهل غير انا لسنا الا بصدد توجيه رواية نجاسة المستعمل عن ابي حنيفة على اصولنا
بل لو تم ما ذكرت كان للبلوى تاثير في اسقاط حكمه فالجواب الضرورة لا يعدو حكمها محلها والبلوى فيه انما هي في
الثياب فيسقط اعتبار نجاسة ثوب المتوضي وتبقى حرمة شربه والطبخ به وغسل الثوب منه ونجاسة من يصيبه كذا
قرره قياس العلامة المحقق كمال الدين بن الهمام رحمه الله على نجاسته واستدل في الكفاية للشيخ جلال الدين الخبازي

باشارة قوله تعالى عقب بالوضوء والتيمم ولكن يريد ليطهركم فدل اطلاق التطهير على ثبوت النجاسة في اعضاء الوضوء ودل الحكم بزوالها
بعد التوضي على انتقالها الى الما فيجب الحكم بالنجاسة ثم ان ابا يوسف جعل نجاسته حقيقة لعموم البلوى فيه لتعذر صيانة
الثياب عنه ولكونه محل اجتهاد فاوجب ذلك خفة في حكمه والحسن جعل نجاسته غليظة لانها نجاسة حكمية وانها اغلظ من
الحقيقية الا ترى انه عفى عن القليل عن الحقيقية دون الحكمية ووجه رواية محمد ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما
من حديث جابر قال مرضت فاتاني النبي صلى الله عليه وسلم وابو بكر يعوداني فوجداني قد اغمي علي فتوضا النبي صلى
الله عليه وسلم ثم صب وضوءه علي فافقت وفي البخاري ان الناس كانوا يتمسحون بوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه
انه اذا توضا كادوا يقتتلون على وضوئه بهذا استدل مشايخنا كرواية الطهارة منهم البيهقي في الكامل وكذا استدل به
النووي في شرح المهذب ولكن لقايل ان يقول ان هذا لا يصلح دليلا للمدعى لان الذي يتمسحوا به ليس هو المتساقط من
اعضائه عليه السلام فانه يجوز ان هو ما فضل من وضوئه فان في بعض رواياته الصحيحة فجعل الناس ياخذون من فضل
وضوئه فيتمسحون به وفي لفظ النسائي في هذا الحديث واخرج بلال فضل وضوئه فابتدره الناس وليس المراد به المتساقط
من وضوئه عليه السلام وكذا حديث جابر فصب عليه من وضوئه فان حمل الوضوء اسما لمطلق الما فلا دلالة فيه على طهارة
الما المستعمل وان اريد بوضوئه فضل مائه الذي توضا ببعضه لا استعمله في اعضائه فلا دلالة فيه ايضا فان جعل اسما
لمطلق الما فلا دلالة فيه على طهارة الما المستعمل وان اريد بوضوئه فضل مائه الذي توضا ببعضه لا استعمله في اعضائه
فلا دلالة فيه ايضا وان جعل اسما للما المعد للوضوء فلا دلالة فيه ايضا فحينئذ لا يدل مع هذه الاحتمالات كذا ذكره
العلامة الهندي ولهذا والله اعلم لم يستدل المحقق بن الهمام بهذه الدلايل لرواية الطهارة وانما استدل بالقياس فقال
المعلوم من جهة الشارع ان الالة التي تسقط الفرض ويقام بها القربة تتدنس وانما الحكم بنجاسة العين شرعا فلا وذلك
لان اصله مال الزكوة تدنس باسقاط الفرض به حتى جعل من الاوساخ في لفظه عليه السلام فحرم على من شرف بقرابته صلى الله عليه وسلم
له ولم يصل مع هذا الى النجاسة حتى لو صلى حامل دراهم الزكوة صحت فكذا الجنب في الما ان يتغير على وجه لا يصل الى التنجس
وهو سلب الطهورية الا ان يقوم فيه دليل يخصه غير هذا القياس انتهى لكن قد علمت الدليل الذي ذكرناه لابي
حنيفة انفا فاندفع به هذا القياس وبهذا يترجح القول بالنجاسة ولهذا والله اعلم ذكر صاحب الهداية في التجنيس ان الفتوى
على رواية محمد لعموم البلوى الا في الجنب كما نقلناه عنه وعن الولوالجي انفا فانه لما كان دليل النجاسة قويا كان هو المختار
الا ان البلوى عمت في الما المستعمل في الاكبر لم يوجد فيه عموم البلوى فكان على المختار من النجاسة ويؤيد ما ذكره
شمس الائمة السرخسي في المبسوط ان قوله في الاصل اذا اغتسل الطاهر في البير افسده دليل على ان الصحيح من قول ابي حنيفة
ان الما المستعمل نجس لان الفاسد من الما هو النجس انتهى لكن رجح في موضع اخر رواية ابي يوسف القايلة بالتخفيف واستبعد
رواية الحسن القايلة بالتغليظ فقال ما رواه الحسن بعيد فان للبلوى تاثيرا في تخفيف النجاسة ومعنى البلوى في
الما المستعمل ظاهر فان صون الثياب عنه غير ممكن وهو مختلف في نجاسته فكذلك خف حكمه انتهى وفي فتاوى قاضي
خان المشهور عن ابي حنيفة وابي يوسف نجاسة الما المستعمل لكن قال في الذخيرة والظاهر ان الما المستعمل طاهر للجنب
وقد قدمناه في الغسل فليراجع

صحيح

بياض في الاصل

ثم اعلم ان الما المستعمل على قول القايلين بنجاسته نجاسته عينية عند البعض حتى لا يجوز الانتفاع به بوجه ما وعند البعض
نجاسته بالمجاورة حتى يجوز الانتفاع به بساير الوجوه سوى الشرب لان هذا ما ازيلت به النجاسة الحكمية فصار كما ازيل به
النجاسة الحقيقية ووجه الاول ان المجاورة انما تكون بانتقال شي من عين الى عين ولم يوجد حقيقة الا انه يتنجس الما بالاستعمال
شرعا فيكون نجاسته عينا كذا ذكره الامام صاحب الهداية في التجنيس ولم يرجح لكن تاخيره وجه الاول يفيد ترجيحه كما هي عادته
في الهداية وفي الخلاصة ويكره شرب الما المستعمل واما الما اذا وقعت فيه نجاسة فان تغير وصف الما لم يجز الانتفاع بحال وان لم يتغير
الما جاز الانتفاع به كبل الطين وسقي الدواب انتهى ولا يخفى ان الكراهة على رواية الطهارة اما على رواية النجاسة

النجاسة فحرام لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث والنجس منها وفي البدايع ويكره التوضي في المسجد عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد لا باس به لانه عنده طاهر واما ابو يوسف فلانه يقول بنجاسته وكذا ما روي عن ابي حنيفة واما على رواية الطهارة
عنه فلانه مستقذر طبعا فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم انتهى وفي فتاوى قاضي خان وان توضا
في انا في المسجد جاز عندهم

بياض صحيح

الرابع في حكمه قال قاضي خان في فتاواه اتفق اصحابنا في الروايات الظاهرة ان الما المستعمل في البدن لا يبقى طهورا انتهى
وقال في الهداية انه لا يزيل الاحداث قال الشارحون ان هذا حكمه وقالوا قيده بالاحداث لما انه يزيل الانجاس على ما روي
محمد عن ابي حنيفة ان الما المستعمل طاهر غير طهور ولان ازالة النجاسة الحقيقية تجوز بالمايعات عند ابي حنيفة صرح به العلامة
الاتقاني والسكاكي في المعراج وصاحب النهاية وغيرهم هذا وان كان الما المستعمل طاهرا عند محمد لكن لا يجوز به ازالة النجاسة
الحقيقية عنده لان عنده لا يجوز ازالتها الا بالما المطلق وقد قدمنا ان الما المستعمل ليس بمطلق وبهذا يندفع ما توهمه
بعض الطلبة في عصرنا ان الما المستعمل يزيل الانجاس عند محمد لما انه يقول بطهارته وهو حفظ شيا وغاب عنه اشيا واندفع
ايضا ما توهمه بعض المشتغلين ان الما المستعمل لا يزيل الانجاس اتفاقا لما انه عند ابي حنيفة وابي يوسف نجس فلا يزيل ومحمد
وان كان يقول بطهارته فعنده لا يزيل الا الما المطلق كما قدمنا انه لا خفا رواية النجاسة عن ابي حنيفة ونسي رواية
الطهارة عنه التي اختارها المحققون وافتوا بها وذكر في المجتبى عن القدوري في شرح الارشاد وصلاة الجلابي انه
يجوز ازالة النجاسة بالما المستعمل على الرواية الظاهرة

بياض صحيح

بياض صحيح

بياض صحيح

بياض صحيح

وما ذكرناه من حكمه عندنا فهو مذهب الشافعي واحمد ورواية عن مالك وذهب الزهري
ومالك والاوزاعي في اشهر الروايتين عنهما وابو ثور الى انه مطهر واختاره ابن المنذر واحتجوا بقوله تعالى وانزلنا من
السما ما طهورا لان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى ويحتج لاصحابنا ومن تبعهم ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
احتاجوا في مواطن من اسفارهم الكثيرة الى الما ولم يجمعوا المستعمل لاستعماله مرة اخرى فان قيل تركوا الجمع لانه لا يجتمع منه شي
فالجواب ان هذا لا يسلم وان سلم في الوضوء لا يسلم في الغسل فان قيل لا يلزم من عدم جمعه منع الطهارة به ولهذا لم يجمعوه
للشرب والطبخ والعجن والتبرد ونحوها فالجواب ان ترك جمعه للشرب ونحوه للاستقذار فان النفوس تعافه للعادة
وان كان طاهرا كما استقذر النبي صلى الله عليه وسلم الضب وتركه فقيل احرام هو فقال لا ولكني اعافه واما الطهارة ثانيه
فليس فيه استقذار فتركه يدل على امتناعه واما الجواب عن احتجاجهم فيعلم مما قدمنا في اول بحث المياه من ان
الطهور ليس هو المطهر لغيره فضلا عن التكرار وبما ذكرناه اندفع ما ذكره صدر الشريعة بقوله ونحن نقول لو كان طاهرا لجاز
في السفر الوضوء به ثم الشرب ولم يقل احد بذلك انتهى لما علمت ان عدم شربه للاستقذار مع طهارته لا لعدمها

بياض صحيح بياض

قوله ومسيلة البير جحط اي ضابط حكم مسيلة البير جحط وصورتها جنب انغمس في البير للدلو او للتبرد ولا نجاسة على
بدنه فعند ابي حنيفة الرجل والما نجسان وعند ابي يوسف الرجل جنب على حاله والما طهور على حاله وعند محمد الرجل طاهر
والما طاهر طهور فالجيم من النجس علامة نجاستهما والحا من الحال اي كلاهما بحاله والطا من الطاهر فرتب حروفه على ترتيب
الايمة فالحرف الاول للامام الاول الاعظم والثاني للثاني والثالث للثالث وجه قول ابي حنيفة ان الفرض قد سقط
عن بعض الاعضا بالملاقاة لان النية ليست بشرط لسقوط الفرض فاذا سقط الفرض صار الما مستعملا عنده فيتنجس الما
والرجل باق على نجاسته لبقا الحدث في بقية الاعضا وقيل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الما المستعمل وصحح في شروح الهداية
انه نجس بالجنابة عنده وفايدة الخلاف تظهر في تلاوة القران ودخول المسجد اذا تمضمض واستنشق حل له قراة القران

انتهى ووجه قول ابي يوسف ان الصب شرط لاسقاط الفرض عنده في غير الما الجاري وما هو في حكمه ولم يوجد فكان الرجل جنبا بحاله فاذا
لم يسقط الفرض ولم يوجد رفع الحدث ولا نية القربة لا يصير الما مستعملا فكان بحاله ووجه قول محمد على ما هو الصحيح عنه ان الصب
ليس بشرط عنده فكان الرجل طاهرا ولا يصير الما مستعملا عنده لفقد نية القربة وهي شرط عنده فكان الرجل طاهرا ولا يصير الما
مستعملا وان ازيل به حدث للضرورة واما على ما اخرجه ابو بكر الرازي فانما لا يصير الما مستعملا عنده لفقد نية القربة وهي شرط عنده
في صيرورته مستعملا وهذه الصورة اخذ منها ابو بكر الرازي الاختلاف في سبب استعمال الما بين الاصحاب وقد تقدم ان ما اخذه منها
غير لازم كما ذكره شمس الايمة وقال الخبازي في حاشية الهداية قال القدوري رحمه الله كان شيخنا ابو عبد الله الجرجاني يقول الصحيح
عندي من مذهب اصحابنا ان ازالة الحدث توجب استعمال الما ولا معنى لهذا الخلاف اذ لا نص فيه وانما لم ياخذ الما حكم الاستعمال
في مسألة طلب الدلو لمكان الضرورة اذ الحاجة الى الانغماس في البير لطلب الدلو مما يتكرر فلو احتاجوا الى الغسل عند نزح ما البير
كل مرة لحرجوا حرجا عظيما وصار كالمحدث اذا اغترف الما بكفه لا يصير مستعملا بلا خلاف وان وجد اسقاط الفرض لمكان الضرورة
بخلاف ما اذا ادخل غير اليد فيه صار الما مستعملا انتهى وعن ابي حنيفة ان الرجل طاهر لان الما لا يعطى له حكم الاستعمال قبل
للانفصال من العضو فال... الزيلعي والهندي وغيرها تبعا لصاحب الهداية وهذه الرواية اوفق الروايات
اي للقياس وفي فتح القدير وشرح المجمع انها الرواية المصححة انتهى وتعليلهم هنا يفيد انه لو تمضمض واستنشق ما خل البير
قبل انغماسه انه لا يخرج عن الجنابة لصيرورة الما مستعملا قبل الانفصال وقد صرح به في السراج الوهاج نعلم بما قررناه ان
المذهب المختار في هذه المسئلة ان الرجل طاهر والما طاهر غير طهور اما كون الرجل طاهرا على الصحيح فقد علمته واما كون
الما المستعمل كذلك على الصحيح فقد علمته ايضا مما قدمناه وقيدنا اصل المسئلة بالجنب لان الطاهر اذا انغمس لطلب الدلو ولم
يكن على اعضائه نجاسة لا يصير الما مستعملا اتفاقا لعدم ازالة الحدث واقامة القربة وان انغمس للاغتسال صار مستعملا اتفاقا
لوجود اقامة القربة وحكم الحدث حكم الجنابة ذكره في البدايع وكذا حكم الحايض والنفسا اذا نزلا بعد الانقطاع اما قبل الانقطاع
وليس على اعضائهما نجاسة فانهما كالطاهر اذا انغمس للتبرد ولانهما لا يخرجان عن الحيض بهذا الوقوع فلا يصير الما مستعملا كذا في
فتاوى قاضي خان والخلاصة وقيدنا بكونه انغمس لطلب الدلو او التبرد لانه لو انغمس بقصد الاغتسال للصلوة فانه صار الما
مستعملا اتفاقا لوجود ازالة الحدث ونية القربة لكن ينبغي ان لا يزول حدثه عند ابي يوسف لما نقلوه عنه ان الصب
شرط عنده في غير الما الجاري وما هو في حكمه لاسقاط الفرض ولم ار من صرح بهذا وقد علمت فيما قدمناه في الكلام على
ما الغساقي ان قولهم بان ما البير يصير مستعملا عند الكل مبني على قول ضعيف عن محمد والصحيح من مذهب محمد ان ما البير
لا يصير مستعملا مطلقا لان المستعمل هو ما تساقط عن الاعضا وهو مغلوب بالنسبة الى الما الذي لم يستعمل فاحفظ هذا ولكن على ذكر منه
ينفعك ان شا الله تعالى ثم رايت بعد هذا العلامة ابن امير حاج في شرح منية المصلي صرح بما ذكرته وقال المستعمل هو الما الذي
لاقى الرجل الذي زال حدثه فيجب نزح جميع الما على رواية نجاسة الما المستعمل ولا يجب نزح شي منها على طهارته بل هو باق على طهارته
وقد عرفت ان رواية الطهارة هي المختارة انتهى فعلى هذا الما مستعملا معناه صار الما الملاقي للبدن مستعملا لا ان جميع ما البير
صار مستعملا وقيدنا بقولنا ليس على اعضائه نجاسة حقيقية لانه لو كان كذلك لتنجس الما اتفاقا وقيد المسئلة في المحيط بقوله
ولم يتدلك فيه ولم يبين مفهومه وكذا في الخلاصة والظاهر منه انه اذا تدلك ونحو ذلك في الما صار الما مستعملا اتفاقا
لان التدلك فعل منه قائم مقام نية الاغتسال فصار كما لو نزل للاغتسال وقيد المسئلة بعضهم بان لا يكون مستنجيا بالاحجار
فمفهومه انه لو كان مستنجيا بالاحجار تنجس الما اتفاقا لكن هذا ينبني على ان محل الاستنجا المخفف لا يطهر وفيه خلاف ذكره
في التجنيس وذكر ان المختار انه مخفف لا يطهر وسنذكره ان شا الله تعالى في موضعه ... بياض
فان قلت لم قال ابو يوسف بان الصب شرط في العضو لا في الثوب وما الفرق بينهما قلت روي عن ابي يوسف روايتان
في رواية ان الصب شرط فيهما ووجهها ان القياس يابى التطهير بالغسل لان الما يتنجس باول الملاقاة وانما حكمنا بالطهارة
ضرورة ان الشرع كلفنا بالتطهير والتكليف بحسب القدرة وسمى الما طهورا وذلك يقتضي حصول الطهارة به
والضرورة تندفع بطريق الصب فلا ضرورة الى طريق اخر مع ان الما حالة الصب بمنزلة ما جار وفي غير حالة الصب

الصب واكده والراكد اضعف من الجاري وفي رواية ان الصب شرط في العضو لا الثوب وهو المشهور عنه ووجهه ان غسل الثياب
بطريق الصب لا يتحقق الا بكلفة وهو مشقة لانها تغسلها النسا عادة وكل امراة لا تجد خادما يصب الما عليها ولا ما جاريا واما
غسل البدن يتحقق بطريق الصب من غير كلفة كذا في النهاية وقال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي جنب اغتسل
في بير ثم في بير الى العشرة قال ابو يوسف تنجس الابار كلها وقال محمد يخرج من الثالثة طاهرا ثم ينظر ان كان على بدنه عين نجاسة
تنجست المياه كلها وان لم تكن عين نجاسة صار المياه كلها مستعملة ثم بعد الثالثة ان وجدت منه النية يصير مستعملا عنده
ولو انه غسل الثوب النجس في اجانة وعصره ثم في اجانة وعصره الى العشرة فان الثوب يخرج من الثالثة طاهرا والمياه الثلاثة
نجسة في قولهم جميعا وابو يوسف فرق بين الثوب والبدن فقال لان في الثوب ضرورة ولا ضرورة في البدن انتهى ولا
يخفى ان مقتضى مذهب ابي يوسف من اشتراط الصب ان لا تتنجس المياه كلها عنده لما ان الحدث لم يزل وبنية الاغتسال
وان وجدت لكن لا اعتبار بها اذا لم يصح الغسل عنده وقد علمت فيما قدمناه عند الكلام على ما الغساقي ان ما ذكره الاسبيجابي
وغيره من كون ما الابار يصير مستعملا عند محمد مبني على القول الضعيف لا على الصحيح فارجع اليه تجد ذلك فرحا كبيرا ان شا الله
تعالى وقد ظهر لي ان قولهم بنجاسة ما الابار عند ابي يوسف وقولهم بنجاسة ما البير اذا نزل للاغتسال عنده مفرع على
رواية عن ابي يوسف ان من نزل في البير وهو جنب كان الما نجسا والرجل نجس وقد ذكر هذه الرواية عنه الاسبيجابي وذكر
هذه الفروع بعدها فالظاهر انها مفرعة عليها لا على القول المشهور عنه ان الرجل بحاله والما بحاله والله اعلم بالصواب

بياض صحيح

بياض صحيح — بياض صحيح — بياض صحيح

قوله وكل اهاب دبغ فقد طهر لما كان يتعلق بدباغ الاهاب ثلاثة مسايل طهارته وهي تتعلق بكتاب الصيد والصلاة
فيه وهي تتعلق بكتاب الصلاة والوضوء منه بان يجعل قربة وهي تتعلق بالمياه ذكره في بحث المياه لافادة جواز الوضوء منه بطريق
الاستطراد فاندفع بهذا ما قيل ان هذا الموضع ليس لبيان هذه المسئلة والاهاب الجلد غير المدبوغ وجمعه ادم بفتحتين
كذا في المغرب وكذا اليمني جرما وجرابا كذا في النهاية وقوله كل اهاب يتناول كل جلد يحتمل الدباغة لا ما لا يحتمله فلا حاجة
الى استثنائه وبه يندفع ما ذكره الهندي انه كان ينبغي استثنا جلد الحية فلا يطهر جلد الحية والفارة به كاللحم وكذا لا
يطهر بالذكاة لان الذكاة انما تقام مقام الدباغ فيما يحتمله كذا في التجنيس وفيه اذا اصلح امعا شاة ميتة فصلى وهي معه جازت
صلاته لانه يتخذ منها الاوتار وهو كالدباغ وكذلك العقب والعصب وكذلك لو دبغ المثانة فجعل فيها لبن جاز ولا يفسد
اللبن وكذلك الكرش ان كان يقدر على اصلاحه وقال ابو يوسف في الاملاء ان الكرش لا يطهر لانه كاللحم انتهى واما قميص الحية
فهو طاهر كذا في السراج الوهاج ثم الدبغ هو ما يمنع عود الفساد الى الجلد عند حصول الما فيه والدباغ على ضربين حقيقي وحكمي
فالحقيقي هو ان يدبغ بشي له قيمة كالشب والقرظ والعفص وقشور الرمان ولحا الشجر والملح وما اشبه ذلك وضبط بعضهم الشب
بالبا الموحدة وذكر الازهري ان غيره تصحيف وضبطه بعضهم بالثا المثلثة وهو نبت طيب الرايحة مر الطعم يدبغ به ذكره
الجوهري في الصحاح وبايهما كان فالدباغ به جايز واما القرظ فهو بالظا لا بالضاد ورق شجر السلم بفتح السين واللام ومنه
اديم مقروظ اي مدبوغ بالقرظ قالوا والقرظ نبت بنواحي تهامة كذا ذكره النووي في شرح المهذب وانما نبهنا عليه
لانه يوجد مصحفا في كثير من كتب الفقه ويقرا بالضاد والحكمي ان يدبغ بالتشميس والتتريب والالقا في الريح لا بمجرد التجفيف
والنوعان مستويان في ساير الاحكام الا في حكم واحد وهو انه لو اصابه الما بعد الدباغ الحقيقي لا يعود نجسا باتفاق الروايات
وبعد الحكمي فيه روايتان وسنتكلم على المختار منهما بطريقها ان شا الله تعالى قوله الا جلد الخنزير والادمي يعني
كل اهاب دبغ جاز استعماله شرعا الا جلد الخنزير لنجاسة عينه وجلد الادمي لكرامته وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان الاستثنا
من الطهارة نجاسة وهذا في جلد الخنزير مسلم فانه لا يطهر بالدباغ واما جلد الادمي فقد ذكر في الغاية انه اذا دبغ طهر
ولكن لا يجوز الانتفاع به كساير اجزايه فكيف يصح هذا الاستثنا وقيل جلد الخنزير والادمي لا يقبلان الدباغ لان لهما

جلود مترادفة بعضها فوق بعض وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا كما لا يخفى واما استثنى الجلد ولم يستثن الاهاب مع كونه
مناسبا للمستثنى منه وهو قوله كل اهاب دبغ لما ان الاهاب هو الجلد قبل ان يدبغ فكانهما الدباغ يقال له اهب لكذا اذا تهيأ
له واستعد وجلد الخنزير والادمي لا يتهيان للدبغ فلذا استثنى بلفظ الجلد دون الاهاب وانما قدم الخنزير على الادمي في
الذكر لان الموضع موضع اهانة لكونه في بيان النجاسة وتاخير الادمي في ذلك اكمل فحاصله ان من المشايخ من قال انما لا يطهر
جلد الخنزير بالدباغ لانه لا يندبغ لان شعره ينبت من لحمه ولو تصور دبغه لطهر وقال بعضهم لا يطهر وان اندبغ لانه لا
محرم العين كذا في معراج الدراية وفي المبسوط روي عن ابي يوسف انه لا يطهر بالدباغ وفي ظاهر الرواية لا يطهر اما لانه
لا يحتمل الدباغ او لان عينه نجس انتهى واما الادمي فقد قال بعضهم ان جلده لا يحتمل الدباغة حتى لو دبغ طهر لانه ليس بنجس
العين لكن لا يجوز الانتفاع به ولا يجوز دبغه احتراما له فالقول بعدم طهارة جلده تعظيم له حتى لا يجترئ احد على سلخه
ودبغه واستعماله ويدخل في عموم قوله كل اهاب جلد الفيل فيطهر بالدبغ خلافا لمحمد في قوله ان الفيل نجس العين وعندهما
هو كسائر السباع قال في المبسوط من باب الحدث وهو الاصح فقد جاء في حديث ثوبان ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى
لفاطمة سوارين من عاج فطهر استعمال العاج من غير نكير فدل على طهارته انتهى واخرج البيهقي انه صلى الله عليه وسلم كان يتمشط
من عاج قال الجوهري العاج عظم الفيل قال العلامة في فتح القدير هذا الحديث يبطل قول محمد بنجاسة عين الفيل وسيأتي
تمامه في عظم الميتات ان شاء الله تعالى ويدخل ايضا في عموم قوله كل اهاب جلد الكلب فيطهر بالدباغ بناء على انه ليس بنجس
العين وقد اختلفت الروايات المبسوط فيه فذكر في بيان سؤر ان الصحيح من المذهب عندنا ان عين الكلب نجس اليه يشير
محمد في الكتاب بقوله وليس الميت بانجس من الكلب والخنزير ثم قال وبعض مشايخنا يقولون عينه ليس بنجس ويستدلون عليه
بطهارة جلده بالدباغ خلافا للحسن والشافعي لان عينه نجس عندهما ولكنا نقول الانتفاع به مباح حالة الاختيار فلو كان
عينه نجسة لما ابيح الانتفاع به وهذا صريح من مخالفة الاول وذكر ايضا وذكر ايضا في كتاب الصيد في مسئلة بيع الكلب
في التعليل قال وبهذا يتبين انه ليس بنجس العين وذكر في الايضاح اختلاف الرواية فيه وفي مبسوط شيخ الاسلام اما جلد
الكلب فعن اصحابنا فيه روايتان في رواية يطهر بالدبغ وفي رواية لا يطهر وهو الظاهر من المذهب وذكر في البدائع ان
فيه اختلاف المشايخ فمن قال انه نجس العين جعله كالخنزير والصحيح انه ليس بنجس العين وكذا صححه في موضع اخر وقال انه
اقرب القولين الى الصواب وكذلك قال مشايخنا فيمن صلى وفي كمه جرو انه تجوز صلاته وقيد الفقيه ابو جعفر الهندواني
الجواز بكونه مسدود الفم انتهى وكذا صحح في الهداية طهارة عينه وتبعه شارحوها كالاتقاني والسكاكي والسغناقي
واختار قاضي خان في الفتاوى نجاسة عينه وفرع عليها فروعا فالحاصل انه قد اختلف التصحيح فيها والذي تقتضي
عمومات ما في المتون كالقدوري والمختار والكنز طهارة عينه ولم يعارضه ما يوجب نجاستها فوجب حقيقة تصحيح
عدم نجاستها الا يرى انه ينتفع به حراسة واصطيادا وقد صحح في عقد الفوائد شرح منظومة ابن وهبان ابن الفوتي
على طهارة عينه واما ما استدل به في المبسوط من قول محمد وليس الميت بانجس من الكلب والخنزير فقد قال في غاية
البيان لا نسلم ان نجاسة العين تثبت في الكلب بهذا القدر من الكلام فمن ادعى ذلك فعليه البيان ولم يرد نص عن
محمد في نجاسة العين وما اورد من انه لا يلزم من الانتفاع به طهارة عينه فان السرقين ينتفع به ايقادا وتقوية
للزراعة مع نجاسة عينه اجاب عنه في النهاية وغيرها بان هذا الانتفاع بالاستهلاك وهو جائز في نجس العين كالاراقة
من الخمر للاراقة وقال في القنية رامزا للمحيط لانه وقد اختلف في نجاسة الكلب والذي صح عندي من الروايات
في النوادر والامالي انه نجس العين عندهما وعند ابي حنيفة ليس بنجس العين انتهى ومشى عليه ابن وهبان في منظومته
وذكر في عقد الفوائد شرحها وذكر الناطفي عن محمد اذا صلى على جلد كلب او ذئب قد ذبح جازت صلوته ولا يخفى
ان هذه الرواية تفيد طهارة عينه عند محمد فيجوز ان يكون عن محمد روايتان وقال القاضي الاسبيجابي واما الكلب
يحتمل الذكاة والدباغة في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن انتهى فاذا علمت هذا فاعلم ان الجلد لا يطهر بالدباغ على
القول بنجاسته ويطهر به على القول بطهارته واذا وقع في بير واستخرج حيا يتنجس الماء كله مطلقا على القول بنجاسته

بنجاسته كما لو وقع الخنزير وعلى القول بطهارته لا يتنجس الا اذا وصل فمه الماء واذا ذكي لا يطهر جلده ولا لحمه على القول بالنجاسة
كالخنزير ويطهر على القول بالطهارة واذا صلى وهو حامل جروا صغيرا لا تصح صلوته على القول بنجاسته مطلقا وتصح على القول
بطهارته اما مطلقا او بكونه مسدود الفم كما قدمناه عن البدائع وتقييده بكونه جروا صغيرا للظهور ان في الكبير لا تصح مطلقا
لما انه وان لم يكن نجس العين فهو متنجس لان ماواه النجاسات وقد يقال ينبغي ان لا يصح صلاة من حمل جروا صغيرا اتفاقا
اما على القول بنجاسة عينه فظاهر واما على القول بطهارة عينه فلان لحمه نجس بدليل انهم اتفقوا على ان سؤره نجس لانه
مختلط بلعابه ولعابه متولد من لحمه وهو نجس ولهذا قال في التجنيس نجاسة السؤر دليل نجاسة اللحم وقال العلامة
في فتح القدير نجاسة سؤره لا تستلزم نجاسة عينه بل تستلزم نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب انتهى وسبب نجاسة لحمه اختلاط
الدم المسفوح باجزائه حالة الحيوة مع حرمة اكله كما سنوضحه في بيان الاسار ان شاء الله تعالى وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم
اشكالا وهو ان يقال كيف يكون سؤره نجسا على القول بطهارة عينه فان هذه غفلة عظيمة عن فهم كلامهم فان قولهم بطهارة
عينه لا يستلزم طهارة كل جزء منه ولهذا علل في البدائع لنجاسة سؤر الكلب وسائر السباع بان سؤر هذه الحيوانات متحلب
من لحومها ولحومها نجسة وقد قالوا ان حرمة التي اذا لم تكن للكرامة كحرمة الادمي ولا لفساد الغذاء كالذباب والتراب ولا
للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة ولا للمجاورة كالماء النجس كانت علامة النجاسة اي نجاسة اللحم فثبت بهذا انه لا خلاف
في نجاسة لحمه عندنا وانما الخلاف في نجاسة عينه فظهر بهذا ان الكلب طاهر العين بمعنى طهارة عظمه وشعره وعصبه وما لا
يؤكل منه لا بمعنى طهارة لحمه لكن قد اجاب في المحيط فقال والحق فمه مسدود اجيب لا يصل لعابه الى ثوبه جاز لان ظاهر
كل حيوان طاهر ولا يتنجس الا بالموت ونجاسة باطنه في معدنه فلا يظهر حكمها كنجاسة باطن المصلي وفي شرح منية المصلي لا يخفى
ان هذا على القول بطهارة عينه واما على القول بانه نجس العين فلا لظهور ان الصلاة لا تصح لحامل مطلقا كما في حق حامل
الخنزير واذا دخل الماء فانتفض فاصاب ثوب انسان افسده ولو اصابه ماء المطر لم يفسد لان في الوجه الاول الماء اصاب الجلد وجلده
نجس وفي الوجه الثاني اصاب شعره وشعره طاهر كذا ذكر الولوالجي وغيره ولا يخفى ان هذا على القول بنجاسة عينه ويستفاد
منه ان الشعر طاهر على القول بنجاسة عينه لما ذكر في السراج الوهاج ان جلد الكلب نجس وشعره طاهر هو المختار ويتفرع
عليه ذكر الفرع الذي ذكرناه اما على القول بالطهارة اذا انتفض فاصاب ثوبا لا ينجسه مطلقا سواء اصاب شعره او جلده
ويدل عليه ان صاحب البدائع ذكر هذا الفرع على هذا القول بنجاسة عينه فقال من جعله نجس العين استدل بما ذكره في
العيون عن ابي يوسف ان الكلب اذا وقع في الماء ثم خرج منه الجاحر ما ذكرناه من التفصيل مع جملة مسائل ثم قال بعدها وهذه
المسائل تشير الى نجاسة عينه ويدل عليه ايضا ما ذكره في فتح القدير في اخر باب الانجاس من مسائل شتى مما لفظه وما ذكر في
الفتاوى من ان التنجس من موضع رجله موضع رجل كلب في الثلج والطين ونظائر هذه مبني على رواية نجاسة عين الكلب وليست
بالمختارة انتهى فقوله ونظائر هذه اراد به مثل المسئلة التي ذكرناها عن الولوالجي كما لا يخفى لكن ذكر قاضي خان في فتاواه
هذه المسئلة متفرعة على القول بنجاسة عينه وعلل للنجاسة في مسئلة ما اذا اصاب الماء جلده بتعليل اخر هو ان ماواه
النجاسات فاستفيد منه ان الماء اذا اصاب جلده وانتفض فاصاب الثوب نجسه ايضا على القول بطهارة عينه لانه لما كان
ماواه النجاسات صار جلده متنجسا وعلم بما قررناه انه لا يدخل في قول من قال بنجاسة عين الكلب الشعر بخلاف قولهم بنجاسة
عين الخنزير فانه يدخل فيه شعره ايضا فاذا انتفض الخنزير فاصاب ثوبا نجسه مطلقا سواء اصاب الماء جلده او شعره كما
صرح به في السراج الوهاج وقال الولوالجي ايضا اذا اخذ عضو انسان او ثوبه ان اخذ في حالة الغضب لا يتنجس لانه ياخذ
بالاسنان والشفتين وشفتاه رطبة فيتنجس انتهى وكذا ذكر غيره وفي القنية رامزا للوبري عضه الكلب ولم ير بللا لا
باس به لا يجب غسله ولا يخفى ان ما في القنية انما ينظر الى وجود المقتضي للنجاسة وهو الريق سواء كان ملاعبا او غضبانا وفي
الصيرفية وهو الفقه وقد صرح في الملتقط بانه لا يتنجس ما لم ير البلل سواء كان راضيا او غضبانا وفي الصيرفية هو المختار
وكذا في التتارخانية وواقعات الناطفي وغيرها كذا في عقد الفوائد وفي خزانة الفتاوى وعلامة الابتلال ان لو اخذ بيده
تبتل يده ولا يخفى ان هذه المسئلة على القولين اما على القول بالنجاسة فظاهر واما على القول بطهارة عينه فلان لعابه نجس

لتولده من لحم نجس كما قدمناه وفي التجنيس من اتصلت وفي عنقها قلادة فيها سن كلب او اسد او ثعلب فصلاتها تامة لانه تقع عليها الذكاة وكل ما تقع عليه الذكاة فعظمه لا يكون نجسا بخلاف الادمي والخنزير انتهى وكذا ذكر الولوالجي وذكر في السراج الوهاج معزيا الى الذخيرة اسنان الكلب طاهرة واسنان الادمي نجسة لان الكلب تقع عليه الذكاة بخلاف الخنزير والادمي انتهى

ولا يخفى ان هذا كله على القول بطهارة عينه لانه عليه يطهر بالذكاة اما على القول بنجاسة عينه فلا يعمل فيه الزكاة فتكون اسنانه نجسة كالخنزير وسيأتي الكلام على اسنان الادمي ان شاء الله تعالى قريبا واما اذا اكل من شيء يغسل ثلاثا ويوكل كذا في المبتغى بالغين المعجمة وينبغي ان يكون هذا بالاتفاق كما لا يخفى ولا يقال ينبغي ان يطهر بالجفاف قياسا على الكلأ اذا تنجس فانه يطهر به كما في الخلاصة والخانية لانا نقول الطهارة في الكلأ بالجفاف حصلت استحسانا بالاثر لكونه في معنى الارض لاتصاله بها وما نحن فيه ليس كذلك واما بيعه وتمليكه فهو جائز هكذا نقلوا واطلقوا لكن ينبغي ان يكون هذا على القول بطهارة عينه اما على القول بالنجاسة فهو كالخنزير فبيعه باطل في حق المسلمين كالخنزير لكن المنقول في فتاوى قاضي خان من البيوع ان بيع الكلب المعلم جائز فمفهومه ان غير المعلم لا يجوز بيعه وفي التجنيس من باب ما يجوز بيعه وما لا يجوز رجل ذبح كلبه ثم باع لحمه جاز لان اللحم طاهر بخلاف ما لو ذبح خنزيرا ثم باعه انتهى والظاهر منه ان هذا الحكم على القول بطهارة عينه وذكر السراج الهندي في شرح الهداية معزيا الى التجريد ان الكلب لو اتلفه انسان ضمنه ويجوز بيعه وتمليكه وفي عمدة المفتي لو استاجر الكلب يجوز والسنور لا يجوز لان السنور لا يعلم ونقل عن التجريد لو استاجر كلبا او بازا ليصيد بهما فلا اجر له قال العلة لفقد العرف والحاجة اليه انتهى وهذا ما تيسر التكلم عليه في المسائل المتعلقة بالكلب وهذا البيان ان شاء الله تعالى من خواص هذا الكتاب ثم اعلم ان في قول المصنف في اصل المسألة دبغ اشارة الى ان يستوي ان يكون الدابغ مسلما او كافرا او صبيا او مجنونا او امراة اذا حصل به مقصود الدباغ فان دبغه الكافر وغلب على الظن انهم يدبغون بالسمن النجس فانه يغسل كذا في السراج الوهاج وفيه سئل جلد الميتة بعد الدباغ هل يجوز اكله اذا كان جلد حيوان ماكول اللحم قال بعضهم نعم لانه طاهر كجلد الشاة المذكاة وقال بعضهم لا يجوز اكله وهو الصحيح لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذا جزء منها وقال عليه السلام في شاة ميمونة انما يحرم من الميتة اكلها مع امره لهم بالدباغ والانتفاع واما اذا كان جلد ما لا يوكل كالحمار فانه لا يجوز اكله اجماعا لان الدباغ فيه ليس باقوى من الذكاة وذكاته لا تبيحه فكذا دباغه انتهى وهذا الذي قدمناه في جلود الميتات كله مذهبنا وللعلماء فيه سبعة مذاهب ذكرها الامام النووي في شرح المهذب نقتصر منها على ما تيسر من المذاهب منها ما ذهب اليه الشافعي ان كل حيوان نجس بالموت طهر جلده بالدباغ ما عدا الكلب والخنزير وما تولد منهما او من احدهما فلا يدخل الادمي في هذا العموم عنده لان الصحيح عنده ان الادمي لا ينجس بالموت فجلده طاهر من غير دبغ لكن لا يجوز استعماله لحرمته وتكريمه ومنها ما ذهب اليه احمد انه لا يطهر بالدباغ شيء وهو رواية عن مالك ومنها ما ذهب اليه مالك انه يطهر الجميع حتى الكلب والخنزير الا انه يطهر ظاهره دون باطنه فيستعمل في اليابس دون الرطب وجه قول احمد قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهو عام في الجلد وغيره وحديث عبد الله بن عكيم قال اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب رواه ابو داود والترمذي والنسائي وغيرهم من رواية ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر وفي صحيح مسلم اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهو حديث حسن صحيح وما رواه البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في شاة ميمونة هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا يا رسول الله انها ميتة قال انما حرم اكلها وفي الباب احاديث اخر ذكرها النووي في شرح المهذب وانما خرج الكلب والخنزير لان الحيوة اقوى من الدباغ بدليل انها سبب لطهارة الجلد والدباغ انما يطهر الجلد فاذا كانت الحيوة لا تطهرهما فالدباغ اولى ولنا ما ذكرناه من الاحاديث في دليل الشافعي وهو كما تراه عام فاخرج الخنزير منه لمعارضة الكتاب اياه وهو قوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس بناء على عود الضمير الى المضاف اليه لانه صالح لعوده وعند صلاحية كل من المتضايفين لذلك يجوز كل من الامرين وقد جوز عود ضمير ميثاقه في قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى كل من العهد ولفظ الجلالة وتعين عوده الى المضاف اليه في قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون نص وتم صحة الكلام والى المضاف في قولك رايت ابن زيد فكلمته

فكلمته لان المحدث عنه بالرؤية رتب على الحديث الاول عنه الحديث الثاني فتعين هو مرادا به والا اختل النظم واذا جاز كل منهما لغة والموضع موضع احتياط وجب اعادته على ما في الاحتياط وهو ما قلنا كذا قرره العلامة في فتح القدير اخذا من النهاية ومعراج الدراية وفي غاية البيان ومما طهر لي في فوايدي من الانوار الربانية والاجوبة الالهامية ان الهاء لا تجوز ترجع الى اللحم لان قوله فانه رجس خرج في مقام التعليل فلو رجع اليه لكان تعليل الشيء بنفسه وهو فاسد لكونه مصادرة وهذا لان نجاسة لحمه عرفت من قوله او لحم خنزير لان حرمته التي مع صلاحيته للغذاء لا للكرامة اية النجاسة فحينئذ يكون معناه كانه قال لحم خنزير نجس فان لحمه نجس اما اذا رجع الضمير الى الخنزير فلا فساد لانه حينئذ يكون حاصل الكلام لحم خنزير نجس لان الخنزير نجس يعني ان هذا الجزء من الخنزير نجس لان كل نجس هذا هو التحقيق في الباب لاولي الالباب وتعقبه شارح متاخر بانه عند التامل بمعزل عن الصواب وكيف لا والجري على هذا المنوال مما يسد باب التعليل بالاوصاف المناسبة للاحكام ولا شك انه لا يلزم من كون الشيء علامة على شيء ان لا يصح التصريح بكون الشيء الثاني علة للشيء الاول بحمل الشارح لما فيه من الوصف المناسب له لذلك بل لذلك يصح التصريح بكونه علة ولا يلزم منه تعليل الشيء بنفسه قطعا ولنوضحه فيما نحن بصدده فنقول قوله انه رجس تعليل للتحريم وكون التحريم لا للتكريم علامة على نجاسة المحرم كما هو يصح التصريح بكون نجسا علة لتحريمه لانه يمنع منه وليس فيه تعليل النجاسة بالنجاسة بل تعليل التحريم الكائن لا للتكريم بوصف مناسب له قائم بالعين المحرمة وهو القذارة حثا على مكارم الاخلاق والتزام المروة بمجانبة الاقذار والنزاهة منها ونظيره قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا فقوله انه كان فاحشة ومقتا تعليل لتحريم نكاح منكوحات الاباء مع ان تحريم نكاحهن علامة على قبحه وكونه ممقوتا عند الله ولم يمنع ذلك من التصريح به علة له انتهى وهو كما ترى في غاية الحسن والتحقيق

بياض

صح

واما الجواب عن احتجاج احمد اما عن الاية فهو انها علامة خصتها السنة كذا اجاب النووي عنها في شرح المهذب واما حديث عبد الله بن عكيم فالاضطراب في متنه وسنده يمنع تقديمه على حديث ابن عباس رضي الله عنهما فان الناسخ اي المعارض فلا بد من مشاكلته في القوة ولذا قال به احمد وقال هو اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تركه للاضطراب فيه اما في السند فروي عن عبد الرحمن عن ابن عكيم كما قدمنا وروى ابو داود من جهة خالد الحذاء عن الحكم بن عتيبة بالتافرق عن عبد الرحمن انه انطلق هو وناس الى عبد الله بن عكيم قال فدخلوا ووقفت على الباب فخرجوا الى فاخبروني ان عبد الله بن عكيم اخبرهم انه عليه السلام كتب الى جهينة الحديث ففي هذا انه سمع من الداخلين وهم مجهولون واما في المتن ففي رواية بشهر وفي اخرى باربعين يوما وفي اخرى بثلاثة ايام هذا مع الاختلاف في صحبة ابن عكيم ثم كيف كان كيف لا يوازي حديث ابن عباس الصحيح في جهة من الجهات الترجيح ثم لو كان لم يكن قطعيا في معارضته لان الاهاب اسم لغير المدبوغ وبعده يسمى شنا وادما وما رواه الطبراني في الاوسط من لفظ هذا الحديث هكذا كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا من الميتة بجلد ولا عصب في سنده فضالة بن مفضل مضعف والحق ان حديث ابن عكيم ظاهر في النسخ لولا الاضطراب المذكور فان من المعلوم ان احدا لا ينتفع بجلد الميتة قبل الدبغ لانه حينئذ مستقذر فلا يتعلق النهي به ظاهرا كذا في فتح القدير وفيه كلام من وجوه الاول انه ذكر ان الترمذي حسنه وقد قدمناه ايضا والحسن الاضطراب فيه الثاني ان قوله الحق ان حديث ابن عكيم ظاهر في النسخ الى اخره اخذا من قول الحازمي كما نقل الزيلعي المخرج عنه انه قال وطريق الانصاف ان حديث ابن عكيم ظاهر الدلالة في النسخ ولكنه كثير الاضطراب غير مسلم لان اخبارنا مطلقة فيجوز ان يكون بعضها قبل وفاته صلى الله عليه وسلم بدون المدة المذكورة في حديث ابن عكيم على الاختلاف فيها وبهذا صرح النووي في شرح المهذب ويمكن الجواب عن الاول بما ذكره النووي ان الترمذي انما حسنه بناء على اجتهاده وقد بين هو وغيره وجه ضعفه وعن الثاني بان هذا اعني كونه مرسلا صالح لانه يجاب به على مذهب من لا يرى العمل بالمرسل لا انه جواب عن حديث ابن عكيم على مقتضى مذهبنا

بياض

مع الاختلاف في صحبة ابن عكيم لا ينافي في جهينة لانه يحمل على انه ليس صحابيا يعني الحديث مرسلا وانهم يعلمون ان الباب ... صح

واما الجواب عن احتجاج مالك فهو مخالف للنصوص الصحيحة التي قدمناها فانها عامة في طهارته الظاهر والباطن واصرح من ذلك
ما رواه البخاري من حديث سودة قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها وهو جلدها فما زلنا ننتبذ فيه حتى صار شنا وهو حديث
صحيح فانه استعمل في مايع وهم لا يجيزونه وان كانوا يجيزون شرب الما منه لان الما لا ينجس عندهم الا بالتغير واما الجواب عن احتجاج
الشافعي ان قلنا ان الكلب ليس بنجس العين وان جلده يطهر بالدباغ فهو عموم الاحاديث الصحيحة المتقدمة فانه يدخل في
عمومها الكلب لان اي في الحديث نكرة وصفت بصفة عامة فتعم كما عرف في الاصول واما الخنزير فانما خرج عن العموم لما
ذكرناه ولقد انصف النووي حيث قال في شرح المهذب واحتج اصحابنا باحاديث لا دلالة فيها فتركتها لاني التزمت في خطبة الكتاب
الاعراض عن الدلايل الواهية انتهى وان قلنا ان الكلب كالخنزير فلا يحتاج الى الجواب وقد قدمنا ان الدباغ جايز بكل ما
يمنع النتن والفساد ولو ترابا او ملحا وقال الشافعي لا يجوز بالشمس والتراب والملح لما رواه الدارقطني والبيهقي من حديث
ابن عباس في شاة ميمونة قال انما حرم اكلها اوليس في الما والقرظ ما يطهرها وهو حديث حسن ذكره النووي في شرح المهذب
ورواه ابو داود والنسائي في سننهما بمعناه عن ميمونة قال يطهرها الما والقرظ ولنا ما تقدم من الاحاديث الصحيحة فان
اسم الدباغ يتناول ما يقع بالتشميس والتتريب فلا يتقيد بشي لان المقصود يحصل به فلا معنى لاشتراط غيره وليس الحديث الذي
استدل به الشافعي في الجديد وجمهور العلما واما بيعه قبل الدباغ فقد نقل النووي في شرح المهذب ان ابا حنيفة يقول بجواز
بيعه ورهنه كالثوب النجس وهو سهو منه فان مذهب ابي حنيفة عدم جواز بيع جلود الميتة قبل الدباغ ذكره في المحيط وشرح
الطحاوي وكثير من الكتب وفي بعض الكتب ذكر خلافا فقال بعضهم انه ملحق بالميتة وبعضهم الحقه بالخمر فالظاهر منه الاتفاق
على عدم الجواز واعلم ان ما طهر جلده بالدباغ طهر بالذكاة لحمه وجلده سواكان ماكولا او لا اما طهارة الجلد فهو ظاهر المذهب كما
في البدايع وفي النهاية انه بعض اختيار المشايخ وعند بعضهم انما يطهر جلده بالذكاة اذا لم يكن سوره نجسا انتهى واما طهارة
لحمه اذا كان غير ماكول فقد اختلف فيه فصحح في البدايع والهداية والتجنيس طهارته وصحح في الاسرار والكفاية والتبيين نجاسته
وفي المعراج انه قول المحققين من اصحابنا وفي الخلاصة وهو المختار واختاره قاضي خان وفي التبيين انه قول اكثر المشايخ واما
المصنف فقد اختلف كلامه فصحح في الكافي نجاسته واختار في الكنز في الذبايح طهارته وسنتكلم عليها بدلايلها وبيان ما هو
الحق ان شا الله تعالى لكن في كثير من الكتب ان الذكاة انما توجب الطهارة اذا كانت من الاهل في المحل وهو ما بين اللبة واللحيين
وقد سمى بحيث لو كان ماكولا يحل اكله بتلك الذكاة فذبيحة المجوسي لا توجب الطهارة لانها اماتة وقد قدمنا عن معراج الدراية
معزيا الى المجتبى ان ذبيحة المجوسي وتارك التسمية عمدا توجب الطهارة على الاصح وان لم يكن ماكولا وكذا نقل صاحب المعراج
في هذه المسئلة الطهارة عن القنية ايضا هنا وصاحب القنية هو صاحب المجتبى وهو الامام الزاهد المشهور علمه وفقهه
ويدل على ان هذا هو الاصح ان صاحب النهاية ذكر هذا الشرط الذي قدمناه بصيغة قيل معزيا الى فتاوي قاضي خان وفي
منية المصلي السنجاب اذا خرج من دار الحرب وعلم انه مدبوغ بودك الميتة لا تجوز الصلاة ما لم يغسل وان علم انه مدبوغ
بشي طاهر جاز وان لم يغسل وان شك فالافضل ان يغسل انتهى قوله وشعر الانسان والميتة وعظمهما طاهران انما ذكرهما
في بحث المياه لافادة انه اذا وقع في الما لا ينجسه لطهارته عندنا والاصل ان كل ما لا تحله الحيوة من اجزا الهوية محكوم بطهارته
بعد موت ما هي جزؤه كالشعر والريش والمنقار والعظم والعصب والحافر والظلف واللبن والبيض الضعيف القشر والانفحة
لا خلاف بين اصحابنا في ذلك وانما الخلاف بينهم في الانفحة واللبن هل هما متنجسان فقالا نعم لمجاورتهما الغشا النجس فان
كانت الانفحة جامدة تطهر بالغسل والا تعذر طهرها وقال ابو حنيفة ليسا بمتنجسين وعلى قياسهما قالوا في السخلة اذا سقطت
من امها وهي رطبة فيبست ثم وقعت في الما لا ينجس لانها كانت في معدنها كذا في فتح القدير وفي ادخاله العصب في المسايل
التي لا خلاف فيها نظر فقد صرحوا ان في العصب روايتين وصرح في السراج الوهاج ان الصحيح نجاسته الا ان صاحب الفتح
تبع صاحب البدايع والتحرير ما في غاية البيان ان اجزا الميتة لا تخلو اما ان كان فيها دم او لا فالاولى كاللحم نجسة والثانية
ففي غير الخنزير والادمي ليست بنجسة ان كانت صلبة كالشعر والعظم بلا خلاف واما الانفحة المايعة واللبن فكذلك عند ابي

حنيفة وعندهما نجس واما الادمي ففيه روايتان في رواية نجسة فلا يجوز بيعها ولا الصلاة معها اذا كانت اكثر من قدر
الدرهم وزنا او عرضا وفي رواية طاهرة لعدم الدم وعدم جواز البيع للكرامة واما العصب ففيه روايتان احداهما انه طاهر
لانه عظم والاخرى انه نجس لان فيه حيوة والحس يقع به انتهى واما الخنزير فشعره وعظمه وجميع اجزايه نجسة ورخص في
شعره للخرازين للضرورة لان غيره لا يقوم مقامه عندهم وعن ابي يوسف انه كره لهم ذلك ايضا ولا يجوز بيعه في الروايات
كلها وان وقع شعره في الما القليل نجسه عند ابي يوسف وعند محمد لا ينجس وان صلى معه جاز عند محمد وعند ابي يوسف لا
يجوز اذا كان اكثر من قدر الدرهم واختلفوا في قدر الدرهم قيل وزنا وقيل بسطا كذا في السراج الوهاج وذكر السراج
الهندي ان قول ابي يوسف بنجاسته هو ظاهر الرواية وصححه في البدايع ورجحه في الاختيار
وفي التجنيس لا باس ببيع عظام الموتى لانه لا يحل العظام الموت وليس في العظام دم فلا
تنجس فيجوز بيعها الا بيع عظم الادمي والخنزير انتهى وفي المحيط ان عظم الميتة اذا كان عليه دسومة ووقع في الما نجسه
وفي السراج الوهاج شعر الميتة انما يكون طاهرا اذا كان محلوقا او مجزوزا وان كان منتوفا فهو نجس وكذا شعر الادمي على هذا
التفصيل وعن محمد في نجاسة شعر الادمي وظفره وعظمه روايتان الصحيح منهما الطهارة وفي النهاية واختلف في السن هل
هو عظم او طرف عصب يابس لان العظم لا يحدث في الانسان بعد الولادة وقيل هو عظم وما وقع في الذخيرة وغيرها
من ان اسنان الكلب اذا كانت بايبة طاهرة واسنان الادمي نجسة مبنا على ان الكلب يطهر بالذكاة وما يطهر بها فقطعه
طاهر بخلاف الادمي فضعيف فان المصرح به في البدايع والكافي وغيرهما ان سن الادمي طاهرة على ظاهر المذهب وهو
الصحيح وعلل له في البدايع بانه لا دم فيها والمنجس هو الدم ولانه يستحيل ان يكون طاهرا من الكلب نجسا من الادمي
المكرم الا انه لا يجوز بيعها ويحرم الانتفاع بها احتراما للادمي كما اذا طحن سن الادمي مع الحنطة وعظمه لا يباح تناول
الخبز المتخذ من دقيقها لا لكونه نجسا بل تعظيما له كيلا يصير متناولا لاجزا الادمي كذا هذا وكذا ذكره في المبسوط والنهاية
والمعراج وعلى هذا ذكر في التجنيس رجل قطعت اذنه او قلعت سنه فاعاد اذنه الى مكانها وسنه الساقط الى مكانها
فصلى وصلى واذنه وسنه في كمه تجزيه لان ما ليس بلحم لا يحله الموت فلا يتنجس بالموت انتهى لكن ما ذكره في السن مسلم اما
الاذن فقد قال في البدايع ما ابين من الحي من الاجزا ان كان المبان جزا فيه دم كاليد والاذن والانف ونحوها فهو نجس بالاجماع
وان لم يكن فيه دم كالشعر والصوف والظفر فهو طاهر عندنا خلافا للشافعي انتهى لكن في فتاوي قاضي خان والخلاصة
ولو قلع انسان سنه او قطع اذنه ثم اعادها الى مكانها او صلى وسنه او اذنه في كمه تجوز صلوته في ظاهر الرواية انتهى فهذا
يقوي ما في التجنيس وفي السراج الوهاج وان قطعت اذنه ثم اعادها قال ابو يوسف لا باس بان يعيدها الى مكانها وعندهما
لا يجوز انتهى وبما ذكرنا عن الفتاوي يندفع ما ذكر في بعض الحواشي انه لو صلى وهو حامل سن غيره او حامل سن نفسه ولم يضعها في
مكانها تفسد صلوته اتفاقا كما لا يخفى ولذا ذكر في المعراج انه لو صلى وهو حامل سن غيره لا يجوز بالاتفاق وفيه من النظر ما علمت
وفي الخلاصة وفتاوي قاضي خان والتجنيس والمحيط جلد الانسان اذا وقع في الما او قشره ان كان قليلا مثل ما يتناثر من
شقوق الرجل ونحوه لا يفسد الما وان كان كثيرا يعني قدر الظفر يفسده والظفر لا يفسد الما انتهى وعلل له في التجنيس بان
الجلد والقشر من جملة لحم الادمي والظفر عصب وهذا كله مذهبنا وقال الشافعي الكل نجس الا شعر الادمي لقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة والدم وهو عام للشعر وغيره ولنا ان المعهود فيها حالة الحيوة وانما يؤثر الموت النجاسة فيما
يحله ولا تحلها الحيوة فلا يحلها الموت واذا لم يحلها وجب الحكم ببقا الوصف الشرعي المعهود لعدم المزيل وفي السنة
ايضا ما يدل عليه وهو قوله عليه السلام في شاة مولاة ميمونة حين مر بها ميتة انما حرم اكلها في الصحيحين وفي لفظ
انما حرم عليكم لحمها ورخص لكم في مسكها وفي الباب حديث الدارقطني انما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الميتة
لحمها فاما الجلد والشعر والصوف فلا باس وهو وان اعل بتضعيف عبد الجبار بن مسلم فقد ذكره ابن حبان في الثقات
فهو لا ينزل عن درجة الحسن واخرجه الدارقطني من طريق اخرى وضعفها ومن طريق اخرى بمعناه ضعيفة واخرج

البيهقي انه عليه السلام كان يقسط بسط من عاج وصحفة فهذه عدة احاديث لو كانت ضعيفة حسن المتن فكيف ومنها لا ينزل عن الحسن دله الشاهد الاول كذا في فتح القدير مختصر وفي البدايع وللاصحابنا طريقان احدهما ان هذه الاشياء ليست بمية لان الميتة من الحيوانات في عرف الشرع اسم لما زالت حيوته لا بصنع احد من العباد او بصنع غير مشروع ولا حيوة في هذه الاشيا فلا يكون ميته والثاني ان نجاسة الميتات ليست لاعيانها بل لما فيها من الدما السايلة والرطوبات النجسة ولم توجد هذه الاشيا الاجزا انتهى وقد اقتصر في الهداية على الطريقة الاولى وفي غاية البيان على الثانية ولا يخفى ان الطريقة المذكورة في الهداية لا يجري في العصب لان فيه حيوة لما فيه من الحركة الا ترى انه يتالم الحي بقطعه بخلاف العظم فان قطع قرن البقرة لا يولمها فدل انه ليس في العظم حيوة كذا في النهاية و لهذا كان فيه روايتان فالاولى هو الطريقة الثانية وعليها لا يحتاج الي الجواب عن قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فان هذه الاشيا من الميتات الا ان نجاسة الميتات انما هي لما فيها من الدما والرطوبات والعصب صقيل لا يتصور فيه ذلك وكذا في العظم والشعر واما الجواب عن الاية على الطريقة الاولى فمن ثلاثة اوجه الاولى ما ذكره في الكشاف بقوله ولقد استشهد بهذه الاية من يثبت الحيوة في العظام ويقول ان عظام الموتى نجسة لان الموت يوثر فيها من قبل ان الحيوة تحلها واما اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله فهي عندهم طاهرة وكذلك الشعر والعصب ويزعمون ان الحيوة لا تحلها فلا يوثر فيها الموت ويقولون المراد باحيا العظام في الاية ردها الى ما كانت عليه غضة رطبة في بدن حي حساس انتهى ولا يتوهم ان صاحب الكشاف لم يرض بما ذكره عن الحنفية بدليل قوله يزعمون لان زعم مطية الكذب كما قيل لانا لا نسلم ان زعم خاص في الباطل بل تستعمل تارة فيه وتارة في الحق فمن الاول قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا ومن الثاني قوله في صحيح مسلم زعم رسولك ان الله افترض علينا خمس صلوات صرح به النووي في شرح مسلم واطال الكلام فيه الثاني ان المراد بالعظام النفوس كما في معراج الدراية وحينئذ نعود الضمير في قوله وهي رميم الى العظام الحقيقية على طريقة الاستخدام لان من اقسامه كما عرف في علم البديع ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يوتى بعده بضمير يعود في اللفظ عليه وفي المعنى على معناه الاخر كقول معاوية بن ابي مالك ❊ اذا نزل السما بارض قوم ❊ رعيناه وان كانوا غضابا ❊ فانه اراد بالسما المطر واراد بالضمير في رعيناه النبات والنبات احد معنى السما لانه مجاز عنه باعتبار ان المطر سبب وسوغ له عود الضمير الى النبات وان لم يكن تقدم له ذكر لتقدم ذكر سببه وهو السما التي اريد بها المطر فكذلك ما نحن فيه فان العظام له معنيان احدهما مراد وهو النفوس مجازا من اطلاق البعض وارادة الكل والمعنى الاخر وهو العظام الحقيقية غير مراد ثم الضمير في قوله وهي رميم يعود الى العظام بالمعنى الغير المراد لا بالمعنى المراد وهو النفوس فكان من الاستخدام هذا ما ظهر لي الثالث ما ذكره في غاية البيان والعناية والمراد اصحاب العظام على تقدير مضاف فان قلت المفهوم من الاية احياوها في الاخرة واحوالها لا يناسب احوال الدنيا قلنا سوق الكلام صريح في الرد على من انكر اعادتها في الاخرة الى ما كانت عليه في الدنيا بعد ان صارت بالية خالية عن استعداد العود اليها في زعمهم وقد استدل بعض مشايخنا لغير العظم ونحوه بقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ووجه الدلالة عموم الاية فان الله تعالى من علينا بان جعل لنا الانتفاع ولم يخص شعر الميتة من المذكاة فهو عموم الا ان يمنع منه دليل وايضا فان الاصل كونها طاهرة قبل الموت باجماع ومن زعم انها انتقل الى نجاسة فعليه البيان فان قيل حرمت عليكم الميتة وذلك عبارة عن الجملة قلنا نخصه بما ذكرنا فانه منصوص عليه في ذكر الصوف وليس في اينكم ذكر الصوف صريحا فكان دليلنا اولى كذا ذكر القرطبي في تفسيره وذكر ان الصوف للغنم والوبر للابل والشعر للمعز وقد اجاب الاتقاني في غاية البيان ايضا عن استدلالهم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة بانا لا نسلم ان المراد منه حرمة الانتفاع فلم لا يجوز ان يكون المراد منه حرمة الاكل بدليل ما روينا من حديث مولاة ميمونة ولين قال الشافعي في بعض هذه الاشيا رطوبة فنقول نحن نقول ايضا بنجاسة اذا بقيت الرطوبة وكلامنا فيما اذا لم تبق الرطوبة في العظم والحافر والظلف ونحوه واذا غسل الشعر ونحوه وازيل عنه الدم المنفصل والرطوبة النجسة ولين كان الشعر ينمو بنما الاصل فنقول نعم ينمو لكن لا نسلم ان النما يدل على الحيوة الحقيقية كما في النبات والشجر وقوله بنما الاصل

غير مسلم

غير مسلم ايضا لانه قد ينمو مع نقصان الاصل كما اذا هزل الحيوان بسبب مرض وطال شعره انتهى وقد وقع في الهداية تعريف الموت بزوال الحيوة فقال في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام من باب الاهلية الموت عند اهل السنة امر وجودي لانه ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وعند المعتزلة هو زوال الحيوة فهو امر عدمي وتفسير صاحب الهداية بزوال الحيوة تفسير بلازمه كذا نقل عن العلامة شمس الايمة الكردري وهكذا اوله في الكافي وذكر في معراج الدراية ان الموت ضد الحيوة والضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما ويجوز ارتفاعهما وزوال الحيوة ليس بضد الحيوة كما ان زوال السكون ليس بضد السكون فكان هذا تعريفا بلازمه انتهى وتعقبه في غاية البيان بانا لا نسلم ان زوال الحيوة ليس بضد لها وكيف يقال هذا وزوال الحيوة مع الحيوة لا يجتمعان وليس مع التضاد الا هذا ولا نسلم ان زوال الحيوة وجودي ام لا فان قلت نعم فيكون زوال الحيوة وجوديا وان قلت لا فيكون حينئذ زوال الحيوة حيوة وهو محال لان عدم زوال الحيوة عبارة عن الحيوة انتهى ولا يخفى ضعفه لان الموت نفس زوال الحيوة لا عدم زوالها ولا يلزم من كون نقيض الشي عدميا ان يكون عدم عدمه حتى يكون نفي النفي فيكون اثباتا واما جعله زوال الحيوة ضدا لها فغير مسلم لان التضاد الحقيقي هو ان يكون بين الموجودين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقبا على الموضوع ويكون بينهما غاية الخلاف وهي ما يكون مقتضى كل منهما مغايرا لمقتضى الاخر كالسواد والبياض فان مقتضى احدهما قبض البصر ومقتضى الثاني تفريقه ولا شك ان زوال الحيوة عدمي فلا يكون ضدا لها وانما يكون بينهما تقابل العدم والملكة وقد ذكر بعض الاصوليين في شرح المغني ان هذا الفرق انما هو على اصطلاح اهل المعقول اما على اصطلاح الاصوليين فالضد ما يقابل الشي ويكون بينهما غاية الخلاف سوا كانا وجوديين او احدهما وجودي والاخر عدمي وقد اختار صاحب الكشاف ان الموت عدمي فقال والحيوة ما يصح بوجوده الاحساس وقيل ما يوجب كون الشي حيا وهو الذي يصح منه ان يعلم ويقدر والموت عدم ذلك فيه ومعنى خلق الموت والحيوة ايجاد ذلك المصحح واعدامه قال الطيبي رحمه الله في حاشيته قوله والموت عدم ذلك فيه الانتصاف لمذهب القدرية ان الموت عدم واعتقاد السنية انه امر وجودي يضاد الحيوة وكيف يكون عدما وقد وصف بكونه مخلوقا وعدم الحوادث اولى ولو كان المعدوم مخلوقا لزم وقوع الحوادث ازلا وهو ظاهر البطلان وقال صاحب الفرايد لو كان الموت عدم الحيوة استحال ان يكون مخلوقا وقد قال بعد ذلك معنى خلق الموت والحيوة ايجاد ذلك المصحح واعدامه وهذا ايضا منظور فيه وقال الامام هي الصفة التي يكون الموصوف بها بحيث يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في الموت قيل انه عبارة عن عدم هذه الصفة وقيل صفة وجودية متضادة للحيوة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والعدم لا يكون مخلوقا هذا هو التحقيق الى هنا كلام الطيبي رحمه الله وقال الامام القرطبي في تفسيره قال العلما رضي الله عنهم الموت ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو تعلق الروح بالبدن ومفارقته وحيلولة بينهما وتبدل حال وانتقال من دار الى دار والحيوة عكس ذلك ونقل اقوالا فيهما لا نطيل بذكرها والحاصل ان مذهب اهل السنة امر وجودي كالحيوة ومذهب المعتزلة كما في الكشف والقدرية كما في الحاشية انه عدمي وعلى كل منها الانواع في ان الموت يكون بعد الحيوة اذ ما لم يبق له حيوة لا يوصف بالموت حقيقة في اللغة والعرف ولهذا قال السيد الشريف في شرح المواقف بعد تفسير الموت بعدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها انتهى لكن يقال فيه يحتاج الى الجواب عن قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم وفي الكشاف فان قلت كيف قيل لهم اموات في حال كونهم جمادا وانما يقال ميت فيما يصح فيه الحيوة من البنية قلت بل يقال ذلك في حال كونهم جمادا لعدم الحيوة كقوله بلدة ميتا واية لهم الارض الميتة اموات غير احيا ويجوز ان يكون استعارة لاجتماعهما في ان لا روح ولا احساس انتهى وقرر القطب في حاشية الاستعارة بانه شبه الجماد بالميت في عدم الروح ثم استعير اللفظ والله اعلم تمت نافحة المسك ظاهرة مطلقا على الاصح

ساض صحيح بياض

ساض صحيح ساض صحيح

قوله ونزح البير بوقوع نجس لما ذكر حكم الما القليل بانه يتنجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله وَرَدَ ما البير نقضًا في انه لا ينزح كله في بعض الصور فذكر احكامه قال الشارحون ومنهم المصنف في المستصفى ان المراد بنزح البير نزح مايها اطلاقًا لاسم المحل على الحال كقولهم جرى الميزاب وسال الوادي واكل القدر والمراد ما حل فيها للمبالغة في اخراج جميع الما والمراد بالبير هنا هي التي لم تكن عشرًا في عشر اما اذا كانت عشرًا في عشر لا تنجس بوقوع نجس الا بالتغير كما يفيده ما سنذكره والمراد بالنجس هنا هو الذي ليس حيوانًا كالدم والبول والخمر واما احكام الحيوان الواقع فيها فسنذكرها مفصلة وبهذا يظهر ضعف ما في التبيين من ان المصنف اطلق ولم يقدر بشي لانه لم يعين ما وقع فيها من النجاسة فاي نجس وقع فيها يوجب نزحها وانما يتنجس ما البير كله بقليل النجاسة لان البير عندنا بمنزلة الحوض الصغير تفسد بما يفسد به الحوض الصغير الا ان يكون عشرًا في عشر كذا في فتاوي قاضي خان وفي التفاريق عن ابي حنيفة وابي يوسف البير لا تنجس كالما الجاري اذا لم تكن عريضة وكان عمق مايها عشرة اذرع فصاعدًا فوقعت النجاسة فيها لا يحكم بنجاستها في اصح الاقاويل انتهى وعزاه في القنية الى شرح صدر القضاة وذكر ابن وهبان انه مخالف لما اطلقه جمهور الاصحاب كذا في شرح منية المصلي ولا يخفى ان هذا التصحيح لو ثبت لانهدمت مسايل اصحابنا المذكورة في كتبهم وقد عللوا بان البير لما وجب اخراج النجاسة منها ولا يمكن اخراجها منها الا بنزح كل مايها وجب نزحه لتخرج النجاسة معه حقيقة لكن قال في السراج الوهاج لو وقعت في البير خشبة نجسة او قطعة من ثوب نجس وتعذر اخراجها وتغيبت فيها طهرت الخشبة والقطعة من الثوب تبعًا لطهارة البير وعزاه الى الفتاوي والمجتبى ومعراج الدراية ونزحه ان يقل حتى لا يمتلي الدلو منه او اكثره انتهى اي ونزح ما البير لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كانت البير معينًا لا ينزح واخرج منها المقدار المعروف اما اذا كانت غير معين فانه لا بد من اخراجها لوجوب نزح جميع الما ثم البير مهموزة مونثة ويجوز تخفيف همزها وهي مشتقة من بأرت اي حفرت وجمعها في القلة ابور وآبار بهمزة بعد الباء فيهما ومن العرب من يقلب الهمزة في آبار وينقل فتقول آبار وجمعها في الكثرة بيار بكسرها بعدها همزة كذا ذكره النووي في شرح مسلم من كتاب الايمان والاسلام واعلم ان مسايل الآبار مبنية على اتباع الآثار دون القياس فان القياس فيها اما ان لا تطهر اصلًا كما قال بشر لعدم الامكان لاختلاط النجاسة بالاوحال والجدران والما ينبع شيًا فشيًا واما ان لا تنجس اسقاطًا لحكم النجاسة حيث تعذر الاحتراز او التطهير كما نقل عن محمد انه قال اجتمع رايي وراي ابي يوسف ان ما البير في حكم الجاري لانه ينبع من اسفله ويوخذ من اعلاه فلا يتنجس كحوض الحمام قلنا وما علينا ان ننزح منها دلاء اخذًا بالآثار ومن الطريق ان يكون الانسان في يد النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم كالاعمى في يد القايد كذا في فتح القدير وغيره من الشروح وفي البدايع بعدما ذكر القياسين قال الا انا تركنا القياسين الظاهرين بالخبر والاثر وضرب من الفقه الخفي اما الخبر فما روى ابو جعفر الاستروشني باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الفارة تموت في البير ينزح منها عشرون وفي رواية ثلاثون وعن ابي سعيد الخدري انه قال في دجاجة ماتت في البير ينزح منها اربعون دلوًا وعن ابن عباس وابن الزبير انهما امرا بنزح ما زمزم حين مات فيها زنجي وكان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليهما احد فانعقد الاجماع عليه واما الفقه الخفي فهو ان في هذه الاشياء دمًا مسفوحًا وقد تشرب في اجزايها عند الموت فنجسها وقد جاور هذه الاشيا الما والما يتنجس او يفسد بمجاورة النجس لان الاصل ان ما جاور النجس نجس بالشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم في الفارة تموت في السمن الجامد يقور ما حولها ويلقى ويوكل البقية فقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم بنجاسة جار النجس وهي الفارة ونحوها ما يجاورها من الما مقدار ما قدره اصحابنا وهو عشرون دلوًا او ثلاثون لصغر جثتها فحكم بنجاسة هذا القدر من الما لان ما وراء هذا القدر من الما لان ما وراء هذا القدر لم يجاور الفارة بل جاور ما جاور الفارة والشرع ورد بتنجس جار النجس لا بتنجس جار جار النجس الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بطهارة جار النجس السمن الذي جاور الفارة وحكم بطهارة ما جاور الفارة وهذا لان جار جار النجس لو حكم بنجاسته لحكم ايضًا بنجاسة ما جاور جار النجس ثم هكذا الى ما لا نهاية له فيودي الى ان قطرة من بول او فارة لو وقعت في بحر عظيم ان يتنجس جميع مايه لاتصال بين اجزايه وذلك فاسد وفي الدجاجة والسنور واشباه ذلك المجاورة اكثر لزيادة ضخامة في جثتها فتقدر بنجاسة

سو تقدم ... بكسر الباء ...

ع م

بنجاسة ذلك القدر والادمي وكان جثته مثل جثته كالشاة ونحوها مجاور جميع الما في العادة لعظم جثته فيوجب تنجيس جميع الما وكذا اذا انتفخ شي من هذه الواقعات او تفسخ لان عند ذلك تخرج البلة منها لرخاوة فيها فتجاور جميع اجزا الما وقبل ذلك لا تجاور الا قدر ما ذكرنا لصلابة فيها ولهذا قال محمد اذا وقع في البير ذنب فارة ينزح جميع الما لان موضع القطع لا ينفك عن بلة فيجاور اجزا الما فيفسدها انتهى وهذا يفيد حسن لو لم يكن مخالفًا لعامة كتب اصحابنا فانها مصرحة بان مسايل الآبار ليس للراي فيها مدخل وما ذكره خلافه كذا تعقبه شارح المنية والذي ظهر لي ان ما ذكره في البدايع لا يخالف ما صرحوا به لانه ذكر ان هذا معنى خفي فهي لا قياس جلي ولا يكون من قبيل الراي الا القياس الجلي والخفي يسمى الاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسًا خفيًا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضًا لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة اجماعًا لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقا الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي الى اخر ما ذكر في اصول الفقه وكذا في كثير من كتب الاصول فظهر بهذا ان طهارة الآبار بالنزح انما ثبت بالقياس الخفي الذي ثبت بالضرورة

صحيح بياض ساض صحيح

قوله لا ببعرتي ابل وغنم اي لا ينزح ما البير بوقوع بعرتي ابل وغنم فيها وهذا استحسان والقياس ان يتنجس الما مطلقًا لوقوع النجاسة في الما القليل كالاناء وذكر للاستحسان طريقان الاولى واختارها صاحب الهداية مقتصرًا عليها ان آبار الفلوات ليس لها رؤوس حاجزة والمواشي تبعر حولها وتلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوًا للضرورة ولا ضرورة في الكثير ولا فرق على هذا بين الرطب واليابس في الصحيح والمتكسر والروث والبعر والخثي لان الضرورة تشمل الكل وقد صرح في غاية البيان بانه ظاهر الرواية ويعارضه ما ذكره السرخسي ان الروث المتفتت من البعر يفسد في ظاهر الرواية عن ابي يوسف ان قليله عفو قال وهو الاوجه وظاهر هذه الطريقة ان هذا الحكم مختص بآبار الفلوات واما الآبار التي في المصر فتنجس بالقليل منه لان لها رؤوسًا حاجزة فيمتنع الامن عن الوقوع فيها وقد صرح به في البدايع لكن في غاية البيان ذكر انه لا فرق بينهما على هذه الطريقة فقال واختلف المشايخ في البير اذا كانت في المصر والصحيح عدم الفرق لشمول الضرورة في الجملة انتهى فاعتبر الضرورة في الجملة وكذا في التبيين والطريقة الثانية ان لليابس صلابة فلا يختلط شي من اجزايه باجزا الما فهذه تقتضي ان الرطب والمنكسر والروث والخثي ينجس الما وظاهرها عدم الفرق بين آبار الفلوات والامصار كما هو مذكور في البدايع وكذا ظاهرها ان الكثير من اليابس الصحيح لا ينجس كالقليل وبه قال الحسن بن زياد ولكن الصحيح ان الكثير ينجس ما البير على الطريقتين اما على الاولى فلما بينا انه لا ضرورة في الكثير واما على الثانية فلانها اذا كثرت تقع المماسة بينها فيصطك البعض بالبعض فيتفتت اجزاوها فتنجس اليه اشار في البدايع وظاهرها ايضًا انه لا فرق بين البير والاناء في عدم التنجس بالقليل وعلى الطريقة الاولى بينهما فرق ولان الضرورة في البير لا في الاناء كذا في الكافي بخلاف بعر الشاة اذا وقع منها في المحلب وقت الحلب فانه ترمى البعرة ويشرب اللبن على الطريقتين اما على الثانية فظاهر واما على الاولى فلمكان الضرورة كذا في الهداية وقيده في النهاية وغاية البيان والمعراج بكونها رميت على الفور ولم يبق لونها على اللبن وكذا في فتح القدير معللًا له بالضرورة تتحقق في نفس الوقوع لانها تبعر عند الحلب عادة لا فيما وراءه وذلك يتراءى منه واختلفوا في حد الكثير على اقوال صحح منها قولان فصحح في النهاية انه ما لا يخلو دلو عن بعرة وعزاه الى المبسوط وصحح في البدايع والكافي للمصنف وكثير من الكتب انه ما يستكثره الناظر والقليل ما يستقله وفي معراج الدراية هو المختار وفي

الهداية وعليه الاعتماد وقال في العناية وانما قال عليه الاعتماد لان ابا حنيفة لا يقدر شيئا بالرأي في مثل هذه المسائل التي تحتاج
الى التقدير فكان هذا موافقا لمذهبه انتهى فظهر بهذا ان ما ذكره في المتن من ان البعرتين لا ينجسان للاشارة الى ان الثلاث تنجس
انما هو على قول ضعيف مبني على ما وقع في الجامع الصغير من قوله فان وقعت فيها بعرة او بعرتان لم يفسد الماء فدل ان الثلاث
تفسد بناء على ان مفهوم العدد في الرواية معتبر وان لم يكن معتبرا في الدلائل عندنا على الصحيح وهذا الوهم انما يتم لو اقتصر
محمد في الجامع الصغير على هذه العبارة ولم يقتصر عليها فانه قال اذا وقعت بعرة او بعرتان لم يفسد ما لم يكن كثيرا
فاحشا والثلاث ليس بكثير فاحش كذا نقل عبارة الجامع في المحيط وغيره ولو جعل قائل الحد الفاصل بين القليل والكثير
ان ما غير احد اوصاف الماء كان كثيرا ولم يغيره كان قليلا لكان له وجه كذا في شرح منية المصلي والبعر يبعر من حد منع
والروث للفرس والحمار من راث يقال من حد نصر والخثي كبر الخثا واحد الاخثاء للبقر يقال من باب ضرب كذا في فتح
القدير وغيره **قوله** وخرء حمام وعصفور اي لا ينزح ماء البئر بوقوع خرء حمام وعصفور فيها والخرء بالفتح واحد الخرء
بالضم مثل قرء وقروء وعن الجوهري انه بالضم كجند وجنود والواو بعد الراء غلط كذا في المغرب وانما لا ينزح ماؤها منهما
لانه ليس بنجس عندنا على ما اختاره في الهداية وكثير من الكتب وذكر في النهاية ومعراج الدراية اختلاف المشايخ
في نجاسته وطهارته مع اتفاقهم على سقوط حكم النجاسة لكن عند البعض لسقوط من الاصل للطهارة وعند آخرين
للضرورة انتهى ولم يذكرا فائدة هذا الاختلاف وقال الشافعي نجس وهو القياس لانه استحال الى نتن وفساد فيشبه
خرء الدجاج ولنا الاجماع العملي فانها في المسجد الحرام مقيمة من غير نكير من احد من العلماء مع العلم بما يكون منها مع ورود الامر
بتطهير المساجد فيما رواه ابن حبان في صحيحه واحمد وابو داود وغيرهم عن عائشة رضي الله عنها قالت امر رسول الله صلى الله عليه
وسلم ببناء المساجد في الدور وان تنظف وتطيب وعن سمرة رضي الله عنه انه كتب الى بنيه اما بعد فان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يأمرنا ان نصنع المساجد في دورنا ونصلح صنعتها ونطهرها رواه ابو داود وسكت عليه ثم المنذري بعده كذا ذكر الحافظ
الزيلعي وروى ابو امامة الباهلي ان النبي صلى الله عليه وسلم شكر الحمامة فقال انها اوكرت على باب الغار فجزاها الله تعالى
بان جعل المساجد مأواها فهذا دليل طهارة خرئها وعن ابن مسعود انه خربت حمامة عليه فمسحه باصبعه وكذلك عمر رضي الله
عنه ذرق عليه طائر فمسحه بحصاة ثم صلى كذا في معراج الدراية والنهاية واما ما ذكره من الاستحالة فهي لا الى نتن رائحة فان
الطين في قعر البئر فان فيه الفساد ايضا وليس بنجس لانه لا الى نتن رائحة ويشكل هذا بالمبني على قوله قال في النهاية ثم
الاستحالة الى فساد لا يوجب النجاسة لا محالة فان سائر الاطعمة اذا فسدت لا تنجس لان التغير الى الفساد لا يوجب النجاسة
انتهى وبهذا يعلم ضعف ما ذكره في الخزانة من ان الطعام اذا تغير واشتد تغيره تنجس وان حمل ما في النهاية على ما اذا لم يشتد
تغيره ليجمع بينهما فهو بعيد والظاهر ما في النهاية انه لا موجب لتنجيسه وانما حرم اكله في هذه الحالة للايذاء لا للنجاسة
كاللحم اذا نتن قالوا يحرم اكله ولم يقولوا تنجس بخلاف السمن واللبن والدهن والزيت اذا نتن لا تحرم والاشربة لا تحرم
بالتغير كذا في الخزانة واشار المصنف رحمه الله بقوله خرء حمام وعصفور الى خرء ما يؤكل لحمه من الطيور احترازا عن ما لا يؤكل
لحمه منها فان خرءه نجس وسنذكره صريحا في باب الانجاس والصحيح انه طاهر كخرء ماكول اللحم منها ذكره في المبسوط وصحح قاضي
خان في شرح الجامع الصغير نجاسته وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى في باب الانجاس

بياض صح

بياض صحيح بياض صحيح

قوله وبول ما يؤكل نجس انما ذكرها هنا وان كان محلها باب الانجاس لبيان انه اذا وقع في البئر نجس ماؤها وهذا
عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد رحمه الله طاهر فلا ينزح الماء من وقوعه الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون
طهورا لما رواه الائمة الستة في كتبهم من حديث انس ان ناسا من عرينة اجتووا المدينة فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان يأتوا ابل الصدقة فيشربوا من البانها وابوالها فقتلوا الراعي واستاقوا الذود فارسل رسول الله صلى الله عليه

عليه وسلم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمر اعينهم وتركهم بالحرة يعضون الحجارة وفي رواية مسلم في الحدود وتركهم
في الحرة يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا وفي رواية متفق عليها انهم ثمانية كذا في فتح القدير وعرينة وادٍ بحذاء عرفات
وبتصغيرها سميت عرينة وهي قبيلة تنسب اليها العرنيون وانما سقطت بالتصغير عند النسبة لما ان فعيلة
وفعيلة يسقطان عند النسبة قياسا مطردا ابتغاء كحنفي ومدني وجهني وعقيلي في حنيفة ومدينة وجهينة
وعقيلة كذا في المغرب وغيره وقوله اجتووها بالجيم والمثناة فوق ومعناها استوخموها كما فسرها في الرواية
الاخرى ان لم توافقهم وكرهوها لسقم اصابهم قالوا وهو مشتق من الجوى وهو داء في الجوف ومعنى سمر اعينهم بالراء
كحلها بمسامير وفي بعض الروايات سمل باللام بمعنى فقأها واذهب ما فيها كذا ذكر النووي في شرح مسلم من القصاص
ولهما قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الحاكم من حديث ابي هريرة وقال
صحيح على شرط الشيخين ولا اعرف له علة كذا ذكر الزيلعي المخرج وفي معراج الدراية وفي بعض نسخ الاحاديث عن مكان تنزه
وفي المغرب واما قولهم استنزهوا البول لحن وفي معراج الدراية وجه مناسبة عذاب القبر مع استنزاه البول هو ان القبر
اول منزل من منازل الآخرة والطهارة اول منازل الصلاة والصلاة اول ما يحاسب به المرء يوم القيامة فكانت الطهارة اول ما يعذب بتركها في اول
منزل من منازل الآخرة وفي غاية البيان وجه التمسك به ان البول يشمل كل بول بعمومه وقد الحق النبي عليه السلام وعيد
عذاب القبر بترك استنزاه البول من غير فصل فدل على ان بول ما يؤكل لحمه نجس لان الحلال لا يتحقق بمباشرته وعيد انتهى
واجاب في الهداية عن حديث العرنيين بانه عليه السلام عرف شفاءهم فيه وحيا وزاد شراحها كالاتقاني والكاكي
جوابا آخر بان ذلك كان في ابتداء الاسلام ثم نسخ بعد ان ترك الحدود والا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع ايديهم وارجلهم
وسمل اعينهم حين ارتدوا واستاقوا الابل وليس جزاء المرتد الا القتل فعلم ان اباحة البول نسخت كالمثلة انتهى وذكر الاصوليون
منا ان العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله قطعا كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام عندنا كحديث العرنيين ورد
في ابوال الابل وهو خاص نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول لان البول عام لان اللام فيه للجنس في ضمن المستصحا
فيحمل على جميعها اذ لا عهد وحديث العرنيين تضمنت مثله وقد صرح به في الهداية من كتاب الجهاد فقال والمثلة
المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتأخر ما ذكره البيهقي عن انس قال ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعد ذلك خطبة الا نهى فيها عن المثلة وقد انكر بعضهم كون الواقع في قصتهم مثلة كما روى ابن سعد في خبرهم انهم
قطعوا يد الراعي ورجله وغرزوا الشوك في لسانه وعينه حتى مات فليس هذا مثلة والمثلة ما كان ابتداء على غير جزاء وقد
جاء في صحيح مسلم انما سمل النبي صلى الله عليه وسلم اعينهم لانهم سملوا اعين الرعاء وسيأتي بقيته في كتاب الجهاد ان شاء الله تعالى
واما ما اجاب به قاضي خان في شرح الجامع الصغير وتبعه عليه صاحب المعراج من ان الصحيح انه امرهم بشرب الالبان يعني
دون الابوال فلا يخفى ضعفه لما علمت ان رواية شرب الابوال ثابتة في الكتب الستة والله الموفق للصواب **قوله** لا ما لم يكن
حدثا عطف على بول اي ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وهذا عند ابي يوسف فالدم الذي لم يسل كما اذا اخذ بقطنة ولو
كان كثيرا في نفسه والقيء القليل اذا وقع في الماء لا ينجسه وكذا اصاب شيئا وقال محمد انه نجس كذا في كثير من الكتب وظاهر
ما في شرح الوقاية ان ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلاثة انه ليس بنجس وعن محمد في غير رواية الاصول انه نجس لانه لا اثر للسيلان
في النجاسة فاذا كان السائل نجسا فغير السائل يكون كذلك ولنا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الى
قوله او دما مسفوحا فغير المسفوح لا يكون محرما فلا يكون نجسا والدم الذي لم يسل عن رأس الجرح دم غير مسفوح فلا يكون
نجسا فان قيل هذا فيما يؤكل لحمه اما فيما لا يؤكل كالآدمي فغير المسفوح حرام ايضا فلا يمكن الاستدلال بحله على طهارته قلت
لما حكم بحرمة المسفوح بقي غير المسفوح على اصله وهو الحل ويلزم منه الطهارة سواء كان فيما يؤكل لحمه او لا لاطلاق النص
ثم حرمة غير المسفوح في الآدمي بناء على حرمة لحمه وحرمة لحمه لا توجب نجاسته اذ هذه الحرمة للكرامة لا للنجاسة فغير
المسفوح في الآدمي يكون على طهارته الاصلية مع كونه محرما والفرق بين المسفوح وغيره مبني على حكمة غامضة وهي ان
غير المسفوح دم انتقل عن العروق وانفصل عن النجاسات وحصل له هضم آخر في الاعضاء وصار مستعدا لان يصير عضوا

فاخذ طبيعة العضو فاعطاه الشرع حكمه بخلاف دم العروق فاذا زال عن راس الجرح علم انه دم انتقل من العروق في هذه الحالة وهو الدم النجس اما اذا لم يسل علم انه دم العضو هذا في الدم اما في القيء فالقليل هو الما الذي كان في اعالي المعدة وهي التي ليست بمحل النجاسة فحكمه حكم الريق كذا في شرح الوقاية وكان الاسكاف والهندواني يفتيان بقول محمد وصحح صاحب الهداية وغيره قول ابي يوسف وقال في العناية قول ابي يوسف ارفق خصوصا في حق اصحاب القروح وفي فتح القدير ان الوجه يساعده لانه ثبت ان الخارج بوصف النجاسة حدث وان هذا الوصف قبل الخروج لا يثبت شرعا والا لم يحصل للانسان طهارة فلزم ان ما ليس حدثا لا يعتبر خارجا شرعا وما لم يعتبر خارجا لم يعتبر نجسا انتهى وذكر في السراج الوهاج ان الفتوى على قول ابي يوسف فيما اذا اصاب الجامدات كالثياب والابدان وعلى قول محمد فيما اذا اصاب المايعات كالما وغيره انتهى وفي معراج الدراية ثم قوله كل ما ليس حدثا الى آخره لا ينعكس فلا يقال ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا فان النوم والجنون والاغما وغيرها حدث وليست بنجسة انتهى لكن قد يقال انه مطرد منعكس لان المراد ما يخرج من بدن الانسان وليس بحدث لا يكون نجسا وكذا ما يخرج من البدن لا يكون حدثا واما النوم ونحوه فلم يدخل في العكس في قولنا ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا لانه ليس بخارج من بدن الانسان

قوله ولا يشرب اصلا اي بول ما يوكل لحمه لا يشرب اصلا للتداوي ولا لغيره وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يجوز للتداوي لانه لما ورد الحديث في قصة العرنيين جاز التداوي به وان كان نجسا وقال محمد يجوز شربه مطلقا التداوي وغيره لطهارته عنده ووجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه نجس والتداوي بالطاهر المحرم كلبن الاتان لا يجوز فما ظنك بالنجس ولان الحرمة ثابتة فلا يعرض عنها الا بتيقن الشفا وتاويل ما روي في قصة العرنيين انه عليه السلام عرف شفاهم فيه وحيا ولم يوجد تيقن شفا غيرهم لان المرجع فيه الاطبا وقولهم ليس بحجة قطعية وجاز ان يكون شفا قوم دون قوم لاختلاف الامزجة حتى لو تعين الحرام مدفعا للهلاك الان يحل كالميتة والخمر عند الضرورة ولانه عليه السلام علم موتهم مرتدين وحيا ولا يبعد ان يكون شفا الكافرين في نجس دون المومنين بدليل قوله تعالى الخبيثات للخبيثين وبدليل ما روى البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام قال ان الله تعالى لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم فاستفيد من كاف الخطاب ان الحكم مختص بالمومنين هذا وقد وقع الاختلاف بين مشايخنا في التداوي بالمحرم النجس ففي النهاية عن الذخيرة الاستشفا بالحرام يجوز اذا علم ان فيه شفا ولم يعلم دوا آخر انتهى وفي فتاوي قاضي خان معزيا الى ابي نصر بن سلام معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم انما قال ذلك في الاشيا التي لا يكون فيها شفا فلا باس به الا ترى ان العطشان يحل له شرب الخمر للضرورة انتهى وكذا اختار صاحب الهداية في التجنيس فقال اذا سال الدم من انف انسان يكتب فاتحة الكتاب بالدم على جبهته وانفه يجوز ذلك للاستشفا في المعالجة ولو كتب بالبول ان علم ان فيه شفا لا باس بذلك لكن لم ينقل وهذا لان الحرمة ساقطة عند الاستشفا الا ترى ان العطشان يجوز له شرب الخمر والجايع يحل له اكل الميتة انتهى وسياتي لهذا زيادة بيان في الكراهية ان شا الله تعالى قال في التبيين وقول محمد مشكل لان كثيرا من الطاهر لا يجوز شربه وقول ابي يوسف اشد اشكالا انتهى وقد يقال انه لا اشكال فيه اصلا لانه قال بنجاسته عملا بحديث استنزهوا من البول وقال لا يجوز شربه للتداوي عملا بحديث العرنيين

قوله وعشرون دلوا وسطا بموت فارة قال في التبيين اي ينزح عشرون اذا ماتت فيها فارة ونحوها وقوله عشرون معطوف على البير وفيه اشكال وهو انه يصير معناه ينزح البير وعشرون دلوا واربعون وكله يفسد المعنى لانه يقتضي نزح البير وعشرون دلوا وليس هذا بمراد وانما المراد ان تنزح البير اذا وقع فيها نجس ثم ذلك النجس ينقسم الى ثلاثة اقسام منه ما يوجب نزح عشرين ومنه ما يوجب نزح الجميع وليس نزح البير مغايرا لهذه الثلاث حتى يعطف عليها وانما هو تفسير وتقسيم لذلك النزح المبهم وليس هذا من باب عطف البعض على الكل لا يقال انه اراد بالاول ما يوجب الجميع وبالمعطوف ما يوجب نزح البعض لانه ذكر بعد ذلك ما يوجب نزح الجميع ايضا فلو كان مراده الجميع لما ذكره ثانيا لكونه تكرارا محضا ولان الاول لا يجوز ان يحمل على نوع من هذه الانواع الثلاثة لعدم الاولوية فبقي على اطلاقه الى هنا كلام الزيلعي رحمه الله واقول لا حاجة الى هذه الاطالة مع امكان حمل كلامه على وجه صحيح فان قوله عشرون معطوف على البير بمعنى ما البير كما تقدم

تقدم والواو فيه كبقية المعطوفات بمعنى او والتقدير ينزح ما البير كله بوقوع نجس غير حيوان او ينزح عشرون دلوا من ما البير بموت نحو فارة او اربعين منه بموت دجاجة وكذا بموت شاة الى آخره وبهذا علم ان قوله وتنزح البير بوقوع نجس ليس مهملا بل المراد منه نجس غير حيوان واندفع به ما ذكره من لزوم التكرار لو اريد بالاول نزح الجميع فانه اريد بالاول نزح الجميع لوقوع غير حيوان واريد بالثاني نزح الجميع لوقوع حيوان مخصوص فلا تكرار وقوله لان الاول لا يجوز ان يحمل الى آخره سلمناه لكن نمنع قوله فبقي على اطلاقه لانه لا يلزم من انتفا جواز حمله على الانواع الثلاث تناوله مطلقا لجواز حمله على نوع رابع غير الثلاثة كما حملناه على النجس الذي ليس حيوانا وهو ليس واحدا من الانواع واعلم انه لا فرق بين ان تموت الفارة في البير او خارجها وتلقى فيها وكذا ساير الحيوانات الا الميت الذي تجوز الصلاة عليه كالمسلم المغسول او الشهيد نعم في خزانة الفتاوى والفارة اليابسة لا تنجس الما لان اليبس دباغة انتهى ولا يخفى ضعفه لانا قدمنا ان ما لا يحتمل الدباغة لا يطهر وان اليبس ليس بدباغة ويدل عليه ما في الذخيرة ان الفارة الميتة اذا كانت يابسة ووقعت في الخابية وجعل في الخابية الزيت نظهر على راس الخابية فالزيت نجس انتهى ثم اعلم ان الواقع في البير اما نجاسة او حيوان وحكم النجاسة قد تقدم في قوله وتنزح البير بوقوع نجس على ما اشكلناه والحيوان اما آدمي او غيره وغير الآدمي اما نجس العين او غيره وغير نجس العين اما ماكول اللحم او غيره والكل اما ان اخرج حيا او ميتا والميت اما منتفخا او غيره فالآدمي اذا اخرج حيا ولم يكن في بدنه نجاسة حقيقية او حكمية وكان مستنجيا لم يفسد الما وان كان مسلما جنبا او محدثا فانغمس بنية الغسل او لطلب الدلو فقد تقدم حكمه وان كان كافرا روي عن ابي حنيفة انه ينزح ماوها لان بدنه لا يخلو عن نجاسة حقيقة او حكما وان اخرج ميتا وكان مسلما وقع بعد الغسل لم يفسد الما وان كان قبله فسد والكافر يفسده قبل الغسل وبعده وغير الآدمي ان كان نجس العين كالخنزير والكلب على القول بانه نجس العين نجس البير مات او لم يمت اصاب الما فمه او لم يصب وعلى القول بان الكلب ليس بنجس العين لا ينجسه اذا لم يصل فمه الى الما وهو الاصح وقيل دبره منقلبا الى الخارج فلهذا يفسد الما بخلاف غيره من الحيوانات واما ساير الحيوانات فان علم ببدنه نجاسة تنجس الما وان لم يصل فمه الى الما وقيدنا بالعلم لانهم قالوا في البقر ونحوه يخرج لا يجب نزح شي وان كان الظاهر اشتمال بولها على افخاذها لكن يحتمل طهارتها بان سقطت عقب دخولها ما كثيرا هذا مع ان الاصل الطهارة وان لم يعلم ولم يصل فمه الى الما فان كان مما يوكل فلا يوجب التنجيس اصلا وان كان مما لا يوكل لحمه من السباع والطيور ففيه اختلاف المشايخ والاصح عدم التنجيس وكذلك في الحمار والبغل والصحيح انه لا يصير الما مشكوكا فيه وقيل ينزح ما البير كله وان وصل لعابه فحكم الما حكمه فيجب نزح الجميع الى وصل لعاب البغل او الحمار الى الما كذا في فتاوي قاضي خان وغيرها لكن في المحيط ولو وقع سور الحمار في الما يجوز التوضي به ما لم يغلب عليه لانه طاهر غير طهور ولا يجب النزح اذا وقع في البير ما يكون كالما المستعمل عند محمد انتهى وظاهر كلام صاحب الهداية في التجنيس ان معنى قولهم يجب نزح الجميع انه لا لاجل النجاسة بل لانه صار غير طهور ولا يجب النزح اذا وقع في البير ما يكره سوره ووصل لعابه الى الما لكن في فتاوي قاضي خان ينزح منها دلا عشرا او اكثر احتياطا وثقة وفي التبيين يستحب نزح الما كله ولا يخفى ما فيه وهذا كله اذا اخرج حيا فان مات وانتفخ او تفسخ فالواجب نزح الجميع في الجميع وان لم ينتفخ ولم يتفسخ فالمذكور في ظاهر الرواية انه على ثلاث مراتب كما دل عليه كلام المصنف والقدوري وصاحب الهداية وغيرهم ففي الفارة ونحوها عشرون او ثلاثون وفي الدجاجة ونحوها اربعون او خمسون او ستون وفي الشاة ونحوها ينزح ما البير كله وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة جعله على خمس مراتب ففي الحلمة كواحد الحلم وهي القراد الضخم العظيم والفارة الصغيرة عشر دلا وفي الفارة الكبيرة عشرون وفي الحمامة ثلاثون وفي الدجاجة اربعون وفي الآدمي ما البير كله وقد قدمنا ان مسائل الابار مبنية على اتباع الآثار فذكر مشايخنا في كتبهم الآثار الاول عن انس رضي الله عنه انه قال في الفارة ماتت في البير واخرجت من ساعتها ينزح منها عشرون دلوا الثاني عن ابي سعيد الخدري انه قال في الدجاجة اذا ماتت في البير ينزح منها اربعون دلوا قال في الغاية لم يذكر احد من اهل الحديث فيما علمته حديثي انس والخدري وانما ذكره اصحابنا في كتب الفقه على عادتهم وفي فتح القدير ذكر مشايخنا ما عن انس والخدري غير

ان قصود نظرنا اخفاه عنا وفي لـ الشيخ علا الدين الطحاوي رواه من طرق وتعقبه تلميذ الامام الزيلعي المخرج بانه لم اجدها في شرح الاثار للطحاوي ولكنه اخرج عن حماد بن ابي سليمان انه قال في دجاجة وقعت في البير فماتت قال ينزح منها قدر اربعين دلوا او خمسين واجاب عنه المحقق السراج الهندي بانه يجوز ان يكون الطحاوي ذكرها في كتاب اختلاف العلما او في احكام القران له او في كتاب اخر من عدم الوجدان في الاثار عدم الوجود مطلقا لنا ان حديث الزنجي الواقع في بير زمزم وسنتكلم عليه ان شا الله تعالى واختلف في تفسير الدلو الوسط فقيل هي الدلو المتعملة في كل بلد وقيل المعتبر في كل بير دلوها لان السلف لما اطلقوا انصرف الى المعتاد واختاره في المحيط والاختيار والهداية وغيرها وهو ظاهر الرواية انه مذكور في الكافي للحاكم وقيل ما يسع صاعا وهو ثمانية ارطال وقيل عشرة ارطال وقيل غير ذلك والذي يظهر ان البير اما ان يكون لها دلو اولا فان كان لها دلو اعتبر به والا اتخذ لها دلو يسع صاعا وهو ظاهر ما في الخلاصة وشرح الطحاوي والسراج الوهاج وحينيذ فينبغي ان يحمل قول من قدر الدلو على ما ذكرا ذا لم يكن للبير دلو كما لا يخفي فلو نزح القدر الواجب منها بحسب دلوها او دلوهم بدلو واحد كبير اجزا وحكم بطهارتها وهو ظاهر المذهب وكان الحسن بن زياد يقول لا تطهر الا بنزح الدلا المقدرة الواجبة لان عند تكرر النزح ينبع الما من اسفله ويوخذ من اعلاه فيكون كالجاري وهذا لا يحصل بدلو واحد وان كان عظيما كذا في البدايع ونقله في التبيين والنهاية عن زفر قلنا قد حصل المقصود وهو اخراج القدر الواجب واعتبار معنى الجريان ساقط ولهذا لا يشترط التوالي في النزح حتى لو نزح في كل يوم دلوا جاز ويتفرع على عدم اشتراط التوالي انه اذا نزح البعض ثم ازداد في الغد قيل ينزح كله وقيل مقدار الباقي هذا مع ان في اشتراط التوالي خلافا نقله في معراج الدراية لكن المختار عدم اشتراطه وانه اذا ازداد في اليوم الثاني لا ينزح الا ما بقي اليه اشار في الخلاصة واشار المصنف رحمه الله بقوله بموت نحو فارة الى ان ما يعادل الفارة في الجثة حكمه حكمها واورد عليه سوالا واجيب في المستصفى فقال فان قيل ان مسايل الابار مبنية على اتباع الاثار والنص ورد في الفارة والدجاجة والادمي وقد قيس ما عادلها بها قلنا بعد ما استحكم هذا الاصل صار كالذي ثبت على وفق القياس في حق التفريع عليه كما في الاجارة وساير العقود التي يابي القياس جوازها انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ظاهر في ان للراي مدخلا في بعض مسايل الابار وليس كذلك فالاولى ان يقال هذا الحاق بطريق الدلالة لا بالقياس كما اختاره في معراج الدراية قوله واربعون بنحو حمامة اي ينزح اربعون دلوا وسطا بموت نحو دجاجة وقد تقدم دليله قريبا وقد ذكر المصنف في هذين النوعين القدر الواجب ولم يذكر المستحب في نحو الفارة عشرة وفي نحو الدجاجة اختلف كلام محمد في الاصل والجامع الصغير ففي الاصل ما يفيد ان المستحب عشرون وفي الجامع الصغير عشرة قال في النهاية وهو الاظهر وعلله في غاية البيان بان الجامع الصغير صنف بعد الاصل فافاد ان الظهور من جهة الرواية لا من جهة الدراية وقد يقال من جهة الدراية ان الذي يضعف بسبب اكبر الحيوان انما هو الواجب لا المستحب واعلم ان القدر المستحب المذكور لم يصرح به في ظاهر الرواية وانما فهمه بعض المشايخ من عبارة محمد رحمه الله حيث قال ينزح في الفارة عشرون او ثلاثون وفي الهرة اربعون او خمسون فلم يرد به التخيير بل اراد به بيان الواجب والمستحب وليس هذا الفهم بلازم بل يحتمل انه انما قال ذلك لاختلاف الحيوانات في الصغر والكبر ففي الصغير ينزح الاقل وفي الكبير ينزح الاكثر وقد اختار هذا بعضهم كما نقله في البدايع ولعل هذا هو سبب ترك التعرض للمستحب في الكتاب ثم هذا اذا كان الواقع واحدا فاما اذا تعدد فالفارتان اذا لم يكونا كهيية الدجاجة كفارة واحدة اجماعا وكذا اذا كانا كهيية الدجاجة الا في رواية عن محمد انه ينزح منها اربعون والهرتان كالشاة اجماعا وجعل ابو يوسف الثلاث والاربع كفارة واحدة والخمس كالهرة الى التسع والعشر كالكلب وقال محمد الثلاث كالهرة والست كالكلب ولو يوجد التصحيح في شيء من الكتب لكن في المبسوط ان ظاهر الرواية ان الثلاث كالهرة فيفيد ان الست كالكلب وبه يترجح قول محمد وما كان بين الفارة والهرة فحكمه حكم الفارة وما كان بين الهرة والكلب فحكمه حكم الهرة وهذا يكون حكم الاصغر والهرة مع الفارة كالهرة ويدخل الاقل في الاكثر كذا في التجنيس وغيره وظاهره يخالف قول من قال ان الفارة اذا كانت هاربة من الهر فوقعت في البير وماتت ينزح جميع الما في الهرة مع الفارة لانها تبول خوفا وقد جزم به جماعة لكن قال في المجتبي وقيل بخلافه

وعليه الفتوى انتهى ولعل وجهه ان في ثبوت كونها بالت شكا فلا يثبت بالشك قوله وكله بنحو شاة اي ينزح ما البير كله بموت ما عادل الشاة في الجثة كالادمي والكلب ظاهرا كان او نجسا لان ابن عباس وابن الزبير افتيا بنزح الما كله حين مات زنجي في بير زمزم كما رواه ابن سيرين وعطا وعمرو بن دينار وقتادة وابو الطفيل اما رواية ابن سيرين فاخرجها الدارقطني في سننه باسناده عن محمد بن سيرين ان زنجيا مات في زمزم فامر به ابن عباس فاخرج وامر بها ان تنزح قال فغلبتهم عين جات من الركن قال فامر بها فسدت بالقباطي والمطارف حتى نزحوها فلما نزحوها انفجرت عليهم والقباطي جمع قبطية وهو ثوب من ثياب مصر رقيقة بيضا وكانه منسوب الى القبط وهم اهل مصر والمطارف اردية من خز مربعة لها اعلام مفردها مطرف بكسر الميم وضمها واما رواية عطا فرواها ابن ابي شيبة في مصنفه والطحاوي في شرح الاثار ان حبشيا وقع في بير زمزم فمات فامر ابن الزبير فنزح ماوها فجعل الما لا ينقطع فنظروا فاذا عين تجري من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبير حسبكم واما رواية عمرو بن دينار فرواها البيهقي والامر فيها بالنزح ابن عباس واما رواية ابي الطفيل فرواها البيهقي والامر ابن عباس فان قالوا رواية ابن سيرين مرسل لانه لم يلق ابن عباس بل سمعها من عكرمة وكذا قتادة لم يلق ابن عباس واما رواية ابن دينار ففيها ابن لهيعة ولا يحتج به واما رواية ابي الطفيل ففيها جابر الجعفي ولا يحتج به واما عطا فهو وان سمع من ابن الزبير بلا خلاف لكن وجد ما يضعف روايته وهو ما رواه البيهقي عن سفيان بن عيينة انه قال انا بمكة منذ سبعين سنة لم ار صغيرا ولا كبيرا يعرف حديث الزنجي الذي قالوا انه وقع في بير زمزم ولا سمعت احدا يقول نزحت زمزم ثم اسند عن الشافعي انه قال لا يعرف هذا عن ابن عباس وكيف يروي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم الما لا ينجسه شي ويتركه وان كان قد فعل فلنجاسة ظهرت على وجه الما او نزحها للتنظيف لا للنجاسة فان زمزم للشرب فالجواب ان ابن سيرين لما ارسل عن ابن عباس وكان الواسطة بينهما ثقة وهو عكرمة كان الحديث صحيحا محتجا به وفي التمهيد لابن عبد البر مراسيل ابن سيرين عندهم صحيحة صحاح كمراسيل سعيد بن المسيب واما الجعفي فقد وثقه الثوري وشعبة واحتمله الناس ورووا عنه ولم يختلف احد في الرواية عنه ورواه الطحاوي عنه ايضا واما ابن لهيعة قال ابن عدي هو حسن الحديث يكتب حديثه وقد حدث عنه الثقات الثوري وشعبة وعمرو بن الحارث والليث بن سعد واما عدم علم سفيان والشافعي فلا يصلح دليلا في دين الله تعالى والاثبات مقدم على النفي فان لم يعرفا فقد عرف غيرهما ممن ذكرناه من الاعلام الايمة واثباتهم مقدم على نفي غيرهم مع ان بينهما وبين ذلك الوقت قريبا من مائة وخمسين سنة واما رواية ابن عباس الما لا ينجسه شي فيجوز ان يكون وقع عنده دليل اوجب تخصيصه فان روايته كعلم المخالف به فكما قال بتنجيس ما دون القلتين بدون تغير دليل اخر وقع عنده اوجب تخصيص هذا الحديث لا يستبعد مثله لابن عباس واما تجويز كون النزح لنجاسة ظهرت او للتنظيف فنفي لظاهر الكلام لان الظاهر من قول القايل مات فامر بنزحها انه للموت لا لنجاسة اخرى كقولهم زني فرجم وسهي فسجد وسرق فقطع على ان عندهم لا تنزح ايضا للنجاسة ولو كانت للتنظيف لم يامر بنزحها ولم يبالغوا هذه المبالغة العظيمة من سد العين وقول النووي كيف يصل هذا الخبر الى اهل الكوفة ويجهله اهل مكة وسفيان بن عيينة كبير اهل مكة استبعاد بعد وضوح الطريق ومعارض بان جمهور الصحابة كعلي واصحابه وابن مسعود واصحابه وابي موسى الاشعري واصحابه وابن عباس وجماعة من اصحابه وسلمان الفارسي وعامة اصحابه والتابعين انتقلوا الى الكوفة والبصرة ولم يبق بمكة الا القليل وانتشروا في البلاد للجهاد والولايات وسمع الناس منهم وانتشر العلم في جميع البلاد الاسلامية منهم حتى قال العجلي في تاريخه نزل الكوفة الف وخمسماية من الصحابة ونزل قرقيسيا ستمائة فيجوز ان يعرف اهل الكوفة اكثر من اهل مكة ولا ينكر هذا الا مكابر وما ذكره ايضا مخالف لقول امامه فقد روى ابن عساكر عن الشافعي انه قال لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحاح منا فاذا كان غير صحيح فاعلموني حتى اذهب اليه كوفيا كان او بصريا او شاميا فهلا قال كيف يصل الى اهل الكوفة والبصرة والشام ويجهله اهل مكة والمدينة مع ان الغالب ان البير اذا نزحت لا يحضرها اهل البلد ولا اكثرهم والما يحضر من له بصارة او يستعان به قوله وانتفاخ حيوان او تفسخه اي ينزح ما البير كله لاجل انتفاخ الحيوان الواقع فيها او تفسخه مطلقا صغر الحيوان او كبر كالفارة والادمي والفيل لانتشار البلة في اجزا الما الا ان عند انتفاخ

ينفصل بنفسه وهي نجسة مايعة فصارت كقطرة من خمر ولهذا لو وقع ذنب فارة ينزح الما كله لان موضع القطع منه لا ينفك
عن نجاسة بخلاف ما لو اخرجت قبل الانتفاخ لان شيا من اجزايها لم يبق في الما بعد اخراجها والانتفاخ ان تتلاشى
اعضاوها والتفسخ ان يتفرق عضوا عضوا وكذا اذا تمعط شعره فهو كالمنتفخ كذا في السراج الوهاج فان
جعل على موضع القطع شمعة لم يجب الا ما يجب في الفارة انتهى فروع لا يعتبر النزح قبل اخراج الواقع لانه سبب
النجاسة ومع بقايها لا يمكن الحكم بالطهارة الا اذا تعذر اخراجه وكان متنجسا كما قدمناه واذا لم يوجد في البير القدر
الواجب نزح ما فيها فاذا جا الما بعده لا ينزح منه شي ولو غار الما قبل النزح ثم عاد يعود نجسا لانه لم يوجد المطهر وان صلى
رجل في قعرها وقد جفت تجزيه كذا في التجنيس لكن اختار في فتح القدير انه لا يعود نجسا وصرح في باب الانجاس بان فيه روايتين
كنظايره والاصح عدم العود لانه بمنزلة النزح كذا في المعراج وسياتي بيانه ان شا الله تعالى لكن انما يكون الاصح عدم العود
فيما اذا جف اسفله اما اذا غار ولم يجف اسفله فالاصح العود كما افاده السراج الوهاج واذا طهرت البير يطهر الدلو والرشا
والبكرة ونواحي البير ويد المستقي لان نجاسة هذه الاشيا بنجاسة البير فتطهر بطهارتها للحرج كدن الخمر يطهر تبعا اذا
صار خلا وكيد المستنجي تطهر بطهارة المحل وكعروة الابريق اذا كانت في يده نجاسة رطبة فجعل يده عليها كلما صب على اليد فاذا
غسل اليد ثلاثا طهرت العروة بطهارة اليد وسال النجس على الاجر ثم وصل الى الما فنزحها طهارة للكل وقيل الدلو
طاهر في حق هذه البير لا غيرها كدم الشهيد طاهر في حق نفسه ولا يجب نزح الطين في شي من الصور لان الاثار انما وردت
بنزح الما وفي المجتبى ما نزح من البير يطهر من البير بقدره ولينامل فيه وفي فتاوي قاضي خان ولا يطين المسجد بطين
البير التي نزحت احتياطا ثم نجاسة البير بعد اخراج الفارة وغيرها غليظة ثم يقدر ما ينزح تخف فلو صب الدلو
الاول من بير وجب فيها نزح عشرين في بير طاهرة ينزح من الثانية عشرون ولو صب الثاني ينزح تسعة عشر وكذا الثالث
على هذا ولو صب الدلو الاخير ينزح دلو مثله والاصل في هذا ان البير الثانية تطهر بما تطهر به الاولى ولو اخرجت
الفارة والقيت في بير طاهرة وصب فيها ايضا عشرون من الاولى يجب اخراج الفارة ونزح عشرين دلوا لان الاولى
تطهر به فكذا الثانية ولو صب الدلو العاشر في بير طاهرة ينزح منها عشرة لا في رواية ابي سليمان وفي رواية ابي حفص
احدى عشر وهو الاصح قاله الاسبيجابي ووفق بين الروايتين فالاولى سوى المصبوب والثانية مع المصبوب فلا خلاف
ولو صب ما بير نجسة في بير اخرى وهي نجسة ايضا ينظر بين المصبوب وبين الواجب فيها فان كان اكثر اغنى عن الاقل
فانهما استويا فنزح احدهما يكفي مثاله بيران ماتت في كل منهما فارة فنزح من احدهما عشرة مثلا وصب في الاخرى ينزح
عشرون ولو صب دلو واحد فكذلك ولو ماتت فارة في بير ثالثة فصب من احدى البيرين عشرون ومن الاخرى عشرة
ينزح ثلاثون ولو صب فيها من كل عشرون نزح اربعون وينبغي ان ينزح المصبوب ثم الواجب فيها على رواية ابي حفص
ولو نزح دلو من الاربعين وصب في العشرين ينزح اربعون لانه لو صب في بير طاهرة ينزح كذلك فكذا هذا وهذا
كله قول محمد وعن ابي يوسف روايتان في رواية ينزح جميع الما وفي رواية ينزح الواجب والمصبوب جميعا فقيل
له ان محمدا روى عنك الاكثر فانكر ولذا قال ابو يوسف في بيرين وقع في كل واحدة منهما سنور فنزح من احداهما دلو
وصب في الاخرى ينزح ماوها كلها على الرواية الاولى لان الدلو الذي نزح اخذ حكم النجاسة ولهذا لو اصاب الثوب
نجسه ووجب غسله فصار كما اذا وقعت في البير نجاسة اخرى واقتصر على هذه الرواية في التجنيس ودفعه في فتح القدير
بان هذا انما يظهر وجهه في المسيلة السابقة وهي ما اذا كان المصبوب فيها طاهرة اما اذا كانت نجسة فلا لان اثر نجاسة
هذا الدلو انما يظهر فيما اذا ورد على طاهر وقد ورد هنا على نجس فلا يظهر اثر نجاسته فتبقى المورود على ما كانت فتطهر
باخراج القدر الواجب ووجه دفعه عن المسيلة السابقة ما في المبسوط من انا نتيقن انه ليس في هذا البير الا نجاسة
فارة ونجاسة فارة يطهرها عشرون دلوا انتهى وفي المحيط معزيا الى النوادر فارة ماتت في جب فاريق الما في البير
قال محمد ينزح الاكثر من المصبوب ومن عشرين دلوا وهو الاصح لان الفارة لو وقعت فيها ينزح عشرون فكذا اذا
صب فيها ما وقع فيه الا اذا زاد المصبوب على ذلك فتنزح الزيادة مع العشرين وقال ابو يوسف ينزح المصبوب وعشرون

وعشرون دلوا لانه يصير بمنزلة ما لو وقعت الفارتان في البير يجب نزحها ونزح عشرين دلوا كذا هنا وفي الكافي والمستصفى
والبدايع ان الفارة اذا وقعت في الحب بالحا المهملة يهراق الما كله ولم يعلل له ووجهه ان الاكتفا بنزح البعض مخصوص
بالابار ثبت بالاثار على خلاف القياس فلا يلحق به غيره فعلى هذا اذا وقعت الفارة في الصهريج او الفسقية ولم يكونا عشرا
في عشر فان الما كله يراق كما لا يخفى ولا يحكم بطهارة البير ما لم ينفصل الدلو الاخير عن راس البير عندهما لان حكم الدلو حكم
المتصل بالما والبير وعند محمد يطهر بالانفصال عن الما والاعتبار بما يتقاطر للضرورة وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا انفصل
الدلو الاخير عن الما ولم ينفصل عن راس البير واستقى من مايها رجل ثم عاد الدلو فعندهما الما الماخوذ قبل العود نجس
وعنده طاهر كذا في التبيين وظاهره ان عود الدلو قيد وليس كذلك بل الما الماخوذ قبل الانفصال عن راس البير نجس
عندهما مطلقا عاد الدلو او لا ولهذا لم يذكر هذا القيد في فتح القدير وسراج الدراية والمحيط وكثير من الكتب فكان
زايدا وفي البدايع لم يذكر في ظاهر الرواية قول ابي حنيفة وانما ذكره الحاكم وفي التجنيس اذا نزح الما النجس من البير
يكره ان يبل به الطين ويطين به المسجد او ارضه لنجاسته بخلاف السرقين اذا جعل في الطين لان فيه للضرورة
لانه لا يتهيا الا بذلك انتهى والبعد بين البالوعة والبير المانع من وصول النجاسة من البير خمسة اذرع وفي رواية
ابي سليمان وسبعة في رواية ابي حفص وقال الحلواني المعتبر الطعم او اللون او الريح فان لم يتغير جاز والا لا ولو كان
عشرة اذرع قال في الخلاصة وفتاوي قاضي خان والتعويل عليه وصححه في المحيط وان ماتت الفارة في غير الما فان كان مايعا
تنجس جميعه وجاز استعماله في غير الابدان كذا قالوا وينبغي ان لا يستصبح به في المساجد لكونه ممنوعا عن ادخال النجاسة
المسجد ويجوز بيعه وللمشتري الخيار ان لم يعلم به وان كان جامدا القيت الفارة وما حولها وكان الباقي طاهرا وجاز
الانتفاع بما حولها في غير الابدان وفي المبسوط وحد الجمود والذوب انه اذا كان بحال لو قور ذلك الموضع لا يستوي من
ساعته فهو جامد وان كان يستوي من ساعته فهو ذايب وذكر الاسبيجابي ان الجلد اذا دبغ بذلك الدهن يغسل الجلد
بالما ويطهر والمشرب فيه معفو عنه ولمن اشتراه الخيار ان لم يعلم به وفي السراج الوهاج وان ماتت الفارة في الخمر
فصار خلا قال بعضهم الخل مباح لا يحل شربه وقيل ان لم تتفسخ فيه جاز وان تفسخت لم يجز لانه قد صار فيه جزء منها
وهذا القول احسن وهذا اذا استخرجت منه قبل ان تصير خلا والفارة فيه لا يحل شربه سوا كانت منتفخة او لا لانه
نجس انتهى وفي المحيط والتجنيس بالوعة حفروها وجعلوها بيرا ما فان حفروها مقدار ما وصلت اليه النجاسة فالما طاهر
وجوانبها نجسة وان حفروا اوسع من الاول طهر الما والبير كلها انتهى وذكر الولوالجي ولو نزح ما بير رجل بغير اذنه حتى
يبست لا شي عليه لان صاحب البير غير مالك للما ولو صب ما رجل كان في الحب تعالى له املا الما لان صاحب الحب
مالك للما وهو من ذوات الامثال فيضمن مثله وفي الخلاصة والاوزكالدجاج ان كان صغيرا وان كان كبيرا فهو
كالجمل العظيم ينزح كل الما وفي فتح القدير ولو تنجست بير فاجرى ماوها بان حفر لها منفذ فصار الما يخرج منه حتى
خرج بعضه طهرت لوجود سبب الطهارة وهو جريان الما وصار كالحوض اذا تنجس فاجرى فيه الما حتى خرج بعضه وقد ذكرناه
انتهى قوله وماييان لو لم يمكن نزحها اي ينزح مايتا دلو ان كانت البير معينة لا يمكن نزحها بسبب انهم كلما نزحوا نبع من
اسفله مثل ما نزحوا واكثر وقد اختلفت الروايات فما في الكتاب مروي عن محمد قالوا انما افتى به بنا على ما شاهد في
بغداد لان غالب ما ابارها لا يزيد على ثلاث مايه وروي عن ابي حنيفة التقدير بمايتي دلو قالوا افتى بذلك بنا على
قلة المياه في ابار الكوفة وفي الهداية وعن ابي حنيفة في الجامع الصغير في مثله ينزح حتى يغلبهم الما ولم يقدر
الغلبة بشي كما هو دابه في مثله انتهى وانما لم يقدر لان الابار متفاوتة والنزح الى ان يظهر العجز امر صحيح في الشرع
لان الطاعة بحسب الطاقة وقيل على قول ابي حنيفة يجب على قدر ما يغلب على ظنهم انه جميع الما عند ابتدا النزح
والاصح تفسير الغلبة بالعجز كذا ذكر قاضي خان وعن ابي يوسف وجهان احدهما ان تحفر حفيرة بمقدار عمقها ودورها
مثل موضع الما منها وتجصص مثل قول بعض المشايخ ويصب فيها فاذا امتلات فقد نزح ماوها والثاني ان ترسل قصبة
في الما وتجعل علامة لمبلغ الما ثم ينزح عشر دلا مثلا ثم تعاد القصبة فينظر كم انتقص فان انتقص العشر فهو مايه

والتعويل عليه صح

قالوا وهذا لا يستقيم الا اذا كان دور البير من اول حد الما الى قعر البير متساويا والا لا يلزم اذا انقص شبر نزح
عشرا من اهلا الما ان ينقص شبر بنزح مثله من اسفله وعن ابي نصر محمد بن سلام انه يوتي برجلين لهما بصارة بامر الما
فاذا قدراه بشي وجب نزح ذلك القدر وهو الاصح والاشبه بالفقه وفي معراج الدراية انه المختار لكونهما نصاب
الشهادة الملزمة واشتراط المعرفة لهما بالما باعتبار ان الاحكام انما تستفاد ممن له علم اصله قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وظاهر ما في النقاية الاكتفا بواحد لانه امر ديني فيكتفي بالواحد لكن اكثر الكتب على
الاثنين وقد صحح هذا القول جماعة واختاروه وصحح الامام حسام الدين في شرح الجامع الصغير اعتبار الغلبة وفي
البحر وذكروا ان الفتوى على انه يفوض الى راي المبتلى به وفي الخلاصة ان الفتوى على انه ينزح ثلاث مائة وكذا في معراج
الدراية معزيا الى فتاوى العتابي ان المختار ما عن محمد فالحاصل انه قد اختلف التصحيح في المسئلة واختلفت الفتوى
فيها والافتا بما عن محمد اسهل على الناس والعمل بما عن ابي نصر احوط ولهذا قال في الاختيار وما روي عن محمد ايسر
على الناس لكن لا يخفى ضعفه فانه اذا كان الحكم الشرعي نزح جميع الما المحكوم بنجاسته فالقول بطهارة البير بالاقتصار
على نزح عدد مخصوص من الدلا يتوقف على سمعي يفيده واين ذلك بل المأثور عن ابن عباس وابن الزبير خلافه واختار
بعض المتاخرين ان الاطهر انه ان امكن سد منابع الما من غير عسر سدت واخرج ما فيها من الما وان عسر ذلك فان علم ان كون
محل الما فيها على منوال واحد طولا وعرضا في ساير اجزايه ارسل في الما قصبة وعمل في ذلك بما قدمناه وان لم يتيقن العلم
بذلك فان امكن العلم بمقداره من عدلين لهما بصارة بمياه الابار اخذ بقولهما وان تعذر العلم بمقدار الما من عدلين
بصيرين بذلك نزحوا حتى يظهر لهم العجز بحسب غلبة ظنهم انتهى وهذا تفصيل حسن للمتامل فليكن العمل عليه
قوله ونجسها منذ ثلاث فارة منتفخة جهل وقت وقوعها والا مذ يوم وليلة اي نجس البير منذ ثلاثة ايام بلياليها
فارة ميتة منتفخة لا يدري وقت وقوعها وان لم تكن منتفخة نجسها منذ يوم وليلة قال المصنف في المصفى اي مذ
ثلاث ليال اذ لو اريد به الايام لقال مذ ثلاثة لكن الليالي ينتظم ما بازايها من الايام كان الايام ينتظم ما بازايها
من الليالي كقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا ليال بايامها انتهى فعلم انه لا حاجة الى ما ذكره الزيلعي هنا اعلم ان البير
تنجس من وقت وقوع الحيوان الذي وجد ميتا فيها ان علم ذلك الوقت وان لم يعلم فقد صار الما مشكوكا في طهارته
ونجاسته فاذا توضوا منها وهم متوضيون او غسلوا ثيابهم من غير نجاسة فانهم لا يعيدون اجماعا لان الصلاة لا تبطل
بالشك وان توضوا منها وهم محدثون او اغتسلوا من جنابة او غسلوا ثيابهم عن نجاسة ففي الثالث لا يعيدون ولا
يلزمهم غسلها على الصحيح ويحكم بنجاستها في الحال من غير اسناد لانه من باب وجود النجاسة في الثوب ومن وجد في
ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم يدر متى اصابته لا يعيد شيا من صلاته بالاتفاق وهو الصحيح كذا في المحيط
والتبيين وتعقبه شارح منية المصلي بانه اذا كان يلزمهم غسلها لكونها مغسولة بما البير فيما تقدم حال العلم
باشتمال البير على الفارة بدون يوم وليلة او بدون ثلثة ايام كيف يكون الحكم بنجاسة الثياب من باب الاقتصار
على التنجس في الحال لانه مستند الى ما تقدم فلا يتجه هذا على قوله لانه يوجب مع الغسل الاعادة ولا قولهما لانهما
يوجبان غسل الثوب اصلا انتهى وفي الاول والثاني خلاف فعند ابي حنيفة التفصيل المذكور في الكتاب وقالا لا
يحكم بنجاستها وقت العلم بها ولا يلزمهم اعادة شي من الصلوات ولا غسل ما اصابه ماوها قبل العلم وهو القياس لان
اليقين لا يزول بالشك لانا تيقنا بطهارتها فيما مضى وقد شك في النجاسة لاحتمال انها ماتت في غير البير ثم القتها
الريح العاصف فيها او بعض السفهاء او الصبيان او بعض الطيور كما حكي عن ابي يوسف انه كان يقول بقوله الى ان راى
حداة في منقارها فارة ميتة فالقتها في البير فرجع عن قوله الى هذا القول وقياسا على النجاسة اذا وجدها في ثوبه
وعلى ما اذا رات المراة في كرسفها دما ولا تدري متى نزل وعلى ما لو مات المسلم وله امراة نصرانية فجاءت مسلمة بعد
موته وقالت اني اسلمت قبل موته وقال الورثة بعده فالقول قول الورثة والجامع بينهما ان الحادث يضاف الى
اقرب اوقاته ولابي حنيفة وهو الاستحسان ان الاحالة على السبب الظاهر واجب عند خفا المسبب والكون في

الما قد تحقق وهو سبب ظاهر للموت والموت فيه في نفس الامر قد خفي فيجب اعتباره مات فيه احالة على السبب الظاهر عند
خفا المسبب دون الموهوم وهو الموت بسبب اخر كمن جرح انسانا ولم يزل صاحب فراش حتى مات يضاف موته
الى الجرح حتى يجب القصاص وان احتمل موته بسبب اخر وكذا اذا وجد قتيل في محلة يضاف القتيل الى اهلها حتى
تجب القسامة والدية عليهم وان احتمل انه قتل في موضع اخر غير ان الانتفاخ دليل التقادم فيقدر بالثلاث ولهذا
يصلى على القبر الى ثلاثة ايام على ما قيل وعدم الانتفاخ دليل قرب العهد فقدرناه بيوم وليلة لان ما دون
ذلك ساعات لا يمكن ضبطها لتفاوتها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى بن منصور الرازي تلميذهما انها على الخلاف
فان كانت يابسة يعيد صلاة ثلاثة ايام وان كانت طرية يعيد صلوة يوم وليلة عنده فلا يحتاج الى الفرق
ولو سلم انها على الوفاق كما قدمنا انه الاصح فالفرق له واضح وهو ان الثوب بمراى عينه يقع على بصره فلو كانت
النجاسة اصابته قبل ذلك لعلم بها بخلاف البير فانها غايبة عن بصره فلو كانت النجاسة اصابته فلا يصح القياس فيما
ذكره المعلى رحمه الله يحتمل كونه رواية عن الامام وهو ظاهر ما ذكره القاضي الاسبيجابي وصاحب البدايع ويحتمل انه
تفقه منه بطريق القياس على مسئلة البير وهو ظاهر ما في المحيط وهو الحق فقد قال الحاكم الشهيد ان المعلى قال
ذلك من ذات نفسه واما مسئلة الميراث فالمراة محتاجة الى الاستحقاق والظاهر لا يصلح حجة لها وانما يصلح للدفع والورثة
هم الدافعون وفي المجتبى وحكم ما عجن به حكم الوضوء والغسل وكان الصباغي يفتي بقول ابي حنيفة فيما يتعلق بالصلاة
وبقولهما فيما سواه كذا في معراج الدراية وفي غاية البيان وما قاله ابو حنيفة احتياط في امر العبادة وما قالاه عمل
باليقين ورفق بالناس وفي تصحيح الشيخ قاسم رحمه الله وفي فتاوى العتابي المختار قولهما قلت هو مخالف لعامة الكتب
فقد رجح دليله في كثير من الكتب وقالوا انه الاحتياط فكان العمل عليه وذكر الاسبيجابي ان ما عجن به يلقى الى الكلاب وقال
بعضهم يعلف المواشي وقال بعضهم يباع من شافعي المذهب انتهى واختار الاول في البدايع وجزم به بصيغة قال
مشايخنا يطعم للكلاب فروع ذكر ابن رستم في نوادره عن ابي حنيفة من وجد في ثوبه منيا اعاد من اخر ما احتلم وان كان
دما لا يعيد لان دم غيره قد يصيبه والظاهر ان الاصابة لم تتقدم زمان وجوده فاما مني غيره لا يصيب ثوبه فالظاهر
انه منيه فيعتبر وجوده من وقت وجود سبب خروجه حتى ان الثوب لو كان مما يلبسه هو وغيره يستوي فيه حكم الدم
والمني ومشايخنا قالوا في البول يعتبر من اخر ما بال وفي الدم من اخر ما رعف وفي المني من اخر ما احتلم او جامع كذا في البدايع
ومراده بالاحتلام النوم لانه سببه بدليل ما نقله في المحيط عن ابن رستم انه يعيد من اخر نومة نامها فيه واختار
في المحيط انه لا يعيد شيا ولو راى دما ولو فتق جبته فراى فيها فارة ميتة ولم يعلم حتى دخل فيها فان لم يكن للجبة
ثقب يعيد الصلاة من يوم ندف القطن فيها وان كان فيها ثقب يعيد ثلاثة ايام ولياليها عند ابي حنيفة كما في البير
كذا في التجنيس والمحيط وفي الذخيرة ولا باس برش الما النجس في الطريق ولا يستقي للبهايم وفي الخزانة لا باس بان يسقى الما
النجس للبقر والابل والغنم وحيث وجبت الاعادة على قوله فالمعاد الصلوات الخمس والوتر وسنة الفجر كذا في شرح منية
المصلي قوله والعرق كالسور لما فرغ من بيان فساد الما وعدمه باعتبار وقوع نفس الحيوانات فيه ذكرهما باعتبار ما
يتولد منها والسور مهموز العين بقية الما التي يبقيها الشارب في الاناء او في الحوض ثم استعير لبقية الطعام وغيره
والجمع اسار والفعل اسار اي ابقى مما شرب اي عرق كل شي معتبر بسوره طهارة ونجاسة وكراهية لان السور يختلط
باللعاب وهو والعرق متولدان من اللحم اذ كل واحد منهما رطوبة متحللة من اللحم فاخذ حكمه ولا ينتقض بعرق الحمار
فانه طاهر مع ان سوره مشكوك فيه لانا نقول حصل بركوبه صلى الله عليه وسلم الحمار معروريا والحر حر الحجاز والثقل ثقل
النبوة فلا بد ان يعرق الحمار قال في المغرب فرس عري لا سرج له ولا لبد وجمعه اعرا ولا يقال فرس عريان كما لا يقال
رجل عري واعرورى الدابة ركبه عريا ومنه كان عليه السلام يركب الحمار معروريا وهو حال من ضمير الفاعل المستكن
ولو كان من المفعول لقيل معرورى انتهى ولانه لا فرق بين عرقه وسوره فان سوره طاهر على الاصح والشك انما هو
في طهوريته وقد ذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير ثلاث روايات في لعابه وعرقه اذا اصاب الثوب او البدن

في رواية مقدر بالدرهم وفي رواية الفاحش وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد وذكر شمس الائمة الحلواني ان عرقه نجس لكن عفي عنه للضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسده وهكذا روي عن ابي يوسف انتهى وذكر ابو الليث رحمه الله ان عرق الحمار والبغل اذا اصاب الثوب لا يفسده ولو وقع في الماء افسده يعني به لم يبق طهورا لان معنى وجهما لم يبق طهورا لان عرقهما اذا وقع في الماء صار الماء مشكلا كما في لعابهما واما المشكل طاهر لكن في كونه طهورا اشكال فلا يزول الحدث الثابت باليقين بالشك انتهى وهكذا في التجنيس فالحاصل انه لا فرق بين العرق والسور كما هو المعتمد من ان كلا منهما طاهر واذا اصاب الثوب او البدن لا ينجسه واذا وقع في الماء صار مشكلا ولهذا قال في المصفى ظاهر المذهب ان العرق واللعاب مشكوك فيهما انتهى فظهر بهذا كله ان قولهم العرق كالسور على اطلاقه من غير استثناء وظهر به ايضا ان ما نقله الاتقاني في شرح البزدوي من الاجماع على طهارة عرقه فليس مما ينبغي وكانه بني على انها هي التي استقر عليها الحال واعلم ان تفسير الفساد بعدم الطهورية فيه نظر لانه اذا كان كل من العرق واللعاب طاهرا كيف يخرج الماء به عن الطهورية مع انه فرض قليل والماء غالب عليه فلعل الاشبه ما ذكره قاضي خان في تفسير قول شمس الائمة انه نجس وعفي عنه في الثوب والبدن للضرورة ولا ضرورة في الماء كما لا يخفى قوله وسور الآدمي والفرس وما يؤكل طاهر اما الآدمي فلان لعابه متولد من لحم طاهر وانما لا يؤكل لكرامته ولا فرق بين الجنب والطاهر والحائض والنفساء والصغير والكبير والمسلم والكافر والذكر والانثى كذا ذكر الزيلعي رحمه الله يعني ان الكل طاهر طهور من غير كراهة وفيه نظر فقد صرح في المجتبى من باب الحظر والاباحة انه يكره سور المراة للرجل وسورها له ولهذا لم يذكر الذكر والانثى في كثير من الكتب لكن قد يقال الكراهة المذكورة انما هي في الشرب لا في الطهارة واستثنوا من هذا العموم سور شارب الخمر من ساعته فان سوره نجس لا لنجاسة لحمه بل لنجاسة فمه كما لو دمي فوه اما لو مكث قدر ما يغسل فمه بلعابه ثم شرب لا ينجس كذا في كثير من الكتب وفي الخلاصة والتجنيس رجل شرب الخمر ان تردد في فيه من البزاق بحيث لو كان ذلك الخمر على ثوب طهرها ذلك البزاق طهر فمه انتهى وهذا هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة وابي يوسف ويسقط اعتبار الصب عند ابي يوسف للضرورة ونظيره لو اصاب عضوه نجاسة فلحسها حتى لم يبق اثرها او قاء الصغير على ثدي امه ثم مصه حتى زال الاثر طهر خلافا لمحمد في جميعها بناء على عدم جواز ازالة النجاسة بغير الماء المطلق كما سياتي ان شاء الله تعالى وفي بعض شروح القدوري ان كان شارب الشراب طويلا يتنجس الماء وان شرب بعد ساعات لان الشعر الطويل لما تنجس لا يطهر باللسان انتهى وكانه لا يتمكن اللسان من استيعابه باصابته بلعابه بريقه ثم اخذ ما عليه من البلة النجسة مرة بعد اخرى والا فهو ليس بدون الشفتين والفم في تطهيره بالريق تفريعا على قول ابي حنيفة وابي يوسف في جواز التطهير من النجاسة بغير الماء كذا في شرح منية المصلي فان قيل ينبغي ان ينجس سور الجنب على القول بنجاسة المستعمل لسقوط الفرض به قلنا ما يلاقي الماء من فمه مشروب سليما انه ليس بمشروب لكن لحاجة فلا يستعمل به كالدلاء في الجب لاخراج كوزه على بقاء ما قدمناه في المياه وقد نقلوا ان رواية في رفع الحدث بهذا الشرب وظاهر كلامهم ترجيح انه رافع ولا يصير الماء مستعملا للحرج لكن صرح يعقوب باشا بان الصحيح ان الفرض لا يسقط به ويدل على طهارة سور الآدمي مطلقا ما رواه مالك من طريق الزهري عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتي بلبن قد شيب بماء وعن يمينه اعرابي وعن يساره ابو بكر فشرب ثم اعطى الاعرابي وقال الايمن فالايمن وروى مسلم وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت اشرب وانا حائض فاناوله النبي صلى الله عليه وسلم فيضع فاه على موضع في ولما انزل النبي صلى الله عليه وسلم بعض المشركين في المسجد ومكنه من المبيت فيه على ما في الصحيحين علم ان المراد بقوله تعالى انما المشركون نجس في اعتقادهم وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لقي حذيفة فمد يده ليصافحه فقبض يده وقال اني جنب فقال عليه السلام المؤمن ليس بنجس ذكره البغوي في المصابيح واما سور الفرس ففيه روايات عن ابي حنيفة وظاهر الرواية عنه طهوريته من غير كراهة وهو قولهما لان كراهة لحمه عنده لاحترامه لانه آلة الجهاد لا لنجاسته فلا يؤثر في كراهة سؤره وهو الصحيح كذا في البدائع وغيره واما سور ما يؤكل لحمه فلانه متولد من لحم طاهر فاخذ حكمه ويستثنى منه الابل الجلالة والبقر الجلالة والدجاجة المخلاة كما سياتي والجلالة التي تاكل الجلة بالفتح وهي في الاصل البعرة وقد يكنى بها عن العذرة وهي هنا من هذا القبيل كما اشار اليه في المغرب ويلحق بما يؤكل ما ليس له نفس سائلة مما يعيش في الماء وغيره كذا في التبيين قوله والكلب والخنزير وسباع البهائم نجس اي سور هذه الاشياء نجس والمراد بسباع البهائم نحو الاسد والفهد والنمر قال الزيلعي رحمه الله قوله والكلب الى آخره بالرفع اجود على انه حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وذلك جائز بالاتفاق اذا كان الكلام مشعرا بحذفه وقد وجد هنا ما يشعر بحذفه وهو تقدم ذكر السور ولو جر على انه معطوف على ما قبله من المجرور لا يجوز عند سيبويه لانه يلزم منه العطف على عاملين وهو ممتنع عند البصريين ويجوز عند الفراء ولو قيل انه يجر على انه حذف المضاف وترك المضاف اليه على اعرابه كان جائزا الا انه قليل نحو قولهم ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة ويشترط ان يتقدم في اللفظ ذكر المضاف انتهى وقد اطال رحمه الله الكلام مع عدم التحرير لان قوله لانه يلزم منه العطف على عاملين ممنوع وانما يلزم منه العطف على معمولي عاملين لان الكلب معطوف على معمولين وهما الآدمي وطاهر لعاملين وهما المضاف والمبتدا هذا اذا كان المضاف عاملا في المضاف اليه اما اذا كان العامل هو الاضافة فلا اشكال انه من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين قال في المغني وقولهم على عاملين فيه تجوز قال الشمني معنى بحذف المضاف قال الرضي معنى قولهم العطف على عاملين ان تعطف بحرف واحد معمولين مختلفين كانا في الاعراب كالمنصوب والمرفوع او متفقين كالمنصوبين على معمولي عاملين مختلفين نحو ان زيدا ضرب عمرا وبكرا خالدا فهذا عطف متفقي الاعراب على معمولي عاملين مختلفين وقولك ان زيدا ضرب غلامه وبكرا اخوه عطف مختلفي الاعراب ولا يعطف المعمولان على عاملين في نحو في الدار زيد والحجرة عمرو انتهى واما سور الكلب فهو طاهر عند مالك ومن تبعه ولكن يغسل الاناء منه سبعا تعبدا وقال الشافعي انه نجس ويغسل الاناء منه سبعا احداهن بالتراب لما رواه ابو هريرة رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم انه قال يغسل الاناء اذا ولغ الكلب سبع مرات اولاهن او اخراهن بالتراب رواه الائمة الستة في كتبهم وفي لفظ لمسلم ولابي داود طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبع مرات وروى ايضا مسلم من حديث ابي هريرة اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات وروى مالك في الموطا عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات قال ابن عبد البر ان حديث ابي هريرة تواترت طرقه وكثرت عنه والامر بالاراقة دليل التنجس وكذا الطهور لانه مصدر بمعنى الطهارة فيستدعي سابقة الحدث او الخبث ولا حدث في الاناء فتعين الثاني ولانه متى دار الحكم بين كونه تعبديا ومعقول المعنى كان جعله معقول المعنى هو الوجه لندرة التعبد وكثرة التعقل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا روي عن ابي هريرة فعلا وقولا مرفوعا وموقوفا من طريقين الاول اخرجه الدارقطني باسناد صحيح عن عطاء عن ابي هريرة اذا ولغ الكلب في الاناء اهرقه ثم اغسله ثلاث مرات قال الشيخ تقي الدين في الامام هذا الاسناد صحيح الطريق الثاني اخرجه ابن عدي في الكامل عن الحسين بن علي الكرابيسي بسنده الى عطاء عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات ولم يرفعه غير الكرابيسي قال ابن عدي قال لنا احمد الحسين الكرابيسي لم اجد له حديثا منكرا غير هذا الحديث والذي حمل احمد بن حنبل عليه انما هو من اجل اللفظ بالقرآن فاما في الحديث فلم ار به باسا انتهى ومن المعلوم ان الحكم بالصحة والضعف انما هو في الظاهر اما في نفس الامر فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا وثبوت كون مذهب ابي هريرة ذلك كما تقدم بالسند الصحيح قرينة تفيد ان هذا مما اجاده الراوي المضعف وحينئذ فيعارض حديث السبع ويقدم عليه لان مع حديث السبع دلالة التقدم للعلم بما كان من التشديد في امر الكلاب اول الامر حتى امر بقتلها والتشديد في سورها يناسب كونه اذ ذاك وقد ثبت نسخ ذلك فاذا عارض قرينة معارض كانت للمقدمة له ولو طرحنا الحديث بالكلية كان في عمل ابي هريرة على خلاف حديث السبع وهو راويه كفاية لاستحالة ان يترك القطعي للراي منه وهذا لان ظنية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى غير راويه فاما بالنسبة الى راويه الذي سمعه من في النبي

صلى الله عليه وسلم فقطعي حتى ينسخ به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة في معناه فلزم انه لا يتركه الا لقطعه بالناسخ اذ
القطعي لا يترك الا بقطعي فبطل تجويزهم تركه بناء على ثبوت ناسخ في اجتهاده المحتمل للخطاء واذا علمت ذلك كان تركه بمنزلة
روايته للناسخ بلا شبهة فيكون الاخر منسوخا بالضرورة كذا في فتح القدير وقال الطحاوي ولو وجبا العمل بروايته التسبيع
ولا يجعل منسوخا لكان ما روي عبد الله بن المغفل في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم اولى مما روى ابو هريرة لانه
زاد عليه وعفروا الثامنة بالتراب والزائد اولى من الناقص فكان ينبغي للمخالف ان يعمل بهذه الزيادة فان تركها لزمه
ما لزم خصمه في ترك التسبيع ومالك لم ياخذ بالتعفير الثابت في الصحيح مطلقا فثبت انه منسوخ انتهى وحديث عبد الله بن
المغفل مجمع على صحته ورواه مسلم وابو داود وكان الاخذ بروايته احوط وقد روي عن ابي هريرة اذا ولغ السنور في الاناء
يغسل سبع مرات ولم يعملوا به وكل جواب لهم عن ذلك فهو جوابنا عما زاد على الثلاث ويحمل ما زاد على الثلاث على الاستحباب
ويؤيده ما روى الدارقطني عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم في الكلب يلغ في الاناء انه يغسل ثلاثا او خمسا او سبعا
فخيره ولو كان التسبيع واجبا لما خيره ثم اعلم ان الطحاوي والوبري نقلا ان اصحابنا لم يجدوا الغسل للاناء منه بداية
العبرة لاكبر الراي ولو مرة كما هو الحكم في غسل عين من النجاسات ذكره الطحاوي في كتاب اختلاف العلماء وهو مخالف لما
في الهداية وغيرها انه يغسل الاناء من ولوغه ثلاثا وهو ظاهر الحديث الذي استدلوا به وسياتي بيان ان الثلاث ليس بشرط
في ازالة الانجاس ولا ان شاء الله تعالى وفي النهاية الولوغ حقيقة شرب الكلب الماء بعاته باطراف لسانه وفي شرح المهذب انه
الماضي والمضارع بفتح اللام تقول ولغ يلغ وقد قدمنا ان سؤر الكلب نجس عند اصحابنا جميعا اما على القول
بنجاسة عينه فظاهر واما على القول المصحح بطهارة عينه فلان لحمه نجس ولعابه متولد من لحمه ولا يلزم من طهارة عينه
طهارة سؤره لنجاسة لحمه ولا يلزم من نجاسة سؤره نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب كما صرح به في التجنيس وفتح القدير
وغيرهما وسياتي ايضاحه في الكلام على سؤر السباع والمذكور في كتب الشافعية كالمذهب انه لا فرق بين الولوغ ووضع بعض
عضوه في الاناء ولم ار هذا في كتبنا والذي يقتضيه كلامهم على القول بنجاسة عينه تنجس الماء وعلى القول بطهارة عينه عدم
تنجسه اخذا من قولهم اذا وقع الكلب في البئر كما قدمناه لان ماء البئر في حكم الماء القليل كماء الانية كما قدمناه ولا فرق
بين ولوغ الكلبة والكلب في الاكتفاء بالثلاث لان الثاني لم يوجب تنجسا كما لا يخفى واذا ولغ الكلب في طعام فالذي
يقتضيه كلامهم انه اذا كان جامدا قور ما حوله واكل الباقي وان كان مائعا انتفع به في غير الابدان كما قدمناه واما سؤر
الخنزير فلانه نجس العين لقوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس والرجس النجس والضمير عائد اليه لقربه وقد ابسطنا الكلام
فيه في الكلام على جلده واما سؤر سباع البهائم فقد قال الشافعي بطهارته محتجا بما رواه البيهقي والدارقطني عن جابر
قال قيل يا رسول الله انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع كلها وبما رواه مالك في الموطا ان عمر بن الخطاب
رضي الله عنه خرج في ركب فيهم عمرو بن العاص حتى وردوا حوضا فقال عمرو بن العاص يا صاحب الحوض هل ترد
حوضك السباع فقال عمر بن الخطاب يا صاحب الحوض لا تخبرنا فانا نرد على السباع وترد علينا وبما رواه ابن ماجة عن ابن عمر
قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض اسفاره فسار ليلا فمروا على رجل عند مقراة له فقال عمر يا صاحب المقراة
لا تخبره هذا متكلف لها ما حملت في بطونها ولنا ما بقي شراب وطهور ولنا انه صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي
ناب من السباع والطاهر من الحرمة مع كونه صالحا للغذاء غير مستقذر طبعا كونه للنجاسة وخبث طباعها لا ينافيه بل
ذلك يصلح مشيرا لحكم النجاسة فليكن المشير لها فيجامعهما ترتيبا على الوصف الصالح للعلية مقتضاه ولانه ليس فيه ضرورة
وعموم بلوى فيخرج السنور والفارة ولان لسانه يلاقي الماء فيخرج سباع الطير لانه يشرب بمنقاره كما سياتي ولم يتعرض
ادلته فيخرج البغل والحمار واما حديث جابر فقد اعترف النووي بضعفه واما اثر الموطا فهو وان صححه البيهقي وذكر انه
مرسل يحتج به على ابي حنيفة فقد ضعفه ابن معين والدارقطني واما حديث ابن ماجة فقد ضعفه ابن عدي وعلى تسليم الصحة
يحمل على الماء الكثير وعلى ما قبل تحريم لحوم السباع او على حمر الوحش وسباع الطير بدليل ما تمسكوا به من حديث القلتين
فانه صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا جوابا للسؤال عن الماء يكون في الفلاة وما ينوبه من السباع اعطا

اعطا لحكم هذا الماء الذي ترده السباع وغيرها فان الجواب لا بد ان يطابق او يزيد فيندرج فيه المسؤول عنه وقد قال بمفهوم
شرطه انه اذا لم يبلغها يتنجس من ورود السباع وهذا من الوجوه اللازمة له قال الزيلعي رحمه الله ثم اعلم ان في مذهب
اصحابنا في سؤر ما لا يؤكل لحمه من السباع اشكالا فانهم يقولون لانه متولد من لحم نجس ثم يقولون اذا ذكي طهر لحمه لان نجاسته
لاجل رطوبة الدم وقد خرج بالذكاة فان كانوا يعنون بقولهم نجس نجاسة عينية وجب ان لا يطهر بالذكاة كالخنزير
وان كانوا يعنون به لاجل مجاورة الدم فالماكول كذلك يجاوره الدم فمن اين جاء الاختلاف في السؤر وانما كان كل واحد منهما
يطهر بالذكاة ويتنجس بموته حتف انفه ولا فرق بينهما الا في المذكى في حق الاكل والحرمة لا توجب النجاسة وكم من طاهر لا يحل
اكله ومن ثم قال بعضهم لا يطهر بالذكاة الا جلده لان حرمة لحمه لا لكرامته اية نجاسته لكن بين الجلد واللحم جلدة رقيقة
تمنع تنجس الجلد باللحم وهذا هو الصحيح لانه لا وجه لنجاسة السؤر الا بهذا الطريق انتهى وقد ذكر في العناية حاصل هذا الاشكال
وذكر انها نكتة لا باس بالتنبيه عليها ثم قال وحلها والمراد باللحم الطاهر المتولد منه اللعاب ما يحل اكله بعد الذبح وبالنجس
ما يقابله وهذا لانهما اشتركا في الطهارة بعد الذبح لزوال المنجس وهو الدم فلا فرق بينهما الا ان الشاة تؤكل بعد الذبح دون
الكلب ولا فرق بينهما ايضا في الطاهر لاختلاط اللعاب المتولد من اللحم فعلم من هذا ان اللعاب المتولد من لحم ماكول بعد الذبح
طاهر بلا كراهة دون غيره اضافة للحكم الى الفارق صيانة لحكم الشرع عن المناقضة ظاهرا هذا ما سنح لي انتهى ولا
يخفى ما في هذا الجواب فان قول الزيلعي والحرمة لا توجب النجاسة يرده بل الجواب الصحيح ما في شرح الوقاية وهو ان الحرمة
اذا لم تكن للكرامة فانها اية النجاسة لكن فيه شبهة لان النجاسة لاختلاط الدم باللحم ولولا ذلك بل نجاسته لذاته لكان
نجس العين وليس كذلك فغير ماكول اللحم اذا كان حيا فلعابه متولد من اللحم الحرام المخلوط بالدم فيكون نجسا لاجتماع
الامرين اما في ماكول اللحم فلم يوجد الا احدهما وهو الاختلاط بالدم فلم توجب نجاسة السؤر لان هذه العلة بانفرادها
ضعيفة اذ الدم المستقر في موضعه لم يعط له حكم النجاسة في الحي واذا لم يكن حيا فان لم يكن مذكى كان نجسا سواء كان ماكول اللحم
او غيره لانه صار حراما بالموت فالحرمة موجودة مع اختلاط الدم فيكون نجسا وان كان مذكى كان طاهرا اما في ماكول اللحم فلانه لم
الحرمة ولا اختلاط الدم واما في غير ماكول اللحم فلانه لم يوجد الاختلاط والحرمة المجردة غير كافية في النجاسة على ما مر انها
تثبت باجتماع الامرين انتهى فحاصله ان نجاسة اللحم لحرمته مع اختلاط الدم المسفوح به وقد فقد الثاني في المذكى من السباع
فكان طاهرا واجتمعا حالة الموت فكان نجسا فظهر من هذا كله ان طهارة العين لا تستلزم طهارة اللحم لان السباع طاهرة العين
باتفاق اصحابنا كما نقله بعضهم مع ان لحمها نجس فثبت بهذا ما قدمناه من ان الكلب طاهر العين ولحمه نجس وفي نجاسة سؤره
لنجاسة لحمه لكن بقي هنا كلام وهو ان قولهم بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع تنجس الجلد باللحم مشكل فانه يقتضي طهارة
الجلد من غير توقف على الذكاة او الدباغة كما لا يخفى وفي مبسوط شيخ الاسلام ذكر محمد نجاسة سؤر السباع ولم يبين
انها خفيفة ثم في غير رواية الاصول غليظة وعن ابي يوسف ان سؤر ما لا يؤكل لحمه كبول ما يؤكل لحمه كذا في معراج الدراية
ومما سياتي في سبب التغليظ والتخفيف يظهر وجه كل من الروايتين والذي يظهر ترجيح الاولى لما عرف من اصله قوله
والهرة والدجاجة المخلاة وسباع الطير وسواكن البيوت مكروه اي سؤر هذه الاشياء مكروه وفي التبيين واعرابه
بالرفع اجود على ما تقدم قال المصنف في المستصفى ويعني من السؤر المكروه انه طاهر لكن الاولى ان يتوضأ بغيره
انتهى واعلم ان المكروه اذا اطلق في كلامهم فالمراد منه التحريم الا ان ينص على كراهة التنزيه فقد قال المصنف في المصفى
لفظ الكراهية عند الاطلاق يراد بها التحريم قال ابو يوسف قلت لابي حنيفة رحمه الله اذا قلت في شيء اكره فما رايك فيه قال
التحريم انتهى وقد صرحوا بالخلاف في كراهية سؤر الهرة فمنهم كالطحاوي من مال الى انها كراهة تحريم نظرا لحرمة لحمها ومنهم
كالكرخي ومنهم من مال الى كراهة التنزيه نظرا الى انها لا تتحامى النجاسة قالوا وهو الاصح وهو ظاهر ما في الاصل فانه قال
وان توضأ بغيره احب الي لكن صرح بالكراهة في الجامع الصغير فكانت للتحريم لما قدمناه واما سؤر الدجاجة المخلاة فلم
ار من ذكر خلافا في المراد من الكراهة بل ظاهر كلامهم انها كراهة تنزيه بلا خلاف لانها لا تتحامى النجاسة وكذا في سباع
الطير وسواكن البيوت واما سؤر الهرة فظاهر ما في شروح الهداية ان ابا يوسف مع ابي حنيفة ومحمد في ظاهر الرواية وعن

ابي يوسف انه لا باس بسورها وظاهر ما في المنظومة وغيرها ان ابا يوسف مخالف لهما مستدلا بما عن كبشة بنت كعب بن مالك
وكانت تحت ابن ابي قتادة فسكبت له وضوءا فجاءت هرة تشرب منه فاصغى لها الاناء حتى شربت قالت كبشة فرآني انظر اليه
فقال اتعجبين يا ابنة اخي فقلت نعم فقال ان رسول الله صلى الله عليه قال انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات
رواه ابو داود والترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك ومالك في الموطا وابن خزيمة في صحيحه وقال الترمذي
حديث ابي قتادة حسن صحيح وهو احسن شي في الباب وقال البيهقي اسناده صحيح وعليه الاعتماد والنجس بفتحتين كلما استقذر
قال النووي اما لفظ والطوافات فروي باو وبالواو وقال صاحب مطالع الانوار يحتمل ان يكون للشك ويحتمل ان يكون
للتقسيم ويكون ذكر الصنفين من الذكور والاناث وهذا الذي قاله يحتمل والاظهر انه للنوعين قال اهل اللغة الطوافون
الخدم والمماليك وقيل هم الذين يخدمون برفق وعناية ومعنى الحديث ان الطوافين من الخدم والصغار الذين سقط في حقهم
الحجاب والاستيذان في غير الاوقات الثلاثة التي هي قبل الفجر وبعد العشا وحين الظهيرة التي ذكرها الله تعالى انما سقط
في حقهم دون غيرهم للضرورة وكثرة مداخلتهم بخلاف الاحرار البالغين فلهذا يعفى عن الهرة للحاجة انتهى ولهما انه
لا نزاع في سقوط النجاسة المعتاد من الحديث بعلة الطوف المنصوصة يعني انها تدخل المضايق ولازمه شدة المخالطة بحيث
يتعذر معه صون الاواني منها بل صون النفس متعذر فللضرورة اللازمة من ذلك سقطت النجاسة انما الكلام بعد هذا
في ثبوت الكراهة فان كانت كراهة تحريم كما قاله الطحاوي لم ينتهض به وجه فان قال سقطت النجاسة فبقيت كراهة التحريم
منعنا الملازمة او سقوط وصف او حكم شرعي لا يقتضي ثبوت اخر الا بدليل والحاصل ان اثبات كل حكم شرعي يستدعي
دليلا فاثبات كراهة التحريم والحالة هذه بغير دليل وان كانت كراهة تنزيه على الاصح كفى فيه انها لا تتحامى النجاسة
كما لو غمس الصغير يده فيه واصله كراهة غمس اليد في الاناء للمستيقظ قبل غسلها نهى عنه في حديث المستيقظ لتوهم النجاسة
فهذا اصل صحيح منتهض يتم به المطلوب من غير حاجة الى التمسك بالحديث وهو ما رواه الحاكم وصححه عن ابي هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السنور سبع ووجه التمسك به على ما ذكره المصنف في المستصفى انه عليه السلام لم يرد
الحقيقة لانه ما بعث لبيان الحقائق فيكون المراد به الحكم والحكم انواع نجاسة السور وكراهته وحرمة اللحم ثم لا يخلوا اما
ان يلحق به في حق جميع الاحكام وهو غير ممكن لان فيه قولا بنجاسة السور مع كراهته وانه لا يجوز او في حرمة اللحم وانه لا يجوز
لما انها ثابتة بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن اكل كل ذي ناب من السباع او في كراهة السور وهو المراد او في نجاسته وانه
لا يجوز ايضا اذ النجاسة منتفية بالاجماع او بالحديث او بالضرورة فبقيت الكراهة او في الاول مع الثاني او في الاول مع الثالث
او في الثاني مع الثالث وانه لا يجوز لما مر فان قيل انما يستقيم هذا الكلام ان لو كان هذا الحديث وارد بعد تحريم السباع يمكن ان
لا تكون الحرمة من لوازم كونه سبعا فلا يمكن حمله مجازا عنها او نقول انه لا يجوز ان يكون حرمة اللحم مرادة من هذا الحديث
لان فيه حمل كلام الرسول عليه السلام على الاعادة لا على الافادة سوا كان هذا الحديث سابقا او مسبوقا فتامل انتهى
فثبت بهذا كراهة سورها وحمل اصغا ابي قتادة الانا على زوال ذلك التوهم بان كانت بمرأى منه في زمان يمكن فيه
غسلها فمها بلعابها واما على قول محمد فيمكن كونه بمشاهدة شربها من ماء كثير او مشاهدة قدومها عن غيبة يجوز معها
فيعارض هذا التجويز تجويز اكلها نجسا قبيل شربها فيسقط فتبقى الطهارة دون كراهة لانها ما جاءت الا من ذلك التجويز وقد
سقط وعلى هذا لا ينبغي اطلاق كراهة اكل فضلها والصلاة اذا لحست عضوا قبل غسله كما اطلقه شمس الائمة وغيره بل يقيد
بثبوت ذلك التوهم فاما لو كان زائلا بما قلنا فلا وقد تسامح في غاية البيان حيث قال ومن الواجب على العوام ان يغسلوا
مواضع لحس الهرة اذا دخلت تحت لحافهم لكراهة ما اصاب فمها فانا قد قدمنا ان الصحيح انها تنزيهية مستحب لا واجب الا ان
يراد بالواجب الثابت ولا يخفى ان كراهة اكل فضلها تنزيها انما هو في حق الغني لانه يقدر على غيره اما في حق الفقير فلا يكره
كما صرح به في السراج الوهاج وهو نظير ما قالوا ان السور المكروه انما يكون عند وجود غيره اما عند عدم غيره فلا كراهة
اصلا واعلم ان الاصل في سور الهرة الوحشية نجس وان كان النص بخلافه لعدم العلة وهي الطوف لان العلة اذا كانت
بالنص وعرف قطعا ان الحكم متعلق بها فالحكم يدور على وجودها لا غير كعدم حرمة التافيف للوالدين اذا لم يعلم

الولد معناه او استعمل بجهة الاكرام ذكره في كنز الاسرار في بحث دلالة النص واما سور الدجاجة المخلاة فلانها تخالط
النجاسة فمنقارها لا يخلو عن قذر وكذا البقر الجلالة والابل الجلالة الا ان يكون محبوسة واختلفوا في تفسيرها فقيل هي
التي تحبس في بيت ويغلق بابه وتعلف هناك لعدم النجاسة على منقارها لا من حيث الحقيقة ولا من حيث الاعتبار لانها
لا تجد عذرات غيرها حتى تجول فيها وهي في عذرات نفسها لا تجول واليه ذهب شيخ الاسلام في مبسوطه وحكي عن الامام
الحاكم عبد الرحمن انه قال لم يرد بكونها محبوسة ان يكون محبوسة في بيتها لانها وان كانت محبوسة تجول في عذرات نفسها
فلا يؤمن من ان يكون على منقارها قذر فيكره كما لو كانت مخلاة وانما المراد ان تحبس في بيت لتسمن للاكل فيكون راسها
وعلفها وماؤها خارج البيت فلا يمكنها ان تجول في عذرات نفسها كذا في معراج الدراية واختار الثاني صاحب الهداية
وغيره وفي فتح القدير والحق انها لا تاكله بل تلاحظ الحب بينه فتلقطه واما سور سباع الطير كالصقر والبازي
فالقياس نجاسته لنجاسة لحمها لحرمة اكله كسباع البهائم ووجه الاستحسان ان حرمة لحمها وان اقتضت النجاسة لكنها
تشرب بمنقارها وهو عظم جاف طاهر لكنها تاكل الميتات والجيف غالبا فاشبه الدجاجة المخلاة فاورث الكراهة بخلاف
سباع البهائم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها وهو نجس فافترقا ولان في سباع الطير ضرورة وبلوى
فانها تنقض من الهوى فتشرب ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصا في البراري وعن ابي يوسف ان الكراهة لتوهم
النجاسة في منقارها لا للصون لعابها الى الماء حتى لو كانت محبوسة يعلم صاحبها انه لا قذر في منقارها لا يكره التوضي
بسورها واستحسن المشايخ المتاخرون هذه الرواية وافتوا بها في النهاية وفي التجنيس يجوز ان يفتى بها واما سواكن
البيت كالفارة والحية فلان حرمة اللحم اوجبت النجاسة لكنها سقطت النجاسة بعلة الطوف وبقيت الكراهة والعلة
المذكورة في الحديث في الهرة موجودة بعينها في سواكن البيت وهو الطوف فيثبت ذلك الحكم المرتب عليها وهو سقوط
النجاسة وثبتت الكراهة لتوهمها **فروع** تكره الصلوة مع حمل ما سوره مكروه كالهرة كذا في التوشيح نكتة قيل
ستة تورث النسيان سور الفارة والقا القملة وهي حية والبول في الما الراكد وقطع القطار ومضغ العلك واكل التفاح
ومنهم من ذكره حديثا لكن قال ابو الفرج بن الجوزي انه حديث موضوع **قوله** والحمار
والبغل مشكوك اي سورهما مشكوك فيه هذه عبارة اكثر مشايخنا وابو طاهر الدباس انكر ان يكون شي من احكام الله تعالى
مشكوكا فيه وقال سور الحمار طاهر لو غمس فيه الثوب جازت الصلوة معه الا انه محتاط فيه فامر بالجمع بينه وبين
التيمم ومنع منه حالة القدرة والمشايخ قالوا المراد بالشك التوقف لتعارض الادلة الا ان يعني كون مشكلا الجهل
بحكم الشرع لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفا النجاسة وضم التيمم اليه والقول بالتوقف عند تعارض الادلة
دليل العلم وغاية الورع وبيان التعارض على ما في المبسوط تعارض الاخبار في اكل لحمه فانه روي انه عليه السلام نهى
عن اكل لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروي غالب بن ابجر قال لم يبق لي مال الا حميرات فقال عليه السلام كل من سمين مالك
قال شيخ الاسلام خواهرزاده في مبسوطه وهذا لا يقوى لان لحمه حرام بلا اشكال لانه اجتمع المحرم والمبيح
فغلب المحرم على المبيح كما لو اخبر عدل بان هذا اللحم ذبيحة مجوسي واخر انه ذبيحة مسلم لا يحل اكله لغلبة الحرمة
فكان لحمه حراما بلا اشكال وقيل سبب الاشكال اختلاف الصحابة فانه روي عن ابن عمر انه كان يكره التوضي بسور
الحمار والبغل وعن ابن عباس انه قال يعلف الحمار القت والتبن فسوره طاهر قال شيخ الاسلام وهذا لا يقوى ايضا
لان الاختلاف في طهارة الما ونجاسته لا يوجب الاشكال كما اذا اخبر عدل انه طاهر واخر انه نجس فان الما لا يصير مشكلا
وقد استوى الخبران وبقي العبرة للاصل فكذا ههنا ولكن الاصح في التمسك ان دليل الشك هو التردد في الضرورة
فان الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني وللضرورة اثر في اسقاط النجاسة كما في الهرة والفارة الا
ان الضرورة في الحمار دون الضرورة فيهما لدخولهما مضايق البيت بخلاف الحمار ولو لم تكن الضرورة ثابتة اصلا كما
في الكلب والسباع لوجب الحكم بالنجاسة بلا اشكال ولو كانت الضرورة مثل الضرورة فيهما لوجب الحكم باسقاط
النجاسة ولما ثبتت الضرورة من وجه دون وجه واستوى ما يوجب النجاسة والطهارة تساقطا للتعارض فوجب

المصير الى الاصل والاصل ههنا شيئان الطهارة في جانب الما والنجاسة في جانب اللعاب لان لعابه نجس كما بينا وليس احدهما باولى من الاخر فبقى الامر مشكلا نجسا من وجه طاهرا من وجه فكان الاشكال عند علمائنا بهذا الطريق لا الاشكال في لحمه ولا لاختلاف الصحابة في سؤره وبهذا التقرير يندفع كثير من الاسولة منها ان المحرم والمبيح اذا اجتمعا يغلب المحرم احتياطا وجوابه ان القول بالاحتياط انما يكون في ترجيح الحرمة في غير هذا الموضع اما ههنا فالاحتياط في اثبات الشك لانا ان رجحنا الحرمة للاحتياط يلزم تركنا العمل بالاحتياط لانه حينئذ لا يجوز استعمال سؤر الحمار مع احتمال كونه طهورا باعتبار الشك فكان متيمما عند وجود الما في احد الوجهين وذلك حرام فلا يكون عملا بالاحتياط ولا بالمباح وما قيل ان في تغليب الحرمة تقليل النسخ فذلك في تعارض النصين لا في الضرورة ومنها ان يقال لما وقع التعارض في سؤره وجب المصير الى الخلف وهو التيمم كمن له انا آن احدهما طاهر والاخر نجس فاشتبه عليه فانه يسقط استعمال الما ويجب التيمم فكذا ههنا قلنا الما ههنا طاهر لما ذكرنا ان قضية الشك ان يبقى كل واحد على حاله ولم يزل الحدث لانه كان ثابتا بيقين فيبقى ان يوجد المزيل بيقين والما طاهر ووقع الشك في طهوريته فلا يسقط استعماله بالشك بخلاف الانائين فان احدهما نجس يقينا والاخر طاهر يقينا لكنه عجز عن استعماله لعدم علمه فيصار الى الخلف ومنها ان التعارض لا يوجب الشك كما في اخبار عدلين بالطهارة والنجاسة حيث يتوضا بلا تيمم قلنا في تعارض الخبرين وجب تساقطهما فرجحنا كون الما مطهرا باستصحاب الحال والما كان مطهرا قبله وههنا تعارضت جهتا الضرورة فتساقطتا فابقينا ما كان على ما كان ايضا الا ان ههنا ما كان ثابتا على حاله قبل التعارض شيئان جانب الما وجانب اللعاب واحدهما ليس باولى من الاخر فوجب الشك ومنها ما قيل في استعمال الما ترك العمل بالاحتياط من وجه اخر لانه ان كان نجسا فقد تنجس العضو قلنا اما على القول بان الشك في الطهورية فطاهر واما على القول المرجوح من ان الشك في كونه طاهرا فان العضو طاهر بيقين فلا ينجس بالشك والحدث ثابت بيقين فلا يزول بالشك فيجب ضم التيمم اليه كذا في معراج الدراية وغيره وفي الكافي ولم يتعارض الخبران في سؤر الهرة اذ قوله صلى الله عليه وسلم الهرة سبع لا يقتضي نجاسة السؤر لما قدمنا انتهى ثم اختلف مشايخنا فقيل الشك في طهارته وقيل في طهوريته وقيل فيهما جميعا والاصح انه في طهوريته وهو قول الجمهور كذا في الكافي هذا مع اتفاقهم انه على ظاهر الرواية لا ينجس الثوب والبدن والما ولا يرفع الحدث فلهذا قال في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الاختلاف لفظي لا من قال الشك في طهوريته لا في طهارته اراد ان الطاهر لا ينجس ووجب الجمع بينه وبين التراب لا ان ليس في طهارته شك اصلا لان الشك في طهوريته انما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته ونجاسته انتهى وبهذا التقرير علم ضعف ما استدل به في الهداية لقول من قال الشك في طهوريته بانه لو وجد الما المطلق لا يجب عليه غسل راسه فان وجوب غسله انما يثبت بتيقن النجاسة والثابت الشك فيها فلا يتنجس الراس بالشك فلا يجب وعلم ايضا ضعف ما في قاضي خان تفريعا على كون الشك في طهارته انه لو وقع في الما القليل افسده لانه لا افساد بالشك وفي المحيط تفريعا على الشك في طهوريته انه لو وقع في الما يجوز التوضي به ما لم يغلب عليه لانه طاهر غير طهور كالما المستعمل عند محمد انتهى وكان الوجه ان يقال ما لم يساوه لما علمته في مسئلة الفساقي وقد قدمنا حكم عرقه واما لبنه فاختار في الهداية انه طاهر ولا يوكل وصحح مسكين المصلي وبه اندفع ما في النهاية انه لم يرجحه احد وعن البزدوي انه يعتبر الكثير الفاحش وصححه التمرتاشي وصحح بعضهم انه نجس نجاسة غليظة وفي المحيط انه نجس في ظاهر الرواية ويقتضي القول بطهارته القول بحل اكله وشربه يدل عليه ما في المبسوط قيل لمحمد لم قلت بطهارة بوله اجب شربه ولو قلت بطهارة روثه لاجب اكله واحد لا يقول بها انتهى فان ظاهره ان الطهارة والحل متلازمان يلزم من القول باحدهما القول بالاخر ومن المشايخ من قال بنجاسة سؤر الحمار دون الاتان لان الحمار ينجس فمه بشم البول وفي البدائع وهذا غير سديد لانه امر موهوم لا يغلب وجوده فلا يؤثر في ازالة الثابت قال قاضي خان والاصح انه لا فرق بينهما ولما ثبت الحكم في الحمار ثبت في البغل لانه من نسله فيكون بمنزلته قال الزيلعي هذا اذا كانت امه اتانا فظاهر لان الام هي المعتبرة في الحكم وان كانت فرسا ففيه اشكال لما ذكرنا ان

العبرة للام الا ترى ان الذئب لو نزى على شاة فولدت ذئبا حل اكله ويجزي في الاضحية فكان ينبغي ان يكون ماكولا عندهما وطاهرا عند ابي حنيفة اعتبارا للام وفي الغاية اذا نزى الحمار على الرمكة لا يكره لحم البغل المتولد بينهما عن محمد فعلى هذا لا يصير سؤره مشكوكا انتهى والرمكة هي الفرس وهي البرذونة تتخذ للنسل كذا في المغرب ويمكن الجواب عن الاشكال بان البغل لما كان متولدا من الحمار والفرس فصار سؤره كسؤر فرس اختلط بسؤر الحمار فصار مشكوكا ذكره في معراج الدراية وغيره وذكر مسكين في شرح الكتاب سؤالا فقال فان قلت ان قولك الولد يتبع الام في الحل والحرمة قلت ذلك اذا لم يغلب شبهه بالاب اما اذا غلب شبهه فلا انتهى وبهذا سقط ايضا اشكال الزيلعي كما لا يخفى وقال جمال الدين الرازي في شرح الكتاب البغال اربعة بغل يوكل بالاجماع وهو المتولد من اتان اهلي وفحل وبغل يوكل عندهما وهو المتولد من فحل واتان حمار وحشي وبغل ينبغي ان يوكل عندهما وهو المتولد من رمكة وحمار اهلي انتهى وفي النوازل لا يحل شرب ما شرب منه الحمار وقال ______ بن مقاتل لا باس به قال الفقيه ابو الليث هذا خلاف قول اصحابنا ولو اخذ انسان بهذا القول ارجو ان لا يكون به باس والاحتياط ان لا يشرب كذا في فتح القدير وفرع في المحيط على كون سؤر الحمار مشكوكا ما لو اغتسل بسؤر الحمار تنقطع الرجعة ولا تحل للازواج لانه مشكوك فيه فان كان طاهرا فلا رجعة وان كان نجسا لم يكن مطهرا فله الرجعة فاذا احتمل انقطعت احتياطا ولا تحل لغيره احتياطا انتهى **قوله** توضا به وتيمم ان فقد ما اي توضا بسورهما وتيمم ان لم يجد ما مطلقا يعني يجمع بينهما والمراد بالجمع ان لا يخلوا الصلاة الواحدة عنهما فان لم يوجد الجمع في حالة واحدة حتى لو توضا بسؤر الحمار وصلى ثم احدث ثم تيمم وصلى تلك الصلاة ايضا جاز لانه جمع بين الوضوء والتيمم في حق صلاة واحدة وهو الصحيح كذا في فتاوى قاضي خان فافاد ان فيه اختلافا وفي الجامع الصغير للمحبوبي وعن نصير بن يحيى في رجل لم يجد الا سؤر الحمار قال يهريق ذلك السؤر حتى يصير عادما للما ثم يتيمم فعرض قوله هذا على القاسم الصفار فقال هو قول جيد وذكر محمد في نوادر الصلاة توضا بسؤر الحمار وتيمم ثم اصابه ما نظيفا ولم يتوضا به حتى ذهب الما ومعه سؤر الحمار فعليه اعادة التيمم وليس عليه اعادة الوضوء بسؤر الحمار لانه ان كان مطهرا فقد توضا به وان كان نجسا فليس عليه الوضوء لا في المرة الاولى ولا في الثانية كذا في النهاية وفي الخلاصة ولو تيمم وصلى ثم اراق سؤر الحمار كان طهورا انتهى فان قيل هذا الطريق يستلزم ادا الصلاة بغير طهارة في احدى المرتين لا محالة وهو مستلزم للكفر لتاديه الى الاستخفاف بالدين فينبغي ان لا يجوز ويجب الجمع في ادا الواحد قلنا ذلك فيما ادى بغير طهارة بيقين فاما اذا كان اداؤه بطهارة من وجه فلا لانتفا الاستخفاف لانه عمل بالشرع من وجه وههنا كذلك لان كل واحد من السؤر والتراب مطهر من وجه دون وجه فلا يكون الادا بغير طهارة من كل وجه فلا يلزم منه الكفر كما لو صلى حنفي بعد الفصد او الحجامة لا يجوز صلوته ولا يكفر لمكان الاختلاف وهذا بخلاف ما لو صلى بعد البول كذا في معراج الدراية **قوله** وايا قدم صح اي المذكورين وهما الوضوء والتيمم بدا جاز حتى لو توضا ثم تيمم جاز بالاتفاق وان عكس جاز عندنا خلافا لزفر لانه لا يجوز المصير الى التيمم مع وجود ما اوجب الاستعمال فصار كالما المطلق ولنا وهو الاصح ان الما ان كان طهورا فلا معنى للتيمم تقدم او تاخر ووجود هذا الما وعدمه بمنزلة واحدة وانما يجمع بينهما لعدم العلم بالمطهر منهما عينا فكان الاحتياط في الجمع دون الترتيب وكذا الخلاف في الاغتسال به فعندنا لا يشترط تقديمه خلافا له لكن الافضل تقديم الوضوء والاغتسال به عندنا وفي الخلاصة اختلفوا في النية في الوضوء بسؤر الحمار والاحوط ان ينوي انتهى تنبيه فيه ثلاث مسائل الاولى ما قدمناه لو اخبر عدل بان هذا اللحم ذبيحة المجوسي واخبر عدل اخر انه ذبيحة مسلم فانه لا يحل اكله الثانية ما قدمناه لو اخبر عدل بنجاسة الما وعدل اخر بطهارته فانه يحكم بطهارته الثالثة ما ذكره محمد في كتاب الاستحسان كما نقله في التوشيح لو اخبر عدل بحل طعام واخر بحرمته فانه يحكم بحله وهذا التنبيه لبيان الفرق بين الثلاث فانه قد يشتبه والاصل فيها ان الخبرين اذا تعارضا تساقطا ويبقى ما كان ثابتا قبل الخبر الثابت لاباحة شربه وطهارته فلما تعارض الدليلان تساقطا وبقي ما كان ثابتا قبل الخبر على ما كان من الاباحة والطهارة وفي الطعام كذلك لان الاصل هو الحل فوجب العمل به اذ لو ترجح جانب الحرمة لزم

ترجيح احد المتساويين بلا مرجح مع ترك العمل بالاصل ولا يجوز ترجيح الحرمة تغليبا للنسخ الذي هو خلاف الاصل وعملا
بالاحتياط الذي هو الاصل في امور الدين عند عدم المانع واما مسئلة اللحم الاولى فانه لما تساقط الدليلان بالتعارض
بقي ما كان ثابتا قبل الذبح والثابت قبل حرمة الاكل لانه انما يحل اكله بالذبح شرعا واذا لم يثبت السبب المبيح لوقوع
التعارض في سبب الاباحة بقي حراما كما كان فظهر الفرق بين الثلاث لكن ذكر الامام جلال الدين الخبازي في حاشية الهداية
تفصيلا حسنا في مسئلة الماء تسكن فيه النفس وتميل اليه القلب فقال فان قيل اذا اخبر عدل بنجاسة الماء وعدل اخر بطهارته
لم يصر الماء مشكوكا مع وقوع التعارض بين الخبرين قلنا لا تعارض ثمه لانه امكن ترجيح احدهما فان المخبر عن الطهارة لو
استقصى في ذلك بان قال اخذت هذا الماء من النهر وسددت فم هذا الاناء ولم يخالطه شيء اصلا رجحنا خبره لتايده
بالاصل وان بنى خبره على الاستصحاب وقال كان طاهرا فيبقى كذلك رجحنا خبر النجاسة لانه اخبر عن محسوس
مشاهد وانه راجح على الاستصحاب انتهى والذي ظهر لي انه يحمل كلام المشايخ على ما اذا لم يبين مستند اخباره فاذا
لم يبين يعمل بالاصل وهو الطهارة وان بين فالعبرة لهذا التفصيل بخلاف نبيذ التمر يعني ان فقد ماء مطلقا ولم
يجد الا نبيذ التمر فانه يتوضا ولا يجمع بينه وبين التيمم وذكر هذه المسئلة هنا اما لانه مما يجوز الوضوء به على راي ولان محمدا
لما اوجب الجمع صار عنده مشكوكا فيه فشابه سؤر الحمار كذا قيل لكن لا يخفى ضعف الثاني لان المصنف جعله مخالفا لسؤر
الحمار ثم اعلم ان الكلام هاهنا في ثلاثة مواضع ● الاول في تفسيره ● الثاني في وقته ● الثالث في حكمه ● اما الاول فهو ان
يلقى في الماء تمرات فيصير رقيقا يسيل على الاعضاء حلوا غير مسكر لانه لو كان مسكرا لا يجوز الوضوء به بلا خلاف لانه حرام وانما
قلنا غير مطبوخ لانه لو طبخ فالصحيح انه لا يتوضا به اذا النار غيرته حلوا كان او مسكرا كمطبوخ الباقلا كذا
في المبسوط والمحيط يعني بلا خلاف بين الثلاثة وهو الاليق بما قدمناه من ان الماء يصير مقيدا بالطبخ اذا لم يقصد به
المبالغة في التنظيف وبه يظهر ضعف ما صححه في المنية والمزيد انه يجوز الوضوء به بعد ما طبخ وقد ذكر الزيلعي ان صاحب
الهداية وقع منه تناقض فانه ذكر هنا ان النار اذا غيرته يجوز الوضوء به وتغيره بالطبخ انتهى ولا يخفى ثبوت الخلاف في
هذه المسئلة لان اختلاف التصحيح يبنى عنه فكان فيه روايتان فيحتمل ان يكون مراد صاحب الهداية في الموضعين فلا
تناقض حينئذ لمكان التوفيق واما سائر الانبذة فانه لا يجوز الوضوء بها عند عامة العلماء وهو الصحيح لان جواز التوضي بنبيذ
التمر ثابت بخلاف القياس بالحديث ولهذا لا يجوز عند القدرة على الماء المطلق فلا يقاس عليه غيره كذا في غاية البيان
واما الثاني ف‍ـقال ابو حنيفة كل وقت يجوز التيمم فيه يجوز التوضي به والا فلا كذا في معراج الدراية واما
الثالث ففيه ثلاث روايات عن ابي حنيفة الاول وهو قوله الاول انه يتوضا به جزما ويضيف التيمم اليه استحبابا
والثانية يجب الجمع بينه وبين التيمم كسؤر الحمار وبه قال محمد واختاره في غاية البيان ورجحه والثالثة انه يتيمم ولا
يتوضا به وهو قوله الاخر وقد رجع اليه وهو الصحيح وبه قال ابو يوسف والشافعي ومالك واحمد واكثر العلماء
واختاره الطحاوي وحكي عن ابي طاهر الدباس انه قال انما اختلفت اجوبة ابي حنيفة لاختلاف الاسئلة فانه سئل
عن التوضي به اذا كان الغلبة للماء فقال يتوضا به ولا يتيمم وبالجملة فالمذهب المصحح المختار المعتمد عندنا هو عدم
الجواز موافقة للائمة الثلاث فلا حاجة الى الاشتغال بحديث ابن مسعود الدال على الجواز من قوله عليه السلام له ليلة
الجن ما في اداوتك قال نبيذ تمر قال تمرة طيبة وماء طهور اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه لان من العلماء من
تكلم فيه وضعفه وان اجيب عنه بما ذكره الزيلعي المخرج وغيره وعلى تقدير صحته هو منسوخ باية التيمم لتاخرها
اذ هي مدنية وعلى هذا مشى جماعة من المتاخرين فاذا علم عدم جواز الوضوء به علم عدم جواز الغسل به واختلفوا على
قول من يجيز الوضوء به في جواز الغسل به فصحح في المبسوط جوازه وصحح في المفيد عدمه ولا فائدة في التصحيحين بعد
ان كان المذهب عدم الجواز به في حدثين لان المجتهد اذا رجع عن قول لا يجوز الاخذ به كما صرح به في التوشيح وشرط
النية له على قول من يجيز الوضوء به ولا يخفى ان سؤر الحمار مقدم عليه على المذهب وعلى القول الاول يقدم النبيذ وعند
محمد يجمع بينهما مع التيمم واذا شرع في الصلاة بالتيمم ثم وجده فهو كالمعدوم على المذهب وعلى الاول يقطعها وعند

وعند محمد يمضي فيها ويعيدها بالوضوء كما لو وجد سؤر حمار فانه يمضي ويعيدها به بالاتفاق ولولا عبارة الوافي اصل
الكتاب لشرحته بان المراد ان النبيذ مخالف لسؤر الحمار حيث لا يجوز الوضوء به اصلا لتصير ما في الكتاب هو المعتمد ولقد
انصف الطحاوي ناصر المذهب حيث قال ما ذهب اليه ابو حنيفة اولا اعتمادا على احاديث ابن مسعود ولا اصل له
انتهى

باب التيمم

الباب لغة النوع وعرفا نوع من المسائل اشتمل عليه كتاب
وليست بفصل والتيمم لغة القصد بخلاف الحج فانه القصد الى معظم وشواهدهما كثيرة واصطلاحا على ما في شروح
الهداية القصد الى الصعيد الطاهر للتطهير وعلى ما في البدائع وغيره استعمال الصعيد في عضوين مخصوصين على
قصد التطهير بشرائط مخصوصة وزيف الاول بان القصد شرط لا ركن والثاني بانه لا يشترط استعمال جزء من الارض
حتى يجوز بالحجر الاملس فالحق انه اسم لمسح الوجه واليدين عن الصعيد الطاهر والقصد شرط لانه النية وله ركن
وشروط وحكم وسبب وجوب وكيفية ودليل اما ركنه فشيئان الاول ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين
والثاني استيعاب العضوين وفي الاول كلام نذكره ان شاء الله تعالى واما شرائطه اي شرائط جوازه فستاتي في الكتاب مفصلة
واما حكمه فاستباحة ما لا يحل الا به واما سبب مشروعيته فما وقع لعائشة رضي الله عنها في غزوة بني المصطلق وهي غزوة المريسيع
وهو ماء بناحية قديد بين مكة والمدينة لما اضلت عقدها فبعث عليه السلام في طلبه فاتت الصلاة وليس معهم ماء
فاغلظ ابو بكر رضي الله عنه على عائشة وقال حبست رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين على غير ماء فنزلت اية التيمم فجاء اسيد
ابن الحضير فجعل يقول ما اكثر بركتكم يا ال ابي بكر رواه البخاري ومسلم وقال القرطبي نزلت الاية في عبد الرحمن بن عوف
اصابته جنابة وهو مريض فرخص له في التيمم وقيل غير ذلك واما سبب وجوبه فما هو سبب وجوب اصله المتقدم واما
كيفيته فستاتي واما دليله فمن الكتاب في ايتين في سورة النساء والمائدة وهما مدنيتان ومن السنة فاحاديث منها ما
رواه البخاري ومسلم عن عمار بن ياسر قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في حاجة فاجنبت فلم اجد الماء
فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة وفي رواية فتمعكت ثم اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما
يكفيك ان تقول بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الارض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه
اعلم
ثم ان التيمم لم يكن مشروعا لغير هذه الامة والمشروع رخصة لنا والرخصة فيه من حيث الالة حيث اكتفى بالصعيد
الذي هو ملوث وفي محله بشطر الاعضاء الوضوء كذا في المستصفى قوله يتيمم لبعده ميلا عن ماء اي يتيمم المحدث وهذا
مشروع في بيان شرائطه منها ان لا يكون واجدا للماء قدر ما يكفي لطهارته في الصلاة التي تفوت الى خلف وما هو من اجزائها
لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وغير الكافي كالمعدوم وهذا عندنا وقال الشافعي يلزمه استعمال الموجود
والتيمم للباقي لان ما ذكره في النفي فتعم وقياسا على ازالة بعض النجاسة وستر بعض العورة وكالجرح في حالة الاضطرار بين الذكية
والميتة قلنا الاية سيقت لبيان الطهارة الحكمية فكان التقدير فلم تجدوا ماء محللا للصلاة فان وجود الماء النجس لا يمنعه
من التيمم اجماعا وباستعمال القليل لم يثبت شيء من الحل يقينا على الكمال فان الحل حكم والعلة غسل الاعضاء كلها وشيء من الحكم
لا يثبت ببعض العلة كبعض النصاب في حق الزكوة وكبعض الرقبة في حق الكفارة والقياس على الحقيقة والعورة فاسد لانهما
يتجزيان فيفيد الزامه باستعمال القليل التقليل ولا يفيد هنا اذ لا يتجزى هنا بل الحدث قائم ما بقيا دون لمعة فيبقى
بحوه اضاعة مال خصوصا في موضع عزته مع بقاء الحدث كما هو واما الجرح حالة الاضطرار فان الذكية لما لم تدفع الاضطرار
صارت كالعدم كذا في كثير من الشروح لكن في الخلاصة ولو وجد من الماء قدر ما يغسل به بعض النجاسة الحقيقية او وجد
من الثوب قدر ما يستر بعض العورة لا يلزمه انتهى ولو وجد ما يكفي للحدث او ازالة النجاسة المانعة غسل به الثوب
منها وتيمم للحدث عند عامة العلماء وان توضا به وصلى في النجس اجزاه وكان مسيئا كذا في الخانية وفي المحيط ولو تيمم اولا
ثم غسل النجاسة يعيد التيمم لانه تيمم وهو قادر على ما يتوضا به انتهى وفيه نظر بل الظاهر الحكم بجواز التيمم
تقدم على غسل الثوب او تاخر لانه مستحق الصرف الى الثوب على ما قالوا والمستحق الصرف الى جهة معدوم حكما بالنسبة
الى غيرها كما في مسئلة اللمعة مع الحدث قبل التيمم له اذا كان الماء كافيا لاحدهما فبدا بالتيمم للحدث قبل غسلها كما هو

وسبب مشروعيته

رواية الاصل وكالما المستحق للعطش ونحوه نعم يتمشى ذلك على رواية الزيادات القائلة بانه لو تيمم قبل غسل اللمعة لا يصح والله سبحانه اعلم ولهذا قال في شرح الوقاية ثم اعلم انما تثبت القدرة اذا لم يكن مصروفا الى جهة اهم اصاب بدن المتيمم قدر فصلى ولم يمسحه جاز لان المسح لا يزيل النجاسة والمستحب ان يمسح تقليلا للنجاسة انتهى ثم العدم على نوعين عدم من حيث الصورة والمعنى وعدم من حيث الصورة فالاول ان يكون بعيدا عنه قال في البدايع ولم يذكر حد البعد في ظاهر الروايات فعن محمد التقدير بالميل فان تحقق كونه ميلا جاز له التيمم وان تحقق كونه اقل او ظن انه ميل او اقل لا يجوز قال في الهداية والميل هو المختار في المقدار لانه يلحقه الحرج بدخول المصر والما معدوم حقيقة والميل في كلام العرب منتهى مد البصر وقيل للاعلام المبنية في طريق مكة اميال لانها بنيت على مقادير منتهى البصر كذا في الصحاح والمغرب والمراد هنا ثلث الفرسخ والفرسخ اثنى عشر الف خطوة كل خطوة ذراع ونصف بذراع العامة وهو اربعة وعشرون اصبعا كذا في الينابيع وعن الكرخي رحمه الله انه ان كان في موضع يسمع صوت اهل الما فهو قريب وان كان لا يسمع فهو بعيد وبه اخذ اكثر مشايخنا كذا في الخانية وعن ابي يوسف اذا كان بحيث لو ذهب اليه وتوضا تذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيمم واستحسن المشايخ هذه الرواية كذا في التجنيس وغيره الا ان ظاهره انه في حق المسافر لا المقيم وهو جاير لهما ولو في المصر لان الشرط هو العدم فايما تحقق جاز التيمم نص عليه في الاسرار لكن قال في شرح الطحاوي لا يجوز التيمم في المصر الا لخوف فوت جنازة او صلوة عيد او للجنب الخايف من البرد وكذا ذكر التمرتاشي بناء على كونه نادرا والحق الاول لما ذكرنا والمنع بناء على عادة الامصار فليس خلافا حقيقيا وتصحيح الزيلعي لا يفيد وفي الخانية قليل السفر وكثيره سوا في التيمم والصلاة على الدابة خارج المصر انما الفرق بين القليل والكثير في ثلاثة في قصر الصلاة والافطار والمسح على الخفين انتهى وفي المحيط المسافر يطا جاريته وان علم انه لا يجد الما لان التراب شرع طهورا حال عدم الما ولا يكره الجماع حال وجود الما فكذا حالة عدمه انتهى وبما قررنا علم ان المعتبر المسافة دون خوف فوت الوقت خلافا لزفر وفي المبتغي بالغين المعجمة ومن كان في كلة جاز تيممه لخوف البق ومطر وحر شديد ان خاف فوت الوقت انتهى ولا يخفى ان هذا مناسب لقول زفر لا لقول ايمتنا فانهم لا يعتبرون خوف الفوت وانما العبرة للبعد كما قدمناه كذا في شرح منية المصلي لكني ظفرت بان التيمم لخوف الوقت رواية عن مشايخنا ذكرها في القنية في مسايل من ابتلي ببليتين ويتفرع على هذا الاختلاف ما لو ازدحم جمع على بير لا يمكن الاستقا منها الا بالمناوبة لضيق الموقف او لاتحاد الالة للاستقا ونحو ذلك فان كان يتوقع وصول النوبة اليه قبل خروج الوقت لم يجز له التيمم بالاتفاق وان علم انها لا تصل اليه الا بعد خروج الوقت وعند زفر يتيمم ولو كان جمع من العراة وليس معهم الا ثوب يتناوبون وعلم ان النوبة لا تصل اليه الا بعد الوقت فانه يصبر ولا يصلي عاريا ولو اجتمعوا في سفينة او بيت ضيق وليس هناك موضع يسع ان يصلي قائما فقط لا يصلي قاعدا بل يصبر ويصلي قايما بعد الوقت كما لو كان من يصلي قاعدا عاجزا عن القيام واستعمال الما في الوقت ويغلب على ظنه القدرة بعده وكذا لو كان معه ثوب نجس ومعه ما يغسله ولكن لو غسله خرج الوقت لزم غسله وان خرج الوقت كذا في التوشيح واما العدم معنى لا صورة فهو ان يعجز عن استعمال الما لمانع مع قرب الما منه وسياتي بيانه مفصلا **قوله** او مرض يجوز التيمم للمرض واطلقه وهو مقيد بما ذكره في الكافي من قوله بان يخاف اشتداد مرضه لو استعمل الما فعلم ان اليسير منه لا يبيح التيمم وهو قول جمهور العلما الا ما حكاه النووي عن بعض المالكية وهو مردود بانه رخصة ابيحت للضرورة ودفع الحرج وهو انما يتحقق عند خوف الاشتداد والامتداد ولا فرق عندنا بين ان يشتد بالتحرك كالمبطون او بالاستعمال كالجدري او كان لا يجد من يوضيه ولا يقدر بنفسه اتفاقا وان وجد خادما كعبده وولده واجيره لا يجزيه التيمم اتفاقا كما نقله في المحيط وان وجد غير خادمه من لو استعان به اعانه ولو زوجته فظاهر المذهب انه لا يتيمم من غير خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه كما يفيده كلام المبسوط والبدايع وغيرهما ونقل في التجنيس عن شيخه خلافا بين ابي حنيفة وصاحبيه على قوله يجزيه التيمم وعلى قولهما لا قال وعلى هذا الخلاف اذا كان مريضا لا يقدر على الاستقبال او كان في فراشه نجاسة ولا يقدر على التحول عنه ووجد من يحوله ويوجهه لا يفترض عليه ذلك عنده وعلى هذا

المعنى لا من حيث ...

هذا الاعمى اذا وجد قائدا لا تلزمه الجمعة والحج والخلاف فيها معروف فالحاصل انه عنده لا يعتبر المكلف قادرا بقدرة غيره لان الانسان انما يعد قادرا اذا اختص بحالة يتهيا له الفعل متى اراد وهذا لا يتحقق بقدرة غيره ولهذا قلنا اذا بذل الابن المال والطاعة لابيه لا يلزمه الحج وكذا من وجبت عليه الكفارة وهو معدم فبذل له انسان المال لما قلنا وعندهما تثبت القدرة بالة الغير لان الة الغير صارت كالته بالاعانة وكان حسام الدين رحمه الله يختار قولهما والفرق على ظاهر المذهب بين مسئلة التيمم وبين المريض اذا لم يقدر على الصلاة ومعه قوم لو استعان بهم في الاقامة والثبات جازت له الصلاة قاعدا انه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع في الوضوء انتهى ما في التجنيس وظاهره انه لو لم يكن له اجير الا يجزيه التيمم قل الاجر او كثر فانه قال وعنده من المال مقدار ما يستاجر به اجيرا والفرق بين الزوجة والمملوك ان المنكوحة اذا مرضت لا يجب عليه ان يوضيها وان يتعاهدها في مرضها فيما يتعلق بالصلاة لا يجب عليها ذلك اذا مرض فلا يعد قادرا بفعلها وفي المبتغي مريض لم يكن عنده احد يوضيه الا باجر جاز له التيمم عند ابي حنيفة قل الاجر او كثر وقالا لا يتيمم اذا كان الاجر ربع درهم انتهى والظاهر عدم الجواز اذا كان قليلا الا اذا كان كثيرا لما عرف من مسئلة شرا الما اذا وجده بثمن المثل على ما نبينه ان شا الله تعالى ويقولنا قال مالك واحمد والشافعي في الاصح كما نقله النووي لاطلاق قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر والمراد من الوجود في الاية القدرة قال العلامة الكردري في الكافي في قوله تعالى فلم تجدوا ما فتيمموا للعطف على الشرط وفي فتيمموا الجواب الشرط وفي فامسحوا لتفسير التيمم وهذا اذا قدر المريض على التيمم اما اذا لم يقدر عليه ايضا ولا عنده من يستعين به فانه لا يصلي عندهما قال الشيخ الامام ابو بكر رايت في الجامع الصغير للكرخي ان مقطوع اليدين والرجلين اذا كان بوجهه جراحة يصلي بغير طهارة ولا يتيمم ولا يعيد وهذا هو الاصح كذا في الفتاوى الظهيرية ذكره مسكين وسياتي بقية الكلام عليه ان شا الله تعالى **قوله** او برد اي ان خاف الجنب او المحدث ان اغتسل او توضا ان يقتله البرد او يمرضه تيمم سوا كان خارج المصر او فيه وعندهما لا يتيمم فيه كذا في الكافي وجوازه للمحدث قول بعض المشايخ والصحيح انه لا يجوز له التيمم كذا في فتاوى قاضي خان والخلاصة وغيرهما وذكر المصنف في المصفى انه بالاجماع على الاصح قال في فتح القدير فكانه والله اعلم لعدم اعتبار ذلك الخوف بناء على انه مجرد وهم اذ لا يتحقق ذلك في الوضوء عادة انتهى ثم اعلم ان جوازه للجنب عند ابي حنيفة مشروط بان لا يقدر على تسخين الما ولا على اجرة الحمام في المصر ولا يجد ثوبا يتدفى فيه ولا مكانا ياويه كما افاده في البدايع وشرح الجامع الصغير لقاضي خان فصار الاصل انه متى قدر على الاغتسال بوجه من الوجوه لا يباح له التيمم اجماعا وقيل لا يجوز التيمم للبرد في المصر وقد اختلف المشايخ فمنهم من جعل الخلاف بينهم في هذه بناء على اختلاف زمان لا برهان بناء على ان اجر الحمام في زمانهما يوخذ بعد الدخول فاذا عجز عن الثمن دخل ثم تعلل بالعسرة وفي زمانه قبله فيتعذر ومنهم من جعله برهانيا بناء على الخلاف في جواز التيمم لغير الواجد قبل الطلب من رفيقه اذا كان له رفيق فعلى هذا يقيد منعهما بان يترك طلب الما الحار من جميع اهل المصر اما ان طلب فمنع فانه يجوز عندهما والظاهر قوله لانه لا يكلف الطهارة بالما الا اذا قدر عليه بالملك او الشرا وعند انتفا هذه القدرة يتحقق العجز ولهذا لم يفصل العلما فيما اذا لم يكن معه ثمن الما بين امكان اخذه بثمن موجل بالحيلة على ذلك او لا بل اطلقوا جواز التيمم اذ ذاك فما اطلقه بعض المشايخ من عدم جواز التيمم في هذا الزمان بناء على ان اجر الحمام يوخذ بعد الدخول فيتعلل بالعسرة بعده فيه نظر كذا في فتح القدير ولا شك في هذا فيما يظهر لانه تغرير لم ياذن الشرع فيه ومن ادعى اباحة فضلا عن تعينه فعليه البيان ولا يخفى ان مراد المحقق في فتح القدير من قوله ليس معه مال لانه لا مال له غايب ايضا لحينيذ لا يلزمه الشرا بالنسيئة اما اذا لم يكن معه مال وله مال غايب فانه يلزمه الشرا بالنسيئة ما اشار اليه شارح منية المصلي تلميذ المحقق وفي المبتغي بالغين المعجمة اجير لا يجد الما ان علم انه يجده في نصف ميل لا يعذر في التيمم وان لم ياذن له المستاجر يتيمم ويصلي ثم يعيد ولو صلى صلاة اخرى وهو يذكرها تفسد انتهى **قوله** او خوف عدو او سبع او عطش او فقد الة يعني يجوز التيمم لهذه الاعذار لان الما معدوم معنى

وفي العيون والخانية يجب عليه ... اذ لم يستطع ... العجز ... الخلاصة يعني ان السيد ... ان يتعاهده في مرضه والزوج ... تعاهدها ... لانه يملك عليها الاستمتاع

لاصورة اما اذا كان بينه وبين الما عدو ادميا او غيره يخاف على نفسه اذا اتاه فلانا لقا النفس في التهلكة حرام فيتحقق العجز عن استعمال الما وسوا خاف على نفسه او ماله كذا في العناية وفي المبتغي ولو كان عنده امانة يخاف عليها ان ذهب الي الما يتيمم وفي التوشيح وكذا اذا خافت المراة على نفسها بان كان الما عند فاسق او خاف المديون المفلس من الحبس بان كان صاحب الدين عند الما وفي الخلاصة وفتاوى قاضيخان وغيرهما الاسير في يد العدو اذا منعه الكافر عن الوضو والصلاة يتيمم ويصلي بالايما ثم يعيد اذا خرج وكذا لو قال لعبده ان توضات حبستك او قتلتك فانه يصلي بالتيمم ثم يعيد كالمحبوس لان طهارة التيمم لم تظهر في منع وجوب الاعادة وفي التجنيس رجل اراد ان يتوضا فمنعه انسان عن ان يتوضا بوعيد قيل ينبغي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلاة بعدما زال عنه لان هذا عذر جا من قبل العباد فلا يسقط فرض الوضو عنه انتهى فعلم منه ان العذر ان كان من قبل الله تعالى لا يجب الاعادة وان كان من قبل العبد وجبت الاعادة ثم وقع الاختلاف في الخوف من العدو وهل هو من الله فلا يجب الاعادة او هو بسبب العبد فيجب الاعادة ذهب صاحب معراج الدراية الي الاول وذهب صاحب النهاية الي الثاني والذي يظهر ترجيح ما في النهاية لما نقلناه من مسئلة منع السيد عبده بوعيد من الحبس او القتل فانه ليس فيه الا الخوف لا المنع الحسي وكذا ظاهر ما نقلناه عن التجنيس كما لا يخفى لكن قد يقال لا مخالفة بين ما في النهاية والدراية فان ما في النهاية محمول على ما اذا حصل وعيد من العبد نشا منه الخوف فكان هذا من قبل العباد وما في الدراية محمول على ما اذا لم يحصل وعيد من العبد اصلا بل حصل خوف منه فكان هذا من قبل الله تعالى اذ لم يتقدم وعيد بدليل ان صاحب الدراية ذكر مسئلة الخوف في الاسير بدار الحرب وبه يندفع ما ذكره في فتح القدير من ان صاحب الدراية نص على مخالفة ما في النهاية كما لا يخفى ثم بعد هذا رايت العلامة ابن امير حاج صرح بما فهمته فقال وتحرر ان المراد بالخوف من العدو الخوف الذي لم ينشا عن وعيد من قادر عليه ونحو ذلك كما في الخوف من السبع ولا باس ان يكون مرادهم ذلك وانما نسب هذا الخوف الي الله تعالى في هذه الصورة عن مباشرة سبب له من العبد في حق الخايف وفي المحيط ولو حبس في السفر يتيمم ويصلي ولا يعيد لانه انضم عذر السفر الي العذر الحقيقي والغالب في السفر عدم الما فتحقق العدم من كل وجه انتهى واما الما المحتاج اليه للعطش فلانه مشغول بحاجته والمشغول بالحاجة كالمعدوم وعطش رفيقه ودابته وكلبه لماشيته او صيده في الحال او ثاني الحال كعطشه وسوا كان المحتاج اليه للعطش رفيقه المخالط له او اخر من اهل القافلة فان امتنع صاحب الما من ذلك وهو محتاج اليه للعطش وهناك مضطر اليه للعطش كان له اخذه منه قهرا وله ان يقاتله فان قتل احدهما صاحبه ان كان المقتول صاحب الما فدمه هدر ولا قصاص فيه ولا دية ولا كفارة وان كان صاحب الما محتاجا اليه للعطش فهو اولى به من غيره وان احتاج اليه الاجنبي للوضو وكان مستغنيا عنه لم يلزمه بذله ولا يجوز للاجنبي اخذه منه قهرا كذا في السراج الوهاج وكذا الما المحتاج اليه للعجين لما قلنا وان كان يحتاج اليه لاتخاذ المرقة لا يتيمم لان حاجة الطبخ دون حاجة العطش واما جوازه لفقد الالة فلتحقق العجز لانه اذا لم يجد دلوا يستقي به فوجود البير وعدمها سوا وشرطه ان لا يمكنه ايصال ثوبه اليه اما اذا امكنه ايصال ثوبه اليه ويخرج الما قليلا قليلا بالبل لا يجوز له التيمم كذا في السراج الوهاج وفي الخلاصة ولو كان معه منديل طاهر لا يجزيه التيمم وهذا نوافق فروعا ذكرها الشافعية وهو انه لو وجد بير افيها ما ولا يمكنه النزول اليه وليس معه ما يدليه الا ثوبه او عمامته لزمه ادلاوه ثم يعصره ان لم تنقص قيمة الثوب اكثر من ثمن الما فان زاد النقص على ثمن الما يتيمم ولا اعادة عليه وان قدر على استيجار من ينزل اليها باجرة المثل لزمه ولم يجز التيمم والا جاز بلا اعادة ولو كان معه ثوب ان شقه نصفين وصل الي الما والا لم يصل الي الما فان كان نقصه بالشق لا يزيد على ثمن الما وثمن الة الاستقا لزمه شقه ولم يجز التيمم والا جاز بلا اعادة وهذا كله موافق لقواعدنا كذا في التوشيح والاصل انه متى امكنه استعمال الما بوجه من الوجوه من غير لحوق ضرر في نفسه او ماله وجب عليه استعماله وما زاد على ثمن المثل ضرر فلا يلزمه بخلاف ثمن المثل وفي المبتغي بالغين المعجمة وبوجود الة التوقير في نهر جامد تحته ما لا يتيمم وقيل يتيمم وفي سفر جمد وثلج ومعه الة الذوب

الذوب لا يتيمم وقيل يتيمم انتهى والظاهر الاول منهما كما لا يخفى وفي المحيط الما الموضوع في الفلاة في الجب ونحوه لا يمنع جواز التيمم لانه لم يوضع للوضو غالبا وانما وضع للشرب الا ان يكون الما كثيرا فيستدل بكثرته على انه وضع للشرب والوضو جميعا انتهى وكذا في التجنيس وفتاوى الولوالجي وقاضيخان والجب بضم الجيم الخابية وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الموضوع للشرب يجوز التوضي به والموضوع للوضو لا يباح منه الشرب وفي الخلاصة وغيرها ثلاثة نفر في السفر جنب وحايض طهرت من الحيض وميت ومعهم من الما ما يكفي لاحدهم ان كان الما لاحدهم فهو احق وان كان الما لهم لا ينبغي لاحد ان يغتسل وان الما مباحا فالجنب احق فتتيمم المراة وييمم الجنب ولو كان مكان الحايض محدثا يصرف الي الجنب انتهى وفي الظهيرية قال عامة المشايخ الميت اولى وهو الاصح انتهى وفي المحيط وينبغي ان يصرفا نصيبهما الي غسل الميت ويتيمما فيما اذا كان مشتركا وفي التجنيس رجل كان في البادية وليس معه الا قمقمة من ما زمزم في رحله وقد رصص راسه لا يجوز له التيمم اذا كان لا يخاف على نفسه العطش لانه واجد للما وكثيرا ما يبتلي به الحاج الجاهل ويظن انه يجزيه والحيلة فيه ان يهبه من غيره ثم ليستودع منه الما انتهى وفي فتاوى قاضيخان في فتاواه الا ان هذا ليس بصحيح عندي فانه لو راي مع غيره ما يبيعه بثمن المثل او بغبن يسير يلزمه الشرا ولا يجوز له التيمم فاذا تمكن من الرجوع في الهبة كيف يجوز له التيمم انتهى ودفعه في فتح القدير بانه يمكن ان يفرق بان الرجوع تملك بسبب مكروه وهو مطلوب العدم شرعا فيجوز ان يعتبر الما معدوما في حقه لذلك وان قدر عليه حقيقة كما الجب بخلاف البيع انتهى وقيل الحيلة فيه ان يخلطه بما الورد حتى يغلب عليه فلا يبقى طهورا كذا في التوشيح والمحبوس الذي لا يجد طهورا لا يصلي عندهما وعند ابي يوسف يصلي بالايما ثم يعيد وهو رواية عن محمد تشبيها بالمصلين قضا لحق الوقت كما في الصوم ولهما انه ليس باهل للادا لمكان الحدث فلا يلزمه التشبه كالحايض وبهذه المسئلة تبين ان الصلاة بغير طهارة معتمدا ليس بكفر فانه لو كان كفرا لما امر ابو يوسف به وقيل كفر كالصلاة الي غير القبلة او مع الثوب النجس لا يكفر لان ذلك يجوز اداؤه بحال ولو صلى بغير طهارة متعمدا يكفر لان ذلك يحرم بكل حال فاذا صلى بغير طهارة متعمدا فقد تهاون واستخف بامر الشرع فيكفر كذا في المحيط وقد قدمنا عن الفتاوى الظهيرية ان مقطوع اليدين والرجلين اذا كان بوجهه جراحة يصلي بغير طهارة ولا يتيمم ولا يعيد وهذا هو الاصح فكانت الصلاة بغير طهارة نظير الصلاة الي غير القبلة ومع الثوب النجس فينبغي التسوية بينهما في الحكم وهو عدم التكفير كما لا يخفى قوله مستوعبا وجهه ويديه مع مرفقيه اي يتيمم تيمما مستوعبا فهو صفة لمصدر محذوف وجوز الزيلعي ان يكون حالا من الضمير الذي في يتيمم فيكون حالا منتظرة قال والاول اوجه ولم يبين وجهه ان الاستيعاب فيه ركن لا يتحقق التيمم الا به وعلى جعله حالا يصير شرطا خارجا عن ماهيته لان الاحوال شروط على ما عرف اعلم ان الاستيعاب فرض لازم في ظاهر الرواية عن اصحابنا حتى لو ترك شيا قليلا من مواضع التيمم لا يجوز ونص غير واحد على ان هذا هو الصحيح منهم قاضيخان ونص صاحب المجمع وصاحب الاختيار على انه الاصح وصاحب الخلاصة والولوالجي على انه المختار وشارح الوقاية ان عليه الفتوى وروى الحسن عن ابي حنيفة ان الاكثر يقوم مقام الكل لوجه غير لازم وهو ان ما لا كثرة البلوى او لانه مسح فلا يجب فيه الاستيعاب كمسح الراس وفي تفصيل عقد الفوايد بتكميل قيد الشرايد معزيا الي الخلاصة ان المتروك لو كان اقل من الربع يجزيه وهو الاصح والصحيح ان المراد بها خلاصة الفتاوى المشهورة فان فيها ان المختار افتراض الاستيعاب ووجه ظاهر الرواية ان الامر بالمسح في باب التيمم تعلق باسم الوجه واليدين وانه يعم الكل ولان التيمم بدل عن الوضو والاستيعاب في الاصل من تمام الركن فكذا في البدل فيلزمه تخليل الاصابع ونزع الخاتم او تحريكه ولو ترك لم يجز وعلى رواية الحسن لا يلزمه ومسح المرفقين مع الذراعين عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر والكلام فيه كالكلام في الوضو وقد مر كذا في البدايع وفي المحيط وان كان القطع فوق المرفق لا يجب المسح نفيا اتفاقا ويمسح تحت الحاجبين وفوق العينين وفي فتح القدير معزيا الي الحلبة تبعا للدراية يمسح من وجهه ظاهر البشرة والشعر على الصحيح انتهى لكن في السراج الوهاج لا يجب عليه مسح اللحية في التيمم ولا

مسح الجبيرة ولو مسح باحد يديه وجهه وبالاخرى يديه اجزاه في الوجه واليد الاولى ويعيد الضرب لليد الاخرى انتهى
وفي تعبيره بالواو في قوله ويديه دون ثم اشارة الى ان الترتيب ليس بشرط فيه كاصله ويشترط المسح بجميع اليد
او باكثرها حتى لو مسح باصبع واحدة او اصبعين لا يجوز ولو كرر المسح حتى استوعب بخلاف مسح الراس كذا في السراج
الوهاج معزيا الى الايضاح وفي المجتبى ومسح العذار شرط على ما حكي عن اصحابنا والناس عنه غافلون وفي المحيط عن
محمد في رجل نوى التيمم الى الرسغ والوتر ركعة ثم راى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثا لا يعيد ما صلى لانه مجتهد فيه
وان فعل ذلك من غير ان يسال احدا ثم سال فامر بثلاث يعيد ما صلى لانه غير مجتهد انتهى وفي معراج الدراية ولو
امر غيره حتى يممه ونوى هو جاز وقال ابن القاضي لا يجزيه والناوي هو الامر كما لا يخفى وفي شرح المجمع واما استيعاب
الوجه في التيمم فليس مستفادا من الالصاق بل لانه خلف عن الغسل فلزم الاستيعاب في الخلف حسب لزومه في الاصل
انتهى وقد قدمناه في مسح الراس **قوله** بضربتين اي متعلق بتيمم اي بتيمم بضربتين وقد وقع ذكر الضرب
في كثير من الكتب والمذكور في الاصل الوضع دون الضرب وفي بعض الروايات فاختلف المشايخ فيه فمنهم كالمصنف
في المستصفى بان الضرب لم يذكر في الاية ولا في سائر الاثار وانما جاء في بعضها ومنهم من ذهب الى ان المقصود بذكر
الضربتين الرد على ابن سيرين ومن تبعه انه لا بد من ثلاث ضربات ضربة للوجه وضربة للكفين وضربة للذراعين
واما ما روي عن محمد من الاحتياج الى ثلاث ضربات فليس افتراضا للثالثة لذاتها بل لتخليل الاصابع اذا لم يدخل
الغبار بينها وهو خلاف النص والمقصود وهو التخليل لا يتوقف عليه ومنهم من ذهب الى الضربتين ركن للخبر الوارد
التيمم ضربتان فهما من ماهية التيمم ومن ثم قال السيد ابو شجاع انه لو احدث بعد الضربة اعادها ولا يجزيه المسح
بما في يده من التراب وصححه في الخلاصة وهو مختار شمس الائمة ولكن قال القاضي الاسبيجابي ان الضربة تجزيه
كما في الوضوء حيث توضا بذلك الماء وفرق السيد ابو شجاع بينهما بان الشرط في الوضوء الحصول وفي التيمم التحصيل واجيب
عنه بان التحصيل شرط فلا ينافي الحدث كالواحرم مجامعا وفي فتح القدير بعد ما ذكر الخلاف وعلى هذا فما صرحوا
به من انه لو القت الريح الغبار على وجهه ويديه فمسح بنية التيمم اجزاه وان لم يمسح لا يجوز يلزم فيه اما كونه قول
من اخرج الضربة لا قول الكل واما اعتبار الضربة اعم من كونها على الارض او على العضو مسحا والذي يقتضيه النظر
عدم اعتبار ضربة الارض من مسمى التيمم شرعا فان المامور به المسح ليس غير في الكتاب قال تعالى فتيمموا صعيدا
طيبا فامسحوا بوجوهكم ويحمل قوله عليه السلام التيمم ضربتان اما على ارادة الاعم من المسحتين كما قلنا او انه اخرج
الغالب والله سبحانه اعلم انتهى ثم اعلم ان الشرط وجود الفعل منه اعم من ان يكون مسحا او ضربا او غيره فقد قال في
الخلاصة ولو ادخل راسه في موضع الغبار بنية التيمم يجوز ولو انهدم الحائط وظهر الغبار فحرك راسه ونوى التيمم
جاز والشرط وجود الفعل منه انتهى وهذا يعين ان هذه الفروع على قول من اخرج الضربة من مسمى التيمم واما
من ادخلها فلا يمكنه القول بها فيما نقلناه عن الخلاصة اذ ليس فيها ضرب اصلا لا على الارض ولا على العضو الا ان يكون
مراده بالضرب الفعل منه اعم من كونه ضربا او غيره وهو بعيد كما لا يخفى وتظهر ثمرة الخلاف ايضا فيما اذا نوى بعد
الضرب فمن جعله ركنا لم يعتبر النية بعده ومن لم يجعله ركنا اعتبرها بعده كذا في السراج الوهاج وفي الخلاصة
ولو شلت كلا يديه يمسح وجهه وذراعيه على الحائط انتهى وقدمنا انه لو امر غيره ان يممه جاز بشرط ان ينوي
الامر فلو ضرب المامور يديه على الارض بعد نية الامر ثم احدث الامر قال في التوشيح ينبغي ان يبطل بحدث الامر
على قول ابي شجاع انتهى وظاهره انه لا يبطل بحدث المامور لان المامور الة وضربه ضرب للامر فالعبرة للامر
ولهذا اشترطنا نيته لا نية المامور وفي المحيط وكيفية التيمم ان يضرب يديه على الارض ثم ينفضهما فيمسح بهما
وجهه بحيث لا يبقى منه شيء وان قل ثم يضرب يديه ثانيا على الارض ثم ينفضهما فيمسح بهما كفيه وذراعيه كليهما الى
المرفقين وقال مشايخنا يضرب يديه ثانيا ويمسح باربع اصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤوس الاصابع
الى المرفق ثم يمسح بكفه اليسرى باطن يده اليمنى الى الرسغ ويمر باطن ابهامه اليمنى ثم يفعل اليد اليسرى كذلك وهو

وهو الاحوط لان فيه احترازا عن استعمال المستعمل بالقدر الممكن فان التراب الذي على يده يصير مستعملا بالمسح حتى لو ضرب
يديه مرة ومسح بهما وجهه وذراعيه لا يجوز ولا يجب مسح باطن الكف لان ضربهما على الارض يغني عنه وفي شرح النقاية للشمني
معزيا الى الذخيرة لم يرد نص هل الضربة بباطن الكفين او بظاهرهما والاصح انها بظاهرهما وباطنهما انتهى والمراد بالواو
او لا جمع بينهما كما لا يخفى وهذا النقل عن الذخيرة مخالف لما نقله عنها ابن امير حاج في شرح منية المصلي ولفظه بعينه
في الذخيرة لم يذكر محمد انه يضرب على الارض ظاهر كفيه او باطنهما واشار الى انه يضرب باطنهما فانه قال في الكتاب لو ترك
المسح على ظاهر كفيه لا يجوز وانما يكون تاركا للمسح على ظاهر كفيه اذا ضرب باطن كفيه على الارض انتهى ثم قال قلت
وبهذا يعلم ان المراد بالكف باطنها لا ظاهرها انتهى وهكذا في التوشيح معزيا الى الذخيرة الا انها بعد اسطر ذكر ما
في شرح النقاية من التصحيح انتهى وسنن التيمم سبعة اقبال اليدين بعد وضعهما على التراب وادبارهما
ونفضهما وتفريج الاصابع والتسمية في اوله والترتيب والموالاة ذكر الاربعة الاول في المبتغى والباقية في المبسوط وبعضهم
اطلق على بعض هذه الاستحباب وفي ظاهر الرواية ينفضهما مرة وعن ابي يوسف كالزيلعي مرتين وهذا ليس باختلاف لان
المقصود وهو تناثر التراب كيلا يصير مثلة انتهى **قوله** ولو جنبا او حائضا يعني يتيمم الجنب والمحدث والحائض
والنفساء وهو قول جمهور العلماء للاحاديث الواردة منها ما رواه البخاري ومسلم من حديث عمران بن حصين ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم راى رجلا معتزلا لم يصل مع القوم فقال يا فلان ما منعك ان تصلي مع القوم فقال يا رسول
الله اصابتني جنابة ولا ماء فقال عليك بالصعيد ومنها حديث عمار ان النبي صلى الله عليه وسلم امره بالتيمم وهو
جنب رواه الائمة الستة واما الاية وهي قوله تعالى او لامستم النساء فقد اختلف فيها فذهب عمر وابن مسعود وابن عمر الى
حملها على المس باليد فمنعوا التيمم للجنب وذهب علي وابن عباس وعائشة الى انها محمولة على الجماع فتجوزه للجنب وبه اخذ
اصحابنا وجمهور العلماء ترجيحا بسياق الاية لان الله تعالى بين حكم الحدث الاصغر والاكبر حال وجود الماء ثم نقل الحكم الى التراب
حال عدم الماء وقد ذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغائط فتعين حمل الملامسة على الجماع ليكون بيانا
لحكم الحدثين عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده والنافي حمل الاية على الجماع والمس باليد فقال باباحته للجنب ونقض
الوضوء بالمس باليد والحيض والنفاس ملحقان بالجنابة لانهما في معناها هكذا في كثير من الكتب لكن في الفتاوى الظهيرية
كما نقله مسكين في شرح الكنز والشمني في شرح الوقاية تفصيل في الحائض وهو انها اذا طهرت لعشرة ايام يجوز لها
التيمم وان طهرت لاقل لا يجوز الا ان الشمني نقل عنها في تيممها لصلاة الجنازة والعيد والاول في مطلق التيمم
والذي يظهر ان هذا التفصيل غير صحيح بدليل ما اتفقوا على نقله في باب الحيض والرجعة ان الحائض اذا انقطع
دمها لاقل من عشرة فتيممت عند عدم القدرة على الماء وصلت جاز للزوج وطيها وهل تنقطع الرجعة بمجرد التيمم ام
لا بد من الصلاة به فيه خلاف فهذا صريح في جواز التيمم لها وممن صرح به القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي
ولفظه الاصل ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة فوقت اغتسالها من الحيض حتى انها لا تخرج من الحيض ما لم تغتسل
او يمضي عليها وقت ادنى الصلاة اليها مع قدرة الاغتسال فيه ولو تيممت وصلت خرجت من الحيض للاتفاق ولو تيممت
ولم تصل لا ينقطع حق الرجعة في قولهما خلافا لمحمد وزفر واجمعوا انها لا تتزوج حتى تصلي بذلك التيمم الى اخر ما ذكر
من الفروع لكن صحح شمس الائمة السرخسي في مبسوطه انه لا يطاها حتى تصلي به اجماعا لان محمدا انما جعل التيمم كالاغتسال فيما
هو مبني على الاحتياط وهو قطع الرجعة والاحتياط في الوطي تركه فليس التيمم فيه كالاغتسال كما لم يفعله في الحل
للازواج وفي المحيط جنب مر على مسجد فيه ماء يتيمم للدخول ولا يباح له الا بالتيمم وان كان فيه عين صغيرة
ولا يستطيع الاغتراف منه لا يغتسل فيها ويتيمم لان الاغتسال فيه يفسده ولا يخرج طاهرا فلا يكون مفيدا
ولو اصابته الجنابة في المسجد قيل لا يباح له الخروج من غير تيمم اعتبارا بالدخول وقيل يباح لان في الخروج
تنزيه المسجد عن النجاسة وفي الدخول تلويثه بها انتهى وسياتي في الحيض تمامه ان شاء الله تعالى **قوله** بطاهر متعلق
بتيمم يعني يشترط لصحة التيمم طهارة الصعيد لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والطيب مع النجاسة حتى

لو تيمم بغبار ثوب نجس لا يجوز الا اذا وقع ذلك الغبار عليه بعد ما جف ولا بد ان يكون طهارته مقطوعا بها حتى لو تيمم
بارض قد اصابتها نجاسة فجفت وذهب اثرها لم يجز في ظاهر الرواية والفرق بين التيمم منها وجواز الصلاة عليها ان
الجفاف مقلل لا مستاصل وقليلها مانع في التيمم دون الصلاة ويجوز ان يعتبر القليل مانعا في شيء دون شيء كقليله
في الماء مانع دون الثوب كذا في البدائع وسياتي تمامه في الانجاس ان شاء الله تعالى وظاهر كلامهم ان الارض التي جفت
نجاستها في حق التيمم طاهرة في حق الصلاة والحق انها طاهرة في حق الكل وانما منع التيمم منها لفقد الطهورية كالماء
المستعمل طاهر غير طهور وكان ينبغي للمصنف ان يقول بطهر ليخرج ما ذكرنا كما عبر به في منظومة ابن وهبان والحديث
الوارد من قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا انما يدل على ان الطهور بمعنى المطهر وقد تقدم الكلام فيه
في المحيط والبدائع ولو تيمم اثنان من مكان واحد جاز لانه لم يصر مستعملا لان التيمم انما يتادى بما التزق بيده لا
بما فضل كالماء الفاضل في الاناء بعد وضوء الاول انتهى وهو يفيد تصور استعماله وقصره على صورة واحدة وهي ان
يمسح الذراعين بالضربة التي مسح بها وجهه ليس غير قوله من جنس الارض يعني يتيمم بما كان من جنس الارض قال
المصنف في المستصفى كل ما يحترق بالنار فيصير رمادا كالشجر وينطبع ويلين كالحديد فليس من جنس الارض وما عداه
فهو من جنس الارض انتهى فلا يجوز التيمم بالاشجار والزجاج المتخذ من الرمل وغيره والماء المنجمد والمعادن الا ان تكون
في محالها فيجوز للتراب الذي عليها لا بها نفسها واللؤلؤ وان كان مسحوقا لانه متولد من حيوان في البحر والدقيق والرماد
ويجوز بالحجر والتراب والرمل والسبخة المنعقدة من الارض دون الماء والجص والنورة والكحل والزرنيخ والمغرة والكبريت
والفيروزج والعقيق والبلخش والزمرد والزبرجد وفي فتح القدير عدم الجواز بالمرجان وفي غاية البيان والتوشيح
والعناية والمحيط ومعراج الدراية والتبيين الجواز به فكان الاول سهوا واما الملح فان كان مائيا فلا يجوز به اتفاقا
وان كان جبليا ففيه روايتان وصحح كل منهما ذكره في الخلاصة لكن الفتوى على الجواز به كذا في التجنيس ويجوز بالآجر
المشوي وهو الصحيح لانه طين مستحجر وكذا بالخزف الخالص الا اذا كان مخلوطا بما ليس من جنس الارض او كان عليه صبغ
ليس من جنس الارض كذا اطلق في التجنيس والمحيط وغيرهما مع ان المسطور في فتاوى قاضي خان اذا خالطه ما ليس من
اجزاء الارض تعتبر فيه الغلبة وهذا يقتضي ان يفصل في المخالط للبن بخلاف المشوي لاحتراق ما فيه من اجزاء الارض
كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضي خان واذا احترقت الارض بالنار ان اختلطت بالرماد يعتبر فيه الغالب
ان كانت الغلبة للتراب جاز به التيمم والا فلا وفي فتح القدير محمول على هذا التفصيل واذا لم يجد الا الطين يلطخ
ثوبه فاذا جف يتيمم به وقيل عند ابي حنيفة يتيمم بالطين وهو الصحيح لان الواجب عنده وضع اليد على الارض لا
استعمال الجزء منه والطين من جنس الارض الا اذا صارت مغلوبا بالماء فلا يجوز التيمم به كذا في المحيط وقيد الجواز بالطين
الولوالجي في فتاواه وصاحب المبتغى بان يخاف خروج الوقت اما قبله فلا كيلا يتلطخ وجهه فيصير بمعنى المثلة من غير
ضرورة وهو قيد حسن ينبغي حفظه وذكر الاسبيجابي ولو ان الحنطة او الشيء الذي لا يجوز عليه التيمم اذا كان
عليه التراب فضرب يده عليه وتيمم ينظر ان كان يستبين اثره بمد يده عليه جاز وان كان لا يستبين لا يجوز انتهى
وبهذا يعلم حكم التيمم على جوخة او بساط عليه غبار فالظاهر عدم الجواز لقلة وجود هذا الشرط في نحو الجوخة
فليتنبه له والله اعلم فانه الموفق وهذا كله عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز الا بالتراب وهو
قول الشافعي لما اخرجه مسلم عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال وجعلت لي الارض مسجدا وجعلت تربتها لنا
طهورا وروى احمد والبيهقي وجعل لي التراب طهورا ولابي حنيفة ومحمد قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد
اسم لوجه الارض ترابا كان او غيره قال الزجاج لا اعلم اختلافا بين اهل اللغة في ذلك واذا كان هذا مفهومه
وجب تعميمه وتعين حمل تفسير ابن عباس الصعيد بالتراب على الاغلب ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم في
الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا لان اللام فيها للجنس فلا يخرج شيء منها ولان الارض كلها جعلت مسجدا
وما جعل مسجدا هو الذي جعل طهورا وما في الصحيحين ايضا من حديث عمار انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض

الارض ولم يقل التراب وما رواه البخاري من انه صلى الله عليه وسلم تيمم على الجدار قال الطحاوي حيطان المدينة
مبنية من حجارة سود من غير تراب ولو لم تثبت الطهارة بهذا التيمم لما فعله صلى الله عليه وسلم واما رواية وتربتها
طهورا فالجمهور على خلافه وان الثابت وتربتها ولا يراد بها التراب بل مكان تربتها ما يكون فيه من التراب والرمل
وغيره من جنس الارض ولو سلم فالاستدلال به عمل بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة عند الجمهور وما قد يتوهم ان هذا يخصص
رواية الارض لانه افراد فرد من العام فخطأ لان التخصيص اخراج الفرد من حكم العام وهذا ربط حكم العام بنفسه ببعض
افراده كذا في فتح القدير بمعناه انتهى ويدل له ما ذكر في البدائع ان الجمهور انه اذا وافق خاص عاما لم يخصصه خلافا
لابي ثور كقوله ايما اهاب وكقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها قلنا لا تعارض فالعمل بهما واجب قال المفهوم مخصص
عنده فاياكم فذكرها يخرج غيرها قلنا اما على اصلنا فظاهر ومن اجاز المفهوم فغير اللقب انتهى وكذا ذكر
ابن الحاجب في اصوله وبهذا اندفع ما ذكره النووي في شرح مسلم انه من قبيل حمل المطلق على المقيد فليس كذلك
وانما هو من باب النص على بعض اشخاص العموم كقوله فيهما فاكهة ونخل ورمان انتهى وعلى تسليم انه من قولهم ان مفهوم
اللقب حجة اذا اقترن بقرينة وهي هنا موجودة لانه لولا الحكم متعلق بالذكر لم يكن لذكره فائدة قلنا انما
ذكره جريا على الغالب واشار الى انه الاصل قوله وان لم يكن عليه نقع وبه بلا عجز اي وان لم يكن على
وجه الارض غبار حتى لو وضع يده على حجر لا غبار عليه يجوز وقال محمد لا يجوز لظاهر قوله تعالى فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه قلنا من للابتداء في المكان اذ لا يصح فيها ضابط التبعيضية وهو وضع بعض موضعها والبيانية
بحاله اذ لو قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم بعضه افاد ان المطلوب جعل الصعيد ممسوحا والعضوين آلته وهو
منتف اتفاقا ولا يصح فيها ضابط البيانية وهو وضع الذي موضعها مع ضمير ليتم صلة للموصول كما في اجتنبوا الرجس
من الاوثان اي الذي هو الاوثان كذا في فتح القدير ومثله توضأ من النهر اي ابتداء الاخذ للوضوء من النهر وفي الكشاف
فان قلت قولهم انها لابتداء الغاية قول متعسف ولا يفهم احد من قول العرب من قول القائل مسحت برأسي من الدهن
ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض قلت هو كما تقول والاذعان للحق احق من المراء ذكره في تفسير آية النساء واختار
ابن امير حاج تلميذ المحقق ابن الهمام انها للتبيين جنس ما نابه الآلة التي بها يمسح العضوين على ان في الآية شيئا مقدرا
طوي ذكره لدلالة الكلام عليه كما هو غالب ايجاز الحذف الذي هو باب من البلاغة والتقدير والله اعلم فامسحوا بوجوهكم
وايديكم بشيء من الصعيد وهذا لا يوجب استعمال جزء من الصعيد في العضوين قطعا انتهى وقوله وبه بلا عجز اي
بالنقع يجوز التيمم بلا عجز عن التراب وعند ابي يوسف لا يجوز الا عند العجز تنبيهات الاول ان الصعيد المذكور
في الآية ظرف مكان عندنا وعند الشافعي ومن يشترط التراب مفعول به بتقدير حذف الباء اي بصعيد ذكره القرطبي
الثاني ان التيمم على التيمم ليس بقربة كذا في القنية وظاهره انه ليس بمكروه وينبغي كراهته لكونه عبثا الثالث ذكر
في العناية ان ههنا لطيفة وهي ان الله تعالى خلق درة ونظر اليها فصارت ماء ثم تكاثف منه وصار ترابا وتلطف منه فصار
هواء وتلطف منه فصار نارا فكان الماء اصلا ذكره المفسرون وهو منقول عن التوراة وانما لم يجز التيمم بالمعدن كالحديد
لانه ليس بتابع للماء وحده حتى يقوم مقامه ولا للتراب لذلك وانما هو مركب من العناصر الاربعة فليس له اختصاص بشيء
منها حتى يقوم مقامه قوله ناويا اي يتيمم ناويا وهي من شروطه والنية والقصد الارادة
الحادثة ولهذا لا يقال لله ناو ولا قاصد كذا في المستصفى وشرطها ان يكون المنوي عبادة مقصودة لا تصح الا بالطهارة او الطهارة
او استباحة الصلاة او رفع الحدث او الجنابة وما وقع في التجنيس من ان النية المشروطة في التيمم هي نية التطهير وهو
الصحيح فلا ينافيه لتضمنها نية التطهير وانما اكتفي بنية التطهير لان الطهارة شرعت للصلاة وشرطت لاباحتها فكانت
نيتها نية اباحة الصلاة حتى لو تيمم لتعليم الغير لا يجوز به الصلاة في الاصح كذا في معراج الدراية فلو تيمم لصلاة
الجنازة او سجدة التلاوة جاز له ان يصلي سائر الصلوات لان كلا منهما قربة مقصودة والمراد بالقربة المقصودة ان لا
تجب في ضمن شيء آخر بطريق التبعية ولا ينافي هذا ما ذكر في الاصول من ان سجدة التلاوة ليست بقربة مقصودة حتى

لو بلاها في وقت مكروه اخر وقت الصلاة المفروضة اذا وجبت في وقت ناقص لا تؤدي في ناقص اخر لان النفي والاثبات
ليس من جهة واحدة بل من جهتين والمراد بما ذكرها هنا انها شرعت ابتداء تقربا الى الله تعالى من غير ان يكون تبعا لغيرها بخلاف
دخول المسجد ومس المصحف والمراد بما في الاصول ان هيئة السجود ليست بمقصودة لذاتها عند التلاوة بل لاشتمالها على التواضع
المحقق لموافقة اهل الاسلام ومخالفة اهل الطغيان فلهذا قلنا لا يختص اقامة الواجب بهذه الهيئة بل ينوب الركوع في الصلاة
على الفور منابها كذا في معراج الدراية تبعا للخبازية وصرحوا بانه لو تيمم لدخول المسجد او القراءة ولو من المصحف او مسه او زيارة
القبور او دفن الميت او الاذان او الاقامة او السلام او رده او الاسلام لا تجوز الصلاة بذلك التيمم عند عامة المشايخ لان بعضها
ليس بعبادة مقصودة والاسلام وان كان عبادة مقصودة لكن يصح بدون الطهارة هكذا اطلقوا في قراءة القران المنع وفي
المحيط اطلقوا الجواز وسوى بين صلاة الجنازة وسجدة التلاوة وقراءة القران والحق التفصيل فيها فان تيمم لها وهو جنب
جاز له ان يصلي به سائر الصلوات كذا في البدائع وغاية البيان ولم يفصلا في دخول المسجد بين ان يكون جنبا او محدثا مع ان
كلا منهما تبع لغيره وهو الصلاة فالاولى ان يقال الشرط كون المنوي عبادة مقصودة او جزءها وهو لا يحل الا بالطهارة
فالقراءة جزء من العبادة المقصودة الا انه ان كان جنبا وجد الشرط الاخير وهو عدم حل الفعل الا بالطهارة فيحمل الشرط
فجاز الصلاة به وان كان محدثا عدم الشرط الاخير فلم تجز الصلاة به وخرج التيمم لدخول المسجد مطلقا اما ان كان للمحدث
فظاهر لفوات الشرطين واما للجنابة فهو وان وجد الشرط الاخير وهو عدم الحل الا به عدم الشرط الاول وهو كونه
عبادة مقصودة او جزءها وخرج التيمم لمس المصحف مطلقا فانه وان كان لا يحل الا بها الا انه ليس بعبادة مقصودة
ولا يقال ان دخول المسجد عبادة وان لم يكن للصلاة بل للاعتكاف لانا نقول العبادة هي الاعتكاف ودخول المسجد تبع
له فكانت عبادة غير مقصودة ولو تيمم لسجدة الشكر لا يصلي به المكتوبة وعند محمد يصلي بناء على انها قربة عنده وعندهما
ليست بقربة كذا في التوشيح وفي فتح القدير • فان قلت ذكرت ان نية التيمم لرد السلام لا تصحح على ظاهر المذهب مع
انه عليه السلام تيمم لرد السلام على ما سلفته في الاول فالجواب ان قصد رد السلام بالتيمم لا يستلزم ان يكون نوى
عند فعل التيمم له بل يجوز كونه نوى ما يصح معه التيمم ثم يرد السلام اذا صار طاهرا انتهى ولقايل ان يمنع صحة التيمم للسلام
صحيح وانما الكلام في جواز الصلاة به ولهذا قال قاضيخان في فتاواه ولو تيمم للسلام او لرده لا يجوز له اداء الصلاة
بذلك التيمم ولم يقل لا يجوز تيممه فعلم ان جواز الصلاة به حكم اخر لا تعلق له بما فعله عليه السلام فانه تيمم للسلام
عند فقد الماء ولا شك في صحته قال النووي في شرح مسلم وهذا الحديث محمول على انه صلى الله عليه وسلم
كان عادما للماء حال التيمم فان التيمم مع وجود الماء لا يجوز للقادر على استعماله انتهى وعلى اصولنا لا حاجة الى هذا الحمل
فان عندنا ما يفوت لا الى خلف يجوز التيمم له مع وجود الماء كصلاة الجنازة ولا شك ان رد السلام منه بناء على انه عليه
السلام لا يذكر الله تعالى الا على طهارة بل عندنا ما هو اعم من ذلك وهو ان ما ليس الطهارة شرطا في فعله وحله فانه يجوز
التيمم مع وجود الماء كدخول المسجد للمحدث ولهذا قال في المبتغى بالغين المعجمة ويجوز التيمم لدخول مسجد عند وجود
الماء وكذا للنوم فيه انتهى ونجوز ان يكون النبي عليه السلام نوى معه ما يصح معه التيمم خلاف الظاهر كما لا يخفى
ثم لا يخفى ان قولهم بجواز الصلاة بالتيمم لصلاة الجنازة محمول على ما اذا لم يكن واجدا للماء كما قيد في الخلاصة بالمسافر اما
اذا تيمم لها مع وجوده لخوف الفوت فان تيممه يبطل بفراغه منها ومما تقدم علم ان نية التيمم لا تكفي لصحته على المذهب خلافا
لما في النوادر ولا اعتماد عليه بل المعتمد اشتراط نية مخصوصة هي ما قدمناه لكن لا دليل عليه لان قوله تعالى فتيمموا
صعيدا طيبا انما يدل على قصد الصعيد لاجل الصلاة بقرينة قوله فلم تجدوا ففيه الاباحة عن المشروط كما لا يخفى
ولا يشترط نية التمييز بين الحدث والجنابة حتى لو تيمم الجنب يريد به الوضوء اجزاه هكذا روي عن محمد نصا كما نقله
في التجنيس وذكر الجصاص انه لا حاجة الى نية التطهير بل لا بد من التمييز لان التيمم لهما يقع على صفة واحدة فيميز بالنية
كصلوة الفرض وليس بصحيح لان الحاجة الى النية ليقع التيمم طهارة فاذا وقع طهارة جاز له ان يؤدي ما شاء لان الشروط يراعى
وجودها لا غير الا ترى انه لو تيمم للعصر يجوز اداء الظهر به بخلاف الصلوات كذا في الجنابة وغيرها ولا يخفى ان قول محمد لو تيمم

تيمم الجنب يريد به الوضوء معناه يريد به طهارة الوضوء لما علمت من اشتراط نية التطهير وبما تقرر علم ان ما في القنية من قوله
بقي على جسد الجنب لمعة ثم احدث وتيمم لهما جاز وينوي لهما لانه اذا نوى لاحدهما بقي للاخر بلا نية على قول ابي بكر الجصاص
كما لا يخفى قوله فلغى تيمم كافر لا وضوءه اما الاول فلان الاسلام شرط
وقوع التيمم صحيحا عند عامة العلماء وروي عن ابي يوسف اذا تيمم ينوي الاسلام جاز حتى لو اسلم لا يجوز له ان يصلي بذلك
التيمم عند العامة وعلى رواية ابي يوسف صحيح للاسلام لا للصلاة لانه نوى قربة مقصودة ولنا ان الكافر
ليس باهل للنية فما يفتقر اليها لا يصح منه وهذا لان النية تصير الفعل منتهضا سببا للثواب ولا فعل يقع من
الكافر كذلك حال الكفر وكذا صححنا وضوءه لعدم افتقاره الى النية ولم يصححه الشافعي لما افتقر اليها عنده وهي
المسئلة الثانية قوله ولا ينقضه ردة اي لا ينقض التيمم ردة لما بين ان الاسلام ليس شرط بقائه على الصحة
حتى لو تيمم المسلم ثم ارتد عن الاسلام والعياذ بالله ثم اسلم جاز له ان يصلي بذلك التيمم لان التيمم وقع طهارة
صحيحة فلا يبطل بالردة لان اثرها في ابطال العبادات والتيمم ليس بعبادة عندنا لكنه طهور وهي لا تبطل صفة
الطهورية كما لا تبطل الوضوء واحتمال الحاجة باق لانه مجبور على الاسلام والثابت بيقين يبقى لوهم الفائدة في اصول الشرع الا
انه لم ينعقد طهارة مع الكفر لان جعله طهارة للحاجة والحاجة زائلة للحال بيقين وغير الثابت بيقين لا يثبت لوهم
الفائدة بها ان رجاء الاسلام منه على موجب ديانته واعتقاده منقطع والجبر على الاسلام منعدم فهو الفرق بين الابتدا
والبقا كذا قرره في البدائع وحقيقته ان التيمم نفسه لا ينافيه الكفر وانما ينافي شرطه وهو النية المشروطة في الابتدا
وقد تحققت وكون التيمم كذلك فالصفة الباقية بعده لو اعتبرت كنفسه لا يرفعها الكفر لان الباقي حينئذ
حكما ليس هو النية بل الطهارة تنبيه مقتضى ما ذكر ان الكافر اذا توضأ او تيمم لا يكون مسلما به وكذا قولهم في
الاحرام ان الكافر اذا احرم للحج ثم اسلم فجدد الاحرام يجوز يقتضي ان لا يكون مسلما بالاحرام لكن محله ما اذا لبى ولم
يشهد المناسك اما اذا لبى وشهد المناسك كلها مع المسلمين فانه يكون مسلما كالصلاة منفردا او الصوم والحج الذي
ليس بكامل والصدقة ومتى فعل ما هو مختص بشريعتنا فان كان من الوسائل كالتيمم لا يكون به مسلما وان كان من المقاصد
او من الشعائر كالصلاة بجماعة والحج على الهيئة الكاملة والاذان في المسجد وقراءة القران فانه يكون به مسلما اليه اشار
في المحيط وغيره في كتاب السير قوله بل ناقض الوضوء اي بل ينقضه ناقض الوضوء الحقيقي والحكمي المتقدمان
في الوضوء لان التيمم خلف عن الوضوء ولا شك ان حال الخلف دون حال الاصل فما كان مبطلا للاصل فاولى ان يكون
مبطلا للادنى وما وقع في شرح النهاية من ان الاحسن ناقض الاصل وضوءا كان او غسلا فغير مسلم لان من المعلوم ان
كل شيء الغسل نقض الوضوء فالعبارتان على السواء كما لا يخفى واعلم انه اذا تيمم عن جنابة واحدث حدثا ينقض الوضوء فان
تيممه ينتقض باعتبار الحدث فيثبت احكام الحدث لا احكام الجنابة فانه محدث وليس بجنب قوله وقدرة ما
فضل عن حاجته اي وينقضه ايضا القدرة على استعمال الماء الكافي الفاضل عن حاجته قيدنا بالكافي لان غيره وجوده
كعدمه وقد قدمناه فلو وجد المتيمم ما فتوضأ به فنقص عن احدى رجليه ان كان غسل عضوا ثلاثا او مرتين انتقض
تيممه وهو المختار ومن مرة لا ينتقض لانه في الاول وجد ما يكفيه اذ لو اقتصر على المرة كفاه كذا في الخلاصة وقيد بالفاضل
لانه لو لم يكن فاضلا عنها فهو مشغول بها وهو كالمعدوم كما بيناه وفي قوله وقدرة ما اشارة الى ان الوجود المذكور
في قوله تعالى فلم تجدوا انما بمعنى القدرة بخلاف الوجود المذكور في الكفارات فانه بمعنى الملك حتى لو ابيح له الماء لا يجوز
له التيمم للقدرة ولو عرض على المعسر الحانث الرقبة يجزئه التكفير بغير الاعتاق الثانية ان التعبير بالقدرة
اولى من التعبير برؤية الماء وبغيره فان المريض اذا تيمم للمرض ثم زال مرضه انتقض تيممه لقدرته على استعمال
الماء وان لم يكن الماء موجودا فالحاصل ان كل ما منع وجوده التيمم نقض وجوده التيمم وما لا فلا فلو قال وينقضه
زوال ما اباح التيمم لكان اظهر في المراد واسناد النقض الى زوال ما اباح التيمم اسناد مجازي لان الناقض
حقيقة انما هو الحدث السابق عمله عنده واستدلوا له بقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم ولو الى

عشر حجج ما لم يجد الما لانه مقتضاه خروج ذلك التراب الذي يتيمم به من الطهورية اذا وجد الما ويستلزم انتفا اثر هو طهارة المتيمم لكن قال في فتح القدير ويرد عليه ان قطع الاعتبار الشرعي طهورية التراب انما هو عند الرؤية مقتصرا فانما يظهر في المستقبل اذ لو استند عدم صحة الصلوات السابقة وما قيل انه وصف يرجع الى المحل فيستوي فيه الابتدا والبقا لا يفيد دفعا ولا يمسه والاوجه الاستدلال بقوله عليه السلام في بقية الحديث فاذا وجد فامسه بشرته وفي اطلاقه دلالة على نفي تخصيص الناقضية بالوجدان خارج الصلاة كما هو قول الائمة الثلاثة انتهى فالحاصل ان الحديث لا يفيد الا انتها الطهورية بوجود الما ولا يلزم من انتها الطهورية انتها الطهارة الحاصلة به كالما تزول عنه الطهورية بالاستعمال وتبقى الطهارة الحاصلة به والجواب بالفرق بينهما وهو ان التراب طهوريته موقتة بشي غير متصل به وهو وجود الما فتثبت به الطهارة الموقتة على صفة المطهر فاذا زالت طهوريته زالت طهارته والما لما كان مطهرا ولا تزول طهوريته بدون شي يتصل به ثبت به الطهارة على التابيد لان طهوريته اذا لم يتصل بها شي على التابيد اليه اشار في الخبازية ولا يخفى انه لا يلزم من توقيت الطهورية توقيت الطهارة بل هو عين النزاع فالاولى الاستدلال ببقية الحديث كما في فتح القدير تبعا لما في المستصفى والحديث المذكور مروي في المصابيح والتقييد بعشر حجج لبيان طول المدة لا للتقييد به كما في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فانه لبيان الكثرة لا للتحديد كذا في المستصفى وقال بعض الافاضل قولهم ان الحدث السابق ناقض حقيقة لا يناسب قول ابي حنيفة وابي يوسف لان التيمم عندهما ليس بطهارة ضرورية ولا خلف عن الوضو بل هو احد نوعي الطهارة فكيف يصح ان يقال عمل الحدث السابق عمله عند القدرة فالاولى ان يقال لما كان عدم القدرة على الما شرط المشروعية التيمم وحصول الطهارة فعند وجودها لم يبق مشروعا فانتفى لان انتفا الشرط يستلزم انتفا المشروط والمراد بالنقض انتفاؤه انتهى والنايم على صفة لا توجب النقض كالنايم ناسيا او راكبا اذا مر على ما كاف مقدور الاستعمال انتقض تيممه عند ابي حنيفة خلافا لهما اما النايم على صفة توجب النقض فلا يتاتى فيه الخلاف اذ التيمم انتقض بالنوم ولهذا صور المسئلة في المجمع في الناعس لكن يتصور في النوم الناقض ايضا بان كان متيمما عن جنابة كما لا يخفى قال في التوشيح والمختار في الفتاوى عدم الانتقاض اتفاقا لانه لو تيمم وبقربه ما لا يعلم به جاز تيممه اتفاقا انتهى وفي التجنيس جعل الاتفاق فيما اذا كان بجنبه بير ولا يعلم بها وانما الخلاف فيما لو كان على شاطي نهر لا يعلم به وصحح عدم الانتقاض وانه قول ابي حنيفة واعلم انهم جعلوا النايم كالمستيقظ في خمسة وعشرين مسئلة كما ذكره الولوالجي في اخر فتاواه في مسئلة النايم المتيمم وفي الصايم اذا نام على قفاه وفمه مفتوح فوصل الما الى جوفه وفي من جامعها زوجها وهي نايمة فسد صومها وفي المحرمة اذا جومعت نايمة فعليها الكفارة وفي المحرم النايم اذا حلق راسه فعليه الجزا وفي المحرم اذا انقلب على صيد وقتله وجب الجزا وفي المار في نايما فانه مدرك للحج وفي الصيد المرمي اليه بالسهم اذا وقع عند نايم فمات منها فانه يحرم لقدرته على ذكاته وفي من انقلب على مال انسان فاتلفه يضمن وفي من وقع على مورثه فقتله يحرم من الميراث على قول وهو الصحيح وفي من رفع نايما فوضعه تحت جدار فسقط عليه فمات لا يضمن وفي من عدم صحة الخلوة ومعها اجنبي نايم وفي من نام في بيت فجاءته زوجته ومكثت عنده صحت الخلوة وفي امراة نايمة دخل عليها زوجها ومكث ساعة صحت الخلوة وفي صغير ارتضع من ثدي نايمة تثبت حرمة المصاهرة وفي من تكلم في صلاته وهو نايم فسدت صلوته وفيمن قرا في صلاته وهو نايم حالة القيام تعتبر تلك القراءة في رواية وفي من تلي اية سجدة وهو نايم فسمعه رجل تلزمه السجدة وفي من قرا عند نايم اية السجدة فلما استيقظ اخبر يجب عليه ان يسجد في قول وفي من قراها وهو نايم فلما استيقظ اخبر لزم القاري في قول وفي من حلف لا يكلم فلانا فجا الحالف وكلمه وهو نايم ولم يستيقظ الاصح حنثه وفي من مس مطلقته النايمة فانه يصير مراجعا وفي نايم قبلته مطلقته الرجعية بشهوة يصير مراجعا عند ابي يوسف خلافا لمحمد وفي امراة ادخلت ذكره في فرجها وهو نايم تثبت حرمة المصاهرة اذا علم بفعلها وفي مراة قبلت النايم بشهوة تثبت حرمة المصاهرة اذا صدقها على الشهوة وفي احتلام في الصلاة يوجب الاستقبال وفي من نام يوما او اكثر تصير الصلاة دينا في ذمته وفي عقد النكاح بحضرة

النايمين يجوز في قول والاصح اشتراط السماع وقد علم مما قدمناه ان الاباحة كالملك في النقض فلو وجد واما مقدار ما يكفي احدهم انتقض تيممهم بخلاف ما اذا كان مشتركا بينهم فانه لا ينتقض الا ان يكون بين الاب والابن فان الاب اولى لان له تملك مال الابن عند الحاجة كذا في فتاوى قاضي خان ولو وهب لجماعة ما يكفي احدهم لا ينتقض تيممهم اما عندهم فلفسادها للشيوع واما عندهما فللاشتراك فلو اذنوا لواحد لا يتغير الحكم ولا ينتقض تيممه لفسادها وعندهما صح اذنهم فانتقض تيممه كذا في كثير من الكتب وفي السراج الوهاج الصحيح فساد التيمم اجماعا لان هذا مقبوض بعقد فاسد فيكون مملوكا فينفذ تصرفهم فيه انتهى ولا يخفى انه وان كان مملوكا لا يحل التصرف فيه فكان وجوده كعدمه ولو كانوا في الصلاة فجا رجل بكوز من ما وقال هذا لفلان منهم فسدت صلاته خاصة فاذا فرغوا وسالوه الما فان اعطاه للامام توضا واستقبلوا الصلاة وان منع تمت صلاتهم وعلى من اعطاه الاستقبال ولو قال يا فلان خذ الما وتوضا فظن كل واحد انه يدعوه فسدت صلاة الكل كذا في المحيط ثم اعلم ان المتيمم اذا راى مع رجل ما كافيا فلا يخلو اما ان يكون في الصلاة او خارجها وفي كل منهما اما ان يغلب على ظنه الاعطا او عدمه او يشك وفي كل منها اما ان يسال او لا وفي كل منها ان اعطاه او لا فهي اربعة وعشرون فان كان في الصلاة وغلب على ظنه الاعطا قطع وطلب الما فان اعطاه توضا والا فتيممه باق فلو اتمها ثم سال فان اعطاه استانف وان ابى تمت وكذا اذا ابى ثم اعطى وان غلب على ظنه عدم الاعطا او شك لا يقطع صلوته فان قطع وسال فاعطاه توضا والا فتيممه باق وان اتم ثم سال فان اعطاه بطلت وان ابى تمت وان كان خارج الصلاة فان لم يسال وتيمم وصلى جازت الصلاة على ما في الهداية ولا تجوز على ما في المبسوط فان سال بعدها فان اعطاه اعاد والا فلا سواء ظن الاعطا او المنع او الشك فان سال فان اعطاه توضا وان منعه تيمم وصلى فان اعطاه بعدها لا اعادة عليه وينتقض تيممه ولا يتاتى في هذا القسم الظن او الشك وهذا اما في الزيادات وغيرها وهذا الضبط من خواص هذا الكتاب وبه تبين انه اذا كان في الصلوة وغلب على ظنه الاعطا لا تبطل بل اذا اتمها وساله ولم يعطه تمت صلاته لانه ظهر ان ظنه كان خطا كذا في شرح الوقاية فعلم منه ان ما في فتح القدير من بطلانها بمجرد غلبة ظن الاعطا ليس بظاهر الا ان قاضي خان في فتاواه ذكر البطلان في هذه الصورة لمجرد الظن عن محمد

قوله فهي تمنع التيمم وترفعه اي القدرة على الما تمنع جواز التيمم ابتدا او ترفعه بقا وهذا تكرار محض لانه لما عاد الى الاعذار علم انه لا يجوز مع القدرة ولما قال وقدرة ما علم انه ترفعه القدرة ولا يبقى الا في موضع يجوز ابتدا فلا فايدة بذكره ثانيا ولا يليق بمثل هذا المختصر كذا في التبيين وقد يقال انه ليس بتكرار محض لانه انما عد بعض الاعذار ولم يستوفها كما علم مما بيناه اولا فربما يتوهم حصر الاعذار في المعدود فذكر ضابطا لما لم يتم الاعذار فكان فيه فايدة كما لا يخفى قوله وراجي الما يوخر الصلاة يعني على سبيل الندب كما صرح به في اصله الوافي والمراد بالرجا غلبة الظن اي يغلب على ظنه انه يجد الما في اخر الوقت وهذا اذا كان بينه وبين موضع يرجوه ميل واكثر فان كان اقل منه لا يجزيه التيمم وان خاف فوت وقت الصلاة وان كان لا يرجو لا يوخر الصلاة عن اول الوقت لان فايدة الانتظار واداء الصلاة احتمال وجدان الما فيوديها باكمل الطهارتين واذا لم يكن له رجا وطمع فلا فايدة في الانتظار واداء الصلوة في اول الوقت افضل الا اذا تضمن التاخير فضيلة لا تحصل بدونه كتكثير الجماعة ولا يتاتى هذا في حق من في المفازة فكان التعجيل اولى ولهذا كان اولى للنسا ان يصلين في اول الوقت لانهن لا يخرجن الى الجماعة كذا في مبسوط شمس الائمة وفخر الاسلام في معراج الدراية وكذا في كثير من شروح الهداية وتعقبهم في غاية البيان بان هذا سهو وقع من الشارحين وليس مذهب اصحابنا كذلك فان كلام ائمتنا صريح في استحباب تاخير بعض من غير اشتراط جماعة وما ذكروه في التيمم مفهوم والصريح مقدم على المفهوم واجيب عنه في السراج الوهاج بان الصريح محمول على ما اذا تضمن ذلك فضيلة كتكثير الجماعة لانه اذا لم يتضمن ذلك لم يكن للتاخير فايدة وما لا فايدة فيه لم يكن مستحبا وهل يوخر عند الرجا الى وقت الاستحباب او الى وقت الجواز اقوال ثالثها ان كان على يقين فالى اخر وقت الجواز وان كان على طمع فالى اخر وقت الاستحباب واصحها الاولى كذا في السراج الوهاج والحق ما في

غاية البيان. فان محمدا ذكر في الاصل ان تاخير الصلاة احب الي ولم يفصل بين الرجا وعدمه والذي في مبسوط شمس الائمة
انما هو اذا كان لا يرجوا فلا يوخر الصلاة عن وقتها المعهود اي عن وقت الاستحباب وهو اول النصف الاخير من الوقت
في الصلاة التي يستحب تاخيرها اما اذا كان يرجوا فالمستحب تاخيرها عن هذا الوقت المستحب وهذا مراد من قال بعدم
استحباب التاخير اذا كان لا يرجوا وليس المراد بالتعجيل الفعل في اول وقت الجواز حتى يلزم ان يكون افضل ويدل على ما
قلنا ما ذكره الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي بقوله وان لم يكن على طمع من وجود الما فانه يتيمم ويصلي في وقت مستحب
ولم يقل يصلي في اول الوقت وقال الكردري في مناقبه والاوجه ان يحمل استحباب التاخير مع الرجا الي اخر النصف
الثاني وعدم استحبابه الي هذا عند عدم الرجا بل الافضل عند عدم الرجا الادا في اول النصف الثاني بدليل قولهم المستحب
ان يسفر بالفجر في وقت يودي الصلاة بالقراة المسنونة ثم لو بدا له في الصلاة الاولى ريب يودي الثانية بالطهارة والتلاوة
المسنونة ايضا وذلك لا يتاتى الا في اول النصف الثاني انتهى وفي الخلاصة وغيرها المسافر اذا كان على تيقن من وجود الما او
غالب على ظنه فوبت في اخر الوقت فتيمم في اول الوقت وصلى ان كان بينه وبين الما مقدار ميل جاز وان كان اقل ولكن
يخاف الوقت لا يتيمم انتهى فحاصله ان البعد يجوز التيمم مطلقا انتهى وفي معراج الدراية معزيا الي المجتبي ويتحاج في تلك
فيما اذا كان يعلم انه ان اخر الصلاة الي اخر الوقت يقرب من الما بمسافة اقل من ميل لكن لا يتمكن من الصلاة بالوضو في الوقت
الاولى ان يصلي في اول الوقت مراعاة لحق الوقت وتجنبا عن الخلاف انتهى وذكر في المناقب ان هذه المسئلة اول واقعة
خالف ابو حنيفة استاذه حمادا فصلى حماد بالتيمم في اول الوقت ووجد ابو حنيفة الما في اخر الوقت وصلاها وكان ذلك عزة
اجتهاده فتقبلها الله تعالى منه وصوب يقينه وكانت هذه الصلاة صلوة المغرب وكان خروجهما لاجل تشييع الجنازة
وصح قبل الوقت ولفرضين اي صح التيمم قبل الوقت ولفرضين اعلم ان التيمم بدل بلا شك اتفاقا لكن اختلفوا
في كيفية البدلية في موضعين احدها الخلاف فيه لاصحابنا مع الشافعي فقال اصحابنا هو بدل مطلق عند عدم الما وليس
بضروري ويرتفع به الحدث الي وقت وجود الما الا انه يبيح الصلاة مع قيام الحدث وقال الشافعي هو بدل ضروري
مبيح مع قيام الحدث حقيقة فلا يجوز قبل الوقت ولا يصلي اكثر من فريضة عنده وعندنا يجوز وفي اثاره ظاهر في بخس كون
التيمم عندنا خلافا له ولهذا يبني الخلاف تارة على انه رافع للحدث عندنا مبيح عنده لا رافع وتارة على انه طهارة ضرورية
عنده مطلقة عندنا واقتصر على الثاني صاحب الهداية ويدفع مبنى الشافعي الاول بان اعتبار الحدث مانعية عن الصلاة
شرعية لا يعقل معنى ان التيمم رافع لارتفاع ذلك المنع به وهو اذا لم يقم على اكثر من ذلك دليل وتغير الما يرفع الحدث انما هو
اعتباره نازلا عن وصفه الاول بواسطه اسقاط الفرض لا بواسطة ازالة وصف حقيقي محسوس ويدفع الثاني بانه طهور
حال عدم الما بقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم وقال في حديث الخصايص في الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا
وطهورا يريد مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان طهارة الارض بالنسبة الي ساير الانبيا ثابتة واذا كان مطهرا فتبقى طهارتها
الي وجود غايتها من وجود الما وناقض الثاني الخلاف فيه بين اصحابنا فعند ابي حنيفة وابي يوسف البدلية بين
الما والتراب وعند محمد بين الفعلين وهما التيمم والوضو ويتفرع عليه جواز اقتدا المتوضي بالمتيمم فاجازاه ومنعه
وسياتي ان شا الله تعالى وقاس الشافعي كما ذكره النووي عدم جوازه قبل الوقت على عدم جواز طهارة المستحاضة قبل الوقت
ولا ينتقض بالدخول ولئن سلم على قول من يقول بنقضها بالدخول فالفرق بينهما ان طهارة المستحاضة قد وجد ما ينافيها
وهو سيلان الدم والتيمم لم يوجد له رافع بعده وهو الحدث او وجود الما فيبقى على ما كان كالمسح على الخفين بل اقوى
لان المسح موقت بمدة قليلة والشارع جوز التيمم ولو الي عشر حجج ما لم يجد الما وقولهم لا ضرورة قبله ممنوع لان المبادرة
التطهر قبل الوقت ليشتغل اول الوقت بالادا وما استدلوا به من اثر ابن عباس قال من السنة ان لا يصلي بالتيمم اكثر من
صلاة واحدة رواه الدارقطني ومن اثر ابن عمر قال يتيمم لكل صلوة وان لم يحدث رواه البيهقي ومن اثر علي
قال يتيمم لكل صلوة فالكل ضعيف لان في سند الاول الحسن بن عمارة تكلموا فيه قال بعضهم متروك ذكره مسلم في مقدمة
كتابه في جملة من تكلم فيه رواه عنه ابو يحيى الحماني وهو متروك وفي سند الثاني عامر ضعفه ابن عيينة واحمد بن حنبل

حنبل وابن سماعه عن نافع نظر وقال ابن خزيمة الرواية فيه عن ابن عمر لا تصح وفي السند الثالث الحجاج بن ارطاة والحارث الاعور
وهما ضعيفان مع ان ظاهرهما متروك فانهم يجوزون اكثر من صلوة واحدة من النوافل مع الفرض تبعا له بشرط ان يتيمم له فلو
تيمم للنفل لا يجوز ان يودي الفرض به عنده وعلى عكسه يجوز ظاهر كلام المشايخ هنا ان الشرط يلزم من عدمه عدم
المشروط فانهم قالوا ان التراب مطهر بشرط عدم الما فاذا وجد الما فقد الشرط وهو طهورية التراب والمذكور في الاصول ان
الشرط لا يلزم من عدمه العدم ولا من وجوده وجود ولا عدم والجواب ان الشرط اذا كان مساويا للمشروط استلزمه وههنا
كذلك فان كل واحد من عدم الما وجواز التيمم مساويا للاخر لا محالة فجاز ان يستلزمه كذا في العناية فان قلت لا نسلم مساواتهما
لجوازه مع وجوده حال مرضه قلت ليس موجودا فيهما حكما لان المراد به القدرة وقوله وخوف فوت صلاة جنازة اي يجوز
التيمم لخوف فوت صلاة الجنازة اطلقه وقيده في الهداية باربعة اشيا حضور الجنازة وكونه صحيحا وكونه في المصر
وكونه ليس بولي وتابعه المصنف على الاخير في الوافي ولا حاجة الي هذه القيود اصلا لان المريض يرخص له التيمم مطلقا
وكذا المسافر وقبل حضورها لا يخاف الفوت اذ الوجوب بالحضور وكذا لا يخاف الفوت الولي مع ان في جوازه له خلافا ففي
الهداية الصحيح انه لا يجوز له التيمم لان للولي حق الاعادة فلا فوات في حقه واختاره المصنف في الكافي وصحح في التجنيس
الامام عدم الجواز ان كانوا ينتظرونه والا جاز وفي ظاهر الرواية جوازه لهما وصححه السرخسي وقال صاحب الذخيرة
لا فرق بين الامام والمقتدي ومن له حق الصلاة لان الانتظار فيها مكروه والمراد بالولي من له حق التقدم حتى لا يجوز التيمم
للسلطان والقاضي والوالي على ما في الهداية لان الوالي اذا كان لا يجوز له التيمم وهو موخر لمن هو مقدم عليه اولى لان
المقدم على الوالي له حق الاعادة لو صلى الوالي فعلى هذا يجوز التيمم للوالي اذا كان من هو مقدم عليه حاضرا اتفاقا
لانه يخاف الفوت اذ ليس له حق الاعادة لو صلى من هو مقدم عليه كما علم في الجنايز وكذا يجوز للولي التيمم اذا اذن لغيره
بالصلاة لانه حينئذ لا حق له في الاعادة فيخاف فوتها ولا يجوز لمن امره الولي كذا في الخلاصة وهذه التفاريع التي ذكرناها
انما هي على مختار صاحب الهداية اما على ظاهر الرواية فيجوز التيمم للكل عند خوف الفوت ولا فرق في جوازه عند
الخوف بين كونه محدثا او جنبا او حائضا او نفسا وصرح به في النهاية وغيرها ولا بد من خوف فوت التكبيرات كلها لو
اشتغل بالطهارة فان كان يرجوا ان يدرك البعض لا يتيمم لانه لا يخاف الفوات لانه لا يمكنه ادا الباقي وحده كذا في البدائع
والقنية وذكر ابن امير حاج انه لم يقف على هذا التفصيل في صلاة الجنازة فلله الحمد والمنة والاصل في هذه المسايل
ان في كل موضع يفوت الادا لا الي خلف يجوز له التيمم وفي كل موضع لا يفوت الادا لا يجوز ثم اعلم بان الصلوات ثلاثة
انواع نوع لا يخشى فواتها وتقضى بعد وقتها اصلا او بدلا كالجمعة والمكتوبات اما الاول فلا يتيمم لها عند وجود
الما واما الثاني فيتيمم لها عند وجوده عندنا ومنعه الشافعي لانه تيمم مع عدم شرطه وقلنا هو مخاطب بالصلاة
عاجز عن الوضو لها بالفرض المسئلة فيجوز التيمم ويدل له تيممه عليه الصلاة والسلام لرد السلام مع وجود الما
على ما اسلفناه خشية الفوت لانه لو رد بعض التراضي لا يكون جوابا له وفيه ما تقدم من الاحتمال وروى ابن عدي
في الكامل بسنده عن ابن عباس عن النبي عليه السلام قال اذا فجاتك الجنازة وانت على غير وضو فتيمم ثم قال هذا
مرفوع غير محفوظ بل هو موقوف على ابن عباس ورواه ابن ابي شيبة عنه ايضا ورواه الطحاوي في شرح الاثار وكذا رواه
النسائي في كتاب الكنى وروى البيهقي من طريق الدارقطني ان ابن عمر اتي الجنازة وهو على غير وضو فتيمم وصلى عليها والحديث
اذا كثرت طرقه وتعاضدت قويت فلا يضر الوقف لان الصحابة كانوا تارة يرفعون وتارة لا يرفعون ولو حضرت جنازة
اخرى بعد فراغه من الصلاة وخاف فوتها ففي المجمع يعيد عند محمد ولا يعيد عند ابي حنيفة وابي يوسف وذكر المصنف
في المصفى ان الخلاف فيما اذا لم يتمكن من التوضي بين الصلاتين اما اذا تمكن ثم فات التمكن يعيد التيمم اتفاقا وفي
الولوالجية وعليه الفتوى وذكر الحلواني ان التيمم في بلادنا لا يجوز للجنابة لان الما حول مصلى الجنازة واما رواية
القدوري فمطلقة كذا في معراج الدراية وفي المستصفى ولا يقال ان النص ورد في الصلاة المطلقة وصلوة الجنازة
ليست في معناها لانا نقول لما جاز ادا اقوى الصلاتين باضعف الطهارتين لان يجوز ادا اضعف الصلاتين باضعف

الطهارتين اولى قوله او عيد ولو بنا اي يجوز التيمم لخوف فوت صلاة عيد ولو كان الخوف بنا لما بينا انها تفوت لا الى
بدل فان كان اماما ففي رواية الحسن لا يتيمم وفي ظاهر الرواية يجزيه لانه يخاف الفوت بزوال الشمس حتى لو لم يخف لا
يجزيه وان كان المقتدي بحيث يدرك بعضها مع الامام لو توضا لا يتيمم كما قدمناه في الجنازة وصورة الخوف في البنا
ان يشرع في صلوة العيد ثم يسبقه حدث اما ما كان او مقتديا فهذه على وجوه فان كان لا يخاف الزوال او يمكنه
ان يدرك شيا منها مع الامام لو توضا فانه لا يتيمم اتفاقا لامكان ادا الباقي بحدث وان كان يخاف زوال الشمس لو اشتغل
بالوضو يباح له التيمم اتفاقا لقصور الفوات بالافساد بدخول الوقت المكروه ولو شرع بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق لانا
لو اوجبنا الوضو يكون واجدا للما في خلال صلاته فتفسد كذا في الهداية والمحيط وقيل لا يجوز البنا بالتيمم عندهما
لوجود الما ويجوز ان يكون ابتداوها بالتيمم والبنا بالوضو كما قلنا في جنب معه ما قدر ما يكفي للوضو فانه يتيمم ويصلي
ولو سبقه حدث فيها فانه يتوضا ويبني وهذا القياس مع الفارق فانه في المقيس عليه لا يلزم بنا القوي على الضعيف
اذ التيمم ههنا اقوى من الوضو لانه يزيل الجنابة والوضو لا يزيلها وفي المقيس يلزم بنا القوي على الضعيف فكان
الظاهر البنا اتفاقا وقد يقال انه غير لازم لان التيمم مثل الوضو بدليل جواز اقتدا المتوضي بالمتيمم ويويده ما ذكره
قاضي خان في فصل المسح على الخفين من فتاواه ان المتيمم اذا سبقه حدث في حال صلوته فانصرف ثم وجد ما يتوضا ويبني
والفرق بينه وبين المتيمم الذي وجد الما في خلال صلاته حيث يستانف ان التيمم ينتقض بصفة الاستناد الى وجود
الحدث عند اصابته الما لانه يصير محدثا بالحدث السابق لان الاصابة ليست بحدث وفي هذه الصلاة لم ينتقض التيمم
عند اصابته الاستناد لانتقاضه بالحدث الطاري وان كان هناك حدث طاري لما قدمناه من ان الاسباب
المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القي توجب احداثا متعاقبة يجزي عنها وضو واحد وسياتي ان شا الله تعالى في باب الحدث
في الصلاة ما يخالف ما ذكره قاضي خان فثبت البنا بالتيمم متفق عليه ولو شرع بالوضو ثم سبقه الحدث ولم يخف زوال
الشمس ولا يرجوا ادراك الامام قبل فراغه فعند ابي حنيفة يتيمم ويبني وقالا يتوضا ولا يتيمم ثم اختلف المشايخ
فمنهم من قال انه اختلاف عصر وزمان فكان في زمنه جبانة الكوفة بعيدة لو انصرف للوضو زالت الشمس لخوف
الفوت قايم وفي زمنهما جبانة بغداد قريبة فافتيا على وفق زمنهما ولهذا كان شمس الايمة الحلواني وشمس الايمة السرخسي يقولان
في ديارنا لا يجوز التيمم للعيد ابتدا ولا بنا لان الما محيط بمصلى العيد فيمكن التوضي والبنا بلا خوف الفوت حتى لو
خيف الفوت يجوز التيمم ومنهم من جعله برهانيا ثم اختلفوا فمنهم من جعله ابتدا فهما نظرا الى ان اللاحق يصلي بعد
فراغ الامام فلا فوت وابو حنيفة نظرا الى ان الخوف باق لانه يوم زحمة فيعتريه عارض يفسد عليه صلاته من رد
سلام او تهنية ومنهم من جعله مبنيا على مسئلة وهي ان من افسد صلاة العيد لا قضا عليه عنده فتفوت لا الى
بدل وعندهما عليه القضا فتفوت الى بدل واليه ذهب ابو بكر الاسكاف لكن قال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر
الطحاوي الاصح انه لا يجب قضا صلوة العيد بالافساد عند الكل وفي شرح منية المصلي لقايل ان يقول بجواز التيمم
في المصر لصلاة الكسوف والسنن الرواتب ما عدا سنة الفجر اذا خاف فوتها لو توضا فانها تفوت لا الى بدل فانها
لا تقضى كما في العيد ولا سيما على القول بان صلاة العيد سنة كما اختاره السرخسي وغيره واما سنة الفجر فان خاف
فوتها مع الفريضة لا يتيمم وان خاف فوتها وحدها فعلى قياس قول محمد لا يتيمم وعلى قياس قولهما يتيمم قال محمد
اذا فاتته باشتغاله بالفريضة مع الجماعة عند خوف فوت الجماعة يقضيها بعد ارتفاع الشمس وعندهما لا يقضيها
اصلا قوله لا فوت جمعة ووقت اي لا يصح التيمم لخوف فوت صلاة الجمعة وصلاة المفروضة وانما يجوز التيمم
لها عند عدم القدرة على الما حقيقة او حكما وفيه خلاف زفر كما قدمناه اما عدم جوازه لخوف فوت الجمعة فانها
تفوت الى خلف وهو الظهر كذا في الهداية واورد ان هذا لا يتاتى الا على مذهب زفر لا على ظاهر المذهب المختار
من ان الجمعة والظهر اصل فلا ودفع بانه مقصور لصورة الخلف لان الجمعة اذا فاتت تصلى الظهر فكان الظهر خلفا
صورة لا معنى وقد جمع بينهما في الكافي فقال لانها تفوت الى ما يقوم مقامها وهو الاصل واما عدم جوازه لخوف

لخوف فوت الوقت فلان الفوات الى خلف وهو القضا فان قيل فضيلة الجمعة والوقت لا الى خلف ولهذا اجاز للمسافر التيمم
وجازت الصلاة للراكب الخايف مع ترك بعض الشروط والاركان لكل هذه الفضيلة الوقت قلنا فضيلة الوقت
والادا وصف للمودي تابع له غير مقصود لذاته بخلاف صلاة الجنازة والعيد فانها اصل فيكون فواتها فوات اصل مقصود
وجوازها للمسافر بالنص لا لخوف الفوت بل لاجل ان تتضاعف عليه الفوايت ويحرج في القضا وكذا صلاة الخوف للخوف
دون خوف الفوت هذا وقد قدمنا عن القنية ان التيمم لخوف فوت الوقت رواية عن مشايخنا وفرع عليها في باب
التيمم انه لو كان في سطح ليلا وفي بيته ما لكنه يخاف في الظلمة ان دخل البيت يتيمم ان خاف فوت الوقت وكذا
يتيمم في كله لخوف البق او مطر او حر شديد ان خاف فوت الوقت وعلى اعتبار العجز لا خوف الوقت فرع محمد رحمه الله
ما لو وعده صاحبه ان يعطيه الانا انه ينتظر وان خرج الوقت لان الظاهر هو الوفا بالعهد فكان قادرا على استعمال
الما ظاهرا وكذا اذا وعد المكتسي العاري ان يعطيه الثوب اذا فرغ من صلاته لم تجز الصلاة عريانا لما قلنا كذا في البدايع
قوله ولم يعد ان صلى به ونسي الما في رحله اي ولم يعد ان صلى بالتيمم ناسيا الما كاينا في رحله وهو مما ينسى عادة وكان
موضوعا بعلمه وهو للبعير كالسرج للدابة ويقول لمنزل الانسان وماواه رحل ايضا وهو المراد بقولهم نسي الما في رحله
كذا في المغرب لكن قد يقال قولهم لو كان الما في موخر الرحل يفيد ان المراد بالرحل الاول وهذا عند ابي حنيفة ومحمد
وقال ابو يوسف تلزمه الاعادة قيد بالنسيان لان في الظن لا يجوز التيمم اجماعا ويعيد الصلاة لان الرحل معدن
الما عادة فيفترض عليه الطلب في العمرانات لان العلم لا يبطل بالظن بخلاف النسيان لانه من اضداد العلم وظنه
بخلاف العادة لا يعتبر وقيد بقوله في رحله لانه لو كان على ظهره فنسيه ثم تيمم يعيد اتفاقا وكذا اذا كان على راسه
او معلقا في عنقه وقيدنا بكونه مما ينسى عادة لانه لو لم يكن كذلك كما اذا نسي الما المعلق في مواخر رحله وهو يسوق
دابته فانه يعيد اتفاقا وكذا اذا كان راكبا والما في مقدم الرحل او بين يديه راكبا بخلاف ما اذا كان سايقا وهو في
المقدم او راكبا وهو في الموخر فانه على الاختلاف وكذا اذا كان قايدا مطلقا وقيدنا بكونه موضوعا بعلمه لانه لو وضعه
غيره ولو عبده او اجيره بغير امره لا يعيد اتفاقا لان المرء لا يخاطب بفعل الغير كذا في النهاية وتبعه عليه جماعة من الشارحين
واليه اشار في فتح القدير وتعقبه في غاية البيان بان دعوى الاجماع سهو ليست بصحيحة ونقل عن فخر الاسلام في شرح
الجامع الصغير انها على الاختلاف والحق ما في البدايع انه لا رواية لهذا نصا وقال بعض المشايخ ان لفظ الرواية في الجامع
الصغير يدل على انه يجوز بالاجماع فانه قال في الرجل يكون في رحله ما فنسي والنسيان يستدعي تقدم العلم ثم مع ذلك جعل
عذرا عندهما فبقي موضع لا علم اصلا ينبغي ان يجعل عذرا عند الكل ولفظ الرواية في كتاب الصلاة يدل على انه على
الاختلاف فانه قال مسافر تيمم ومعه ما في رحله وهو لا يعلم به وهذا يتناول حالة النسيان وغيرها لابي يوسف وجهان
احدهما انه نسي ما لم ينسى عادة لان الما من اعز الاشيا في السفر لكونه سببا لصيانة نفسه عن الهلاك فكان القلب متعلقا به
فالتحق النسيان فيه بالعدم والثاني ان الرحل موضع الما غالبا لحاجة المسافر اليه فكان الطلب واجبا كما في العمران ولهما
انه عجز عن استعمال الما فلا يلزمه الاستعمال وهذا لانه لا قدرة بدون العلم لان القادر على الفعل هو الذي لو اراد
تحصيله يتاتى له ذلك ولا تكليف بدون القدرة ولو فقد قدرته بفقد سائر الالات جاز تيممه فاذا فقد العلم وهو
اقوى الالات اولى وتعقبه في فتح القدير بان هذا لا يفيد بعدما قرر لابي يوسف لثبوت العلم نظرا الى الدليل
اتفاقا كما قال الكل في المسايل الملحق بها وانما المفيد ليس الا منع وجود العلة اي لا نسلم ان الرحل محل الما الذي يمنع
التيمم اعني ما الاستعمال بل الشرب وهو مفقود في غير الشرب انتهى ولو صلى عريانا وفي رحله ثوب طاهر لم يعلم
به ثم علم قال بعضهم تلزمه الاعادة بالاجماع وذكر الكرخي انه على الاختلاف وهو الاصح كذا في البدايع فان كان على الاختلاف
فظاهر وان كان بالاجماع فالفرق على قولهما ان الرحل معد للثوب لا للما الوضو لكن يرد عليه لو صلى مع ثوب نجس ناسيا
الطاهر فانها كمسئلة الصلاة عاريا مع ان الرحل ليس معدا لما الاستعمال بل لما الشرب كما بينا وما وقع في شرح الكنز وغيره
من الفرق بينهما ما لو نسي ما الوضو فتيمم بان فرض الستر وازالة النجاسة فات لا الى خلف بخلاف الوضو لا يبلغ الحاجة

عند التأمل لان فوات الاصل الى خلف لا يجوز الخلف مع فقد شرطه بل اذا فقد شرطه مع فوات الاصل الى خلف لا يجوز الخلف
مع فقد شرطه بل اذا فقد شرطه مع فوات الاصل يصير فاقدا للطهورين فيلزمه حكمه وهو التاخير عندهما والتشبه عندهما
بالمصلين كذا في فتح القدير ولقايل ان يقول قوله لان فوات الاصل الى خلف صحيح واما قوله بل اذا فقد شرطه الى اخره
فليس بظاهر لان جواز الخلف عدم القدرة على الاصل وفقد هذا الشرط بالقدرة على الاصل فكيف يجتمع فقد شرط الخلف
مع فوات الاصل بل يلزم من فقد شرط الخلف وجود الاصل بل يلزم من فقد شرط الخلف وجود الاصل لان شرطه فوات
الاصل فيفقد بوجوده ولا فرق في مسئلة الكتاب بين ان يذكره في الوقت او بعده ولو مر بالما وهو متيمم
لكنه نسي انه متيمم ينتقض تيممه ولو ضرب الفسطاط على راس البير قد غطى راسها ولم يعلم بذلك فتيمم وصلى ثم علم
بالما امر بالاعادة واتفقوا على ان النسيان غير معفو في مسايل منها لو نسي المحدث غسل بعض اعضايه ومنها لو صلى قاعدا
متوهما عجزه عن القيام وكان قادرا ومنها ان الحاكم اذا حكم بالقياس ناسيا النص ومنها لو نسي الرقبة في الكفارة فصام ومنها
لو توضا بما نجس ناسيا ومنها لو فعل منافيا في الصلاة ناسيا ومنها لو فعل محظور الاحرام ناسيا ومنها مسايل كثيرة تعرف في اثنا
الكتاب ان شا الله تعالى قوله ويطلبه غلوة ان ظن قربه والا اي يجب على الما فر طلب الما قدر
غلوة ان ظن قربه وان لم يظن قربه لا يجب عليه وحد القرب ما دون الميل قيد به لان الميل وما فوقه بعيد لا يوجب
الطلب وقيدنا بالمسافر لان طلب الما في العمرانات واجب اتفاقا مطلقا وكذا لو كان يقرب منها وقد اختلفوا في مقدار
الطلب فاختار المصنف هنا قدر غلوة وهي مقدار رمية سهم كما في التبيين او ثلاث ماية ذراع كما في الذخيرة والى
الى اربع ماية واختار في المستصفى انه يطلب مقدار ما يسمع صوت اصحابه ويسمع صوته وهو الموافق لما قال ابو يوسف سالت
ابا حنيفة عن المسافر لا يجد الما ايطلب عن يمين الطريق وعن يساره قال ان طمع فيه فليفعل والا يبعد فيضر باصحابه ان
انتظروه وبنفسه ان انقطع عنهم ويوافقه ما صححه في البدايع فقال والاصح انه يطلبه قدر ما لا يضر بنفسه ورفقته
بالانتظار فكان هو المعتمد وعلى اعتبار الغلوة فالطلب ان ينظر يمينه وشماله وامامه ووراه غلوة كذا في الحقايق
وظاهره انه لا يلزمه المشي بل يكفيه النظر في هذه الجهات وهو في مكانه وهذا اذا كان حواليه لا يستتر عنه فان كان بقربه
جبل صغير ونحوه صعده ونظر حواليه ان لم يخف ضررا على نفسه او ماله الذي معه او المخلف في رحله فان خاف لم
يلزمه الصعود والمشي كذا في التوشيح ولو بعث من يطلب له كفاه عن الطلب بنفسه وكذا لو اخبره من غير ان يرسله كذا في
منية المصلي ولو تيمم من غير طلب وكان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الاعادة عندهما خلافا لابي يوسف
كذا في السراج الوهاج وفي المستصفى وفي ايراد هذه المسئلة عقيب المسئلة المتقدمة لطيفة فان الاختلاف في تلك المسئلة
بنا على اشتراط الطلب وعدمه انتهى وعند الشافعي يجب الطلب مطلقا لقوله تعالى فلم تجدوا ما لان الوجود يقتضي
سابقة الطلب وهي دعوى لا دليل عليها لقوله تعالى فلم تجدوا ما لان الوجود يقتضي سابقة الطلب وهي دعوى لا
دليل عليها لقوله تعالى اذ قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم ولا طلب وقوله تعالى
ووجدك ضالا فهدى وقوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا ولم يطلبوا
خطاياهم وقوله تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وقوله تعالى فوجدا فيها جدارا
يريد ان ينقض ولقوله عليه السلام من وجد لقطة فليعرفها ولا طلب من الواجد ولقوله من وجد زادا وراحلة
ويقال فلان وجد ماله وان لم يطلبه ووجد مرضا في نفسه ولم يطلبه فقد ثبت ان الوجود يتحقق من غير طلب
والله تعالى جعل شرط الجواز عدم الوجود من غير طلب فمن زاد شرط الطلب فقد زاد على النص وهو لا يجوز بخلاف
العمرانات لان العدم وان ثبت حقيقة لم يثبت ظاهرا لان كون الما في العمرانات دليل ظاهر على وجود الما لان قيام
العمارة بالما فكان العدم ثابتا من وجه دون وجه وشرط الجواز العدم المطلق ولا يثبت ذلك الا في العمرانات الا انه
بعد الطلب وبخلاف ما اذا غلب على ظنه قربه لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين في حق وجوب العمل وان لم تعمل في حق
وجوب العمل وان لم تعمل في حق الاعتقاد كما في التحري في القبلة وكما في دفع الزكاة لمن غلب على ظنه فقره وكما اذا غلب

على

اما
على ظنه نجاسة الما او طهارته واذا لم يغلب على ظنه قربه فلا يجب بل يستحب اذا كان على طمع من وجود الما كذا في البدايع
وظاهره انه اذا لم يطمع لا يستحب له الطلب وعلله في المبسوط بانه لا فايدة فيه اذا لم يكن على رجا منه وبما تقرر
علم ان المراد بالظن غالبه والفرق بينهما على ما حققه الملا ميني في اصوله ان احد الطرفين اذا قوي وترجح على الاخر ولم ياخذ
القلب ما ترجح ولم يطرح الاخر فهو الظن واذا عقد القلب على احدهما وترك الاخر فهو اكبر الظن وغالب الراي انتهى وغلبة
الظن هنا اما بان وجد امارة ظاهرة او اخبره مخبر كذا اطلقه في التوشيح وقيده في البدايع بالعدل قوله ويطلبه
من رفيقه فان منعه تيمم اي يطلب الما من رفيقه اطلقه هنا وفصل في الوافي فقال مع رفيقه ما فظن انه ان ساله
ان اعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده انه لا يعطيه يتيمم وان شك في الاعطا ويتيمم يصلي فساله فاعطاه يعيده
وعلل له في الكافي بانه ظهر بانه كان قادرا وان منعه قبل شروعه واعطاه بعد فراغه لانه لم يتبين ان القدرة كانت
ثابتة انتهى اعلم ان ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلاثة وجوب السوال من الرفيق كما يفيده ما في المبسوط قال واذا
كان مع رفيقه ما فعليه ان يساله الا على قول الحسن بن زياد فانه كان يقول السوال ذل وفيه بعض الحرج وما شرع
التيمم الا لدفع الحرج ولكنا نقول ما الطهارة مبذول عادة بين الناس وليس في سوال ما يحتاج اليه مذلة فقد سال
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض حوايجه من غيره انتهى فاندفع بهذا ما وقع في الهداية وشرح الاقطع من الخلاف
بين ابي حنيفة وصاحبيه فعنده لا يلزمه الطلب وعندهما يلزمه واندفع به ما في غاية البيان مائلا الى قول الحسن
وفي الذخيرة نقلا عن الجصاص انه لا خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فمراده فيما اذا غلب على ظنه منعه اياه ومرادهما
عند غلبة الظن بعدم المنع وفي المجتبى الغالب عدم المظنة بالما حتى لو كان في موضع يجري المظنة فيه لا يجب الطلب
منه انتهى ولو كان مع رفيقه دلو يجب ان يساله ولو ساله فقال انتظر حتى استقي فالمستحب عند ابي حنيفة ان ينتظر قدر ما
لا يفوت الوقت فان خاف ذلك يتيمم وعندهما ينتظر وان خاف فوت الوقت ووجه قولهما انه لو وعد اذا وجد صار قادرا
باعتباره لان الظاهر انه يفي به وعلى هذا الخلاف العاري اذا وعده رفيقه الثوب كذا في معراج الدراية وفي فتح القدير
والتوشيح ولو كان معه رفيقه دلو وليس معه له ان يتيمم قبل ان يساله عنه وفي المجتبى راى في صلاته ما في يد غيره ثم
ذهب منه قبل الفراغ فساله فقال لو سالتني لاعطيتك فلا اعادة عليه وان كانت العدة قبل الشروع يعيد لوقوع الشك
في صحة الشروع والاصح انه لا يعيد لان العدة بعد الذهاب لا تدل على الاعطا قبله انتهى وقد قدمنا الفروع المتعلقة
بها عن الزيادات وفي التوشيح واجمعوا انه اذا قال اعت مالي لتحج به فانه لا يجب عليه الحج واجمعوا ان في الما اذا وعد صاحبه ان
يعطيه لا يتيمم وينتظر وان خرج الوقت والفرق بينهما ان القدرة في الاول لا تكون الا بالملك وفي الثاني بالاباحة وفي
المحيط ولو قرب من الما وهو لا يعلم به ولم يكن بحضرته من يساله عنه اجزاه التيمم لان الجهل بقربه كبعده عنه ولو كان بحضرته من يساله
فلم يساله حتى تيمم وصلى ثم ساله فاخبره بما قريب لم تجز صلوته لانه قادر على استعماله بالسوال كمن نزل بالعمران ولم يطلب
الما لم يجز تيممه وان ساله في الابتدا فلم يخبره ثم اخبره بما قريب جازت صلاته لانه فعل ما عليه انتهى قوله وان لم يعطه الا بثمن
مثله لا يتيمم ولا يتمم هذه المسئلة على ثلاثة اوجه اما ان اعطاه بمثل قيمته في اقرب موضع من المواضع الذي يعز فيه الما او بالغبن
اليسير او بالغبن الفاحش ففي الوجه الاول والثاني لا يجوز به التيمم لتحقق القدرة فان القدرة على البدل قدرة على الما كالقدرة
على ثمن الرقبة في الكفارة تمنع الصوم وفي الوجه الثالث يجوز له التيمم لوجود الضرر فان حرمة مال المسلم كحرمة نفسه والضرر
في النفس مسقط فكذا في المال كذا في العناية ونظيره الثوب النجس اذا لم يكن عنده ما فانه يصلي فيه ولا يلزمه قطع الثوب من موضع
النجاسة والمراد بالثمن الفاضل عن حوايجه على ما قدمناه واختلفوا في تفسير الغبن الفاحش ففي النوادر هو ضعف القيمة
في ذلك المكان وفي رواية الحسن اذا قدر ان يشتري ما يساوي درهما بدرهم ونصف لا يتيمم وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين
وقيل ما لا يتغابن في مثله لان الضرر مسقط واقتصر في البدايع والنهاية على ما في النوادر فكان هو الاولى وقد قدمنا انه
اذا كان له مال غايب وامكنه الشرا بثمن موجل وجب عليه الشرا بخلاف ما اذا وجد من يقرضه فانه لا يجب عليه لان الاجل
لازم ولا مطالبة قبل حلوله بخلاف القرض قيد بالما لان العاري اذا قدر على شرا الثوب قوله ولو اكثره مجروحا يتيمم

وبعكسه يغسل اي لو كان اكثر اعضا الوضوء منه مجروحا في الحدث الاصغر والاكثر جميع بدنه في الحدث الاكبر يتيمم واذا كان الصحيح اكثر من المجروح يغسل لان للاكثر حكم الكل ويمسح على الجراحة ان لم يضره والا فعلى الخرقة وقد اختلف في حد الكثرة منهم من اعتبر من حيث عدد الاعضا ومنهم من اعتبر الكثرة في نفس كل عضو فلو كان براسه ووجهه ويديه جراحة والرجل لا جراحة بها يتيمم سوا كان الاكثر من اعضا الجراحة جريحا او صحيحا والاخرون قالوا ان كان الاكثر من كل عضو من اعضا الوضو المذكورة جريحا فهو الكثير الذي يجوز معه التيمم والا فلا كذا في فتح القدير من غير ترجيح وفي الحقايق المختار اعتبار الكثرة من حيث عدد الاعضا ولا يخفى ان الخلاف انما هو في الوضو واما في الغسل فالظاهر ان يكون المراد ان يكون اكثر البدن صحيحا او جريحا الاكثرية من حيث المساحة فلو استويا لا رواية فيه واختلف المشايخ منهم من قال يتيمم ولا يستعمل الما اصلا وقيل يغسل الصحيح ويمسح على الباقي واختار القول الاول في الاختيار وقال انه حسن وفي الخلاصة انه الاصح وفي فتح القدير تبعا للزيلعي انه الاشبه بالفقه وهو المذكور في النوادر واختاره في المحيط الثاني وقال وهو الاصح وفي فتاوي قاضي خان وهو الصحيح ولا يخفى انه احوط فكان اولى وفي القنية والمبتغي بالغين المعجمة ببدنه قروح يضره الما دون سائر جسده يتيمم انه لم يجد من يغسل وجهه وقيل يتيمم مطلقا انتهى فهذا يفيد ان قولهم اذا كان الاكثر صحيحا يغسل الصحيح محمول على ما اذا لم يكن باليدين جراحة كما لا يخفى قوله ولا يجمع بينهما اي لا يجمع بين التيمم والغسل لما فيه من الجمع بين البدل والمبدل ولا نظير له في الشرع فيكون الحكم للاكثر بخلاف الجمع بين التيمم وسؤر الحمار لان الفرض يتادى باحدهما لا بهما فجمعنا بينهما لمكان الشك وكما لا يجمع بين التيمم والغسل لا يجمع بين الحيض والاستحاضة ولا بين الاستحاضة والنفاس ولا بين الحيض والحبل ولا بين الزكوة والعشر والخراج ولا بين الفطرة والزكاة ولا بين الفدية والصوم ولا بين القطع والضمان ولا بين الجلد والنفي ولا بين القصاص والكفارة ولا بين الحد والمهر ولا بين المتعة والمهر وغيرها من المسايل الاتية في مواضعها ان شا الله تعالى وما وقع في خزانة الفقه لابي الليث ان عشرا لا يجتمع مع عشر فليس للحصر كما لا يخفى فروع رجل يتيمم للجنابة وصلى ثم احدث ومعه من الما قدر ما يتوضا به فانه يتوضا به لصلاة اخرى فان توضا به ولبس خفيه ثم مر بالما ولم يغتسل فان يتيمم ثم حضرت الصلاة الاخرى وقد سبقه الحدث فانه يتوضا به وينزع خفيه وان لم يكن مر بما قبل ذلك مسح على خفيه وفاقد الطهورين في المصر ان حبس في مكان نجس ولم يجد مكانا طاهرا ولا ما طاهرا ولا ترابا طاهرا لا يصلي حتى يجد احدهما وقال ابو يوسف يصلي بالايما تشبها بالمصلين قال بعضهم انما يصلي بالايما على قوله اذا لم يكن الموضع يابسا اما اذا كان يابسا يصلي بركوع وسجود وتحديد في بعض الروايات مع ابي حنيفة واجمعوا ان الماشي لا يصلي وهو يمشي والسابح لا يصلي وهو يسبح ولا السايف وهو يضرب بالسيف وان خاف فوت الوقت وهذا لم يمكنه ان ينقر الارض او الحايط بشي فان امكنه استخرج التراب الطاهر ويصلي بالاجماع كذا في الخلاصة وجعل في المبسوط المسايل المجمع عليها مختلفا فيها اذا احدث الامام في صلاة الجنازة قال ابن الفضل انا استخلف متوضيا ثم تيمم وصلى خلفه اجزاه في قولهم جميعا وان يتيمم هذا الذي احدث وام اوائتم جازت صلاة الكل في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعلى قول محمد وزفر صلاة المتوضين فاسدة وصلاة المتيممين جائزة وهذه المسئلة دليل على ان صلاة الجنازة يجوز البنا والاستخلاف ويصح فيها اقتدا المتوضي بالمتيمم كما في غيرها من الصلاة كذا في فتاوي قاضي خان من التيمم وفي الخلاصة من كتاب الصلاة في صحة الاقتدا واما اقتدا المتوضي بالمتيمم في صلاة الجنازة فجايز بلا خلاف انتهى وذكر الحلابي في كتاب الصلاة ان من به وجع في راسه لا يستطيع معه مسحه يسقط فرض المسح في حقه انتهى وهذه مسئلة مهمة احببت ذكرها لغرابتها وعدم وجودها في غالب الكتب وقد افتى بها الشيخ سراج الدين قاري الهداية استاذ المحقق كمال الدين بن الهمام وبه اندفع ما كان قد يتوهم قبل الوقوف على هذا النقل انه يتيمم للعجز عن استعمال الما وليس بعيدا لنقل الا الرجوع اليه ولعل الوجه فيه ان محل عادة ما لذلك العضو حكما فيسقط وظيفته كما في المعدوم حقيقة بخلاف ما اذا كان ببعض الاعضا المغسولة جراحة فانه يغسل الصحيح ويمسح على الجرح لان المسح عليه كالغسل لما تحته ولان التيمم مسح فلا يكون بدلا عن مسح وانما هو بدل عن غسل والراس ممسوح ولهذا لم يكن التيمم في الراس وسياتي في اخر باب المسح على الخفين لهذا زيادة تحقيق ان شا الله تعالى وفي القنية مسافر انتهيا الى ما فزعم احدهما نجاسته فتيمم وزعم الاخر طهارته فتوضا ثم جاز اقتدا المتوضي بالمتيمم مطلق وانما من سبقه الحدث في صلاته فذهب قبل الاستخلاف واتم كل منهما صلاة نفسه ولم يقيده بصاحبه جاز لانه يعتقد ان صاحبه محدث اتفق ابو يوسف ومحمد عليه وهو حسن انتهى

باب المسح على الخفين

ذكره بعد التيمم لان كلا منهما طهارة مسح وقدمه لثبوته بالكتاب وهذا ثابت بالسنة على الصحيح كما سياتي والمسح لغة امرار اليد على الشي واصطلاحا عبارة عن رخصة مقدرة جعلت للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثا بلياليها والخف في الشرع اسم للمتخذ من الجلد الساتر للكعبين فصاعدا وما الحق به وسمي الخف خفا من الخفة لان الحكم خف به من الغسل الى المسح ثم يحتاج ههنا الى معرفة ستة اشيا احدها معرفة اصل المسح والثاني معرفة مدته والثالث معرفة الخف الذي يجوز عليه المسح والرابع معرفة ما ينقضه والخامس معرفة حكمه اذا انتقض والسادس معرفة صورته وقد ذكرها المصنف فبدا بالاول فقال صح اي جاز المسح على الخفين والصحة في العبادات على ما في التوضيح كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير مقصود في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وكان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه انتهى واختلف مشايخنا هل جوازه ثابت بالكتاب او السنة فقيل بالكتاب على قراءة الجر فانها لما عارضت قراءة النصب حملت على ما اذا لم يكن متخففا واختاره في غاية البيان وقال الجمهور لم يثبت لم يثبت بالكتاب وهو الصحيح بدليل قوله الى الكعبين لان المسح غير مقدر بهذا بالاجماع والصحيح ان جوازه ثبت بالسنة كذا ذكره المصنف في المستصفى واختاره صاحب المجمع معللا بان الماسح على الخف ليس ماسحا على الرجل حقيقة ولا حكما لان الخف اعتبر مانعا سراية الحدث الى القدم فهي طاهرة وما حل بالخف ازيل بالمسح فهو على الخف حقيقة وحكما وقراءة الجر عطفا على المغسول والجر للمجاورة وقد جاءت السنة بجوازه قولا وفعلا وقال ابو حنيفة ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وعنه اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وقال احمد ليس في قلبي شي من المسح فيه اربعون حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رفعوا وما وقفوا وعن الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرون المسح على الخفين ومن لم ير المسح عليها جائزا من الصحابة فقد صح رجوعهم كابن عباس وابي هريرة وعايشة وقال شيخ الاسلام الدليل على ان منكر المسح ضال مبتدع ما روي ان ابا حنيفة سئل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال ان تفضل الشيخين وتحب الختنين وترى المسح على الخفين وانما لم يجعله واجبا لان العبد مخير بين فعله وتركه كذا قالوا وينبغي ان يكون المسح واجبا في مواضع منها اذا كان معه ما لو غسل به رجليه لا يكفي وضوءه ولو مسح على الخفين يكفيه فانه يتعين عليه المسح ومنها اذا خاف فوت الوقوف بعرفة لو غسل رجليه ولم ار من صرح بهذا من ائمتنا لكني رايته في كتب الشافعية وقواعدنا لا تاباه كما لا يخفى ولم يجعله مستحبا لان من اعتقد جوازه ولم يفعله كان افضل لاتيانه بالغسل وهو اشق على البدن قال في التوشيح وهذا مذهبنا وبه قال الشافعي ومالك ورواه ابن المنذر عن عمر بن الخطاب والبيهقي عن ابي ايوب الانصاري ايضا وقال الشعبي والحكم وحماد والامام ابو الحسن الرستغفني من اصحابنا ان المسح افضل وهو اصح الروايتين عن احمد اما لنفي التهمة عن نفسه لان الروافض والخوارج لا يرونه واما للعمل بقراءة الجر والنصب وعن احمد انهما سوا وهو اختيار ابن المنذر واحتج من فضل المسح بقوله عليه السلام في حديث المغيرة بهذا امرني ربي رواه ابو داود والامر اذا لم يكن للوجوب كان للندب ولنا حديث علي قال رخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث ذكره ابن خزيمة في صحيحه وكذا في حديث صفوان ذكر الرخصة والاخذ بالعزيمة اولى فان قيل فهذه رخصة اسقاط لما عرف في اصول الفقه فينبغي ان يكون مشروعا ولا يثاب على اتيان العزيمة ههنا اذ لا تبقى العزيمة مشروعة اذا كانت الرخصة للاسقاط كما في قصر الصلاة قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا ايضا والثواب باعتبار النزع والغسل واذا نزع صارت مشروعة وسقط سبب الرخصة في حقه ايضا فكان هذا نظير من ترك السفر سقط عنه سبب رخصة سقوط القصر وليس لاحد ان يقول ان تارك السفر اثم انتهى وهكذا اجاب السغناقي وشراح الهداية واكثر الاصوليين ومبنى السوال على انه رخصة اسقاط ومنعه الشارح الزيلعي رحمه الله وخطاهم في تسليم به

في الاصول لان المنصوص عليه في عامة الكتب انه لو خاض ما بخفه فابتل اكثر قدميه بطل المسح وكذا لو تكلف غسلهما من غير نزع اجزاه عن
الغسل حتى لا يبطل بمضي المدة فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف انتهى ودفعه المحقق العلامة في فتح القدير بان مبنى هذه التخطية
على صحة هذا الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية لكن في صحته نظر فان كلمتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا مانعا
سراية الحدث الى القدم فيبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح وبنوا عليه منع المسح للمتيمم والمعذور بعد الوقت وغير ذلك من الخلافيات وهذا يقتضي ان غسل الرجل في الخف وعدمه سوا اذا لم يبتل معه ظاهر الخف
في انه لم يزل به الحدث لانه في غير محله فلا تجوز الصلاة به لانه صلى مع حدث واجب الرفع اذ لو لم يجب والحال انه لا يجب غسل
الرجل جازت الصلاة بلا غسل ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه وغسل محلا غير واجب الغسل كالفخذ ووزانه في الظهيرية
بلا فرق ولو ادخل يده تحت الجرموقين فمسح على الخفين ذكر فيها انه لم يجز وليس الا لانه في غير محل الحدث والاوجه في ذلك
الفرع كون الاجزا اذا خاض النهر لابتلال الخف ثم اذا انقضت المدة انما لا يتقيد بها لحصول الغسل بالخوض والنزع انما وجب
للغسل وقد حصل انتهى وظاهره تسليم التخطية لو صح الفرع وقد رد بعض المحققين التخطية على صحة الفرع ايضا بان هذا
سهو وقع من الزيلعي لان مرادهم بالمشروعية الجواز في نظر الشارع بحيث يترتب عليه الثواب لا ان يترتب عليه حكم من
الاحكام الشرعية يدل عليه تنظيرهم بقصر الصلاة فانه اتى بالعزيمة بان صلى اربعا وقصد على الركعتين يأثم مع ان فرضه
يتم وتحقيق جوابه ان المترخص ما دام مترخصا لا يجوز له العمل بالعزيمة فاذا زال الترخص جاز له ذلك فان المسافر ما دام
مسافرا لا يجوز له الاتمام حتى اذا افتتحها بنية الاربع يجب قطعها والافتتاح بالركعتين لما سياتي في صلوة المسافر فاذا انتهيا
بنيته تنتين ونوى الاقامة اثنا الصلاة تحولت الى الاربع فالمتخفف ما دام متخففا لا يجوز له الغسل حتى اذا تكلف وغسل رجليه
من غير نزع اثم وان اجزاه عن الغسل واذا نزع الخف وزال الترخص صار الغسل مشروعا يثاب عليه والعجب ان هذا مع
وضوحه لم يدر به في كتب الاصول كيف خفي على فحل من العلما الفحول انتهى واعلم ان العزيمة ما كان حكما اصليا غير مبني على
اعذار العباد والرخصة ما بني على اعذار العباد وهو الاصح في تعريفها عند الاصوليين كما عرف فيه واعلم ان في تتمة الفتاوى
الصغرى وفي فتاوى الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل انه اذا ابتل قدمه لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح ويوافقه ما في شرح الزاهدي في
سياق نقله عن البحر المحيط وعن ابي بكر العياضي لا ينتقض وان بلغ الما الركبة انتهى فقد علمت صحة ما بحثه المحقق في الفتح
القدير غير انه اقر القايل بانه اذا انقضت المدة ولم يكن محدثا لا يجب عليه غسل رجليه على هذا القول وتعقبه تلميذه العلامة
ابن امير حاج بانه يجب عليه غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما او انقضت المدة وهو غير محدث لان عند النزع او انقضاء المدة
يعمل ذلك الحدث السابق عمله من السراية الى الرجلين وحينئذ فيحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ لاجماع على ان المزيل لا يظهر
عمله في حدث طار بعده فليتامل انتهى قوله ولو امراة اي ولو كان الماسح امراة لاطلاق النصوص وقد قدمنا ان الخطاب
الوارد في احدهما يكون واردا في حق الاخر ما لم ينص على التخصيص واشار به الى انه يجوز للحاجة ولغيرها سفرا وحضرا قوله لا لجنب
اي لا يجوز المسح على الخفين لمن وجب عليه الغسل والمحققون على ان الموضع موضع النفي فلا حاجة الى التصوير وحاصله انه اذا
اجنب وقد لبس على وضوء وجب نزع خفيه وغسل رجليه وذكر شمس الائمة ان الجنابة الزمته غسل جميع البدن ومع الخف لا يتاتى
ذلك وفي الكفاية صورته توضا ولبس جوربين مجلدين ثم اجنب ليس له ان يشدهما ويغسل سائر جسده مضطجعا ويمسح عليه
انتهى وبهذا اندفع ما في النهاية من انه لا يتاتى الاغتسال مع وجود الخف ملبوسا وقيل صورته مسافر اجنب ولا ما عنده
فتيمم ولبس ثم احدث ووجد ما يكفي وضوءه لا يجوز له المسح لان الجنابة سرت الى القدمين والتيمم ليس بطهارة كاملة فلا يجوز
المسح اذا لبسهما على طهارته فينزعهما ويغسلهما فاذا فعل ولبس ثم احدث وعنده ما يكفي للوضوء توضا ومسح لان هذا الحدث
يمنعه الخف السراية لوجوده بعد اللبس على طهارة كاملة فلو مر بعد ذلك بما كثير عاد جنبا ما لم يغتسل حتى يفقد تيمم له فاذا
احدث بعد ذلك وعنده ما للوضوء فقط توضا ومسح وعلى هذا تجري المسايل وقد ذكر في شرح الهداية ان هذا تكلف غير
محتاج اليه وفي فتح القدير انه يفيد انه يشترط لجواز المسح كون اللبس على طهارة الما لا طهارة التيمم معللا بان طهارة التيمم

ذكر تفصيل الحال في محيط الامام برهان الدين حيث
قال واذا مسح الخف ثم دخل الما الخف واصاب
من رجله قدر ثلثة اصابع واكثر لا يبطل مسحه
ولو ابتل جميع القدم وبلغ الما الكعب يبطل المسح
روى ذلك عن ابي حنيفة ويجب غسل الرجل الاخرى
ذكره في صدر الفتاوى ومن الصعدي انه قال
اذا اصاب الما اكثر احدى رجليه ينتقض مسحه
ويكون بمنزلة الغسل وقال بعض المشايخ ال
قوله وبعض مشايخنا قالوا لا ينتقض
المسح على كل حال لان استتار القدم
يمنع سراية الحدث الى القدم فلا يقع
هذا غسلا معتبرا فلا يوجب انتقاض
المسح انتهى

التيمم ليست بطهارة كاملة فان اريد بعدم كمالها عدم الرفع عن الرجلين فهو ممنوع وان اريد عدم اصابة الرجلين في
الوظيفة حسا فيمنع تاثيره في نفي الكمال المعتبر في الطهارة التي يعقبها اللبس ويمكن ان يوجه الحكم المذكور بان المسح على خلاف
القياس وانما ورد من فعله صلى الله عليه وسلم على طهارة الما ولم يرد من قوله ما يوسع مورده فيلزم فيها لما قصر على
مورد الشرع وحديث صفوان صريح في منعه للجنابة انتهى وهو ما رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابن خزيمة
بسند صحيح عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامرنا اذا كان سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة
ايام ولياليها الا عن جنابة ولكن عن بول وغايط ونوم وروى الا من جنابة في كتب الحديث المشهورة وروي بحرف النفي
وكلاهما صحيح ولكن المشهور رواية الا الاستثنائية ووقع في كتب الفقه ولكن عن بول او غايط او نوم بأو والمشهور في
كتب الحديث بالواو وكذا ذكر النووي وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبى سالت استاذي نجم الايمة البخاري عن صورته فقال
توضا ولبس خفيه ثم اجنب ليس له ان يشد خفيه فوق الكعبين ثم يغتسل ويمسح وما ذكروا من الصور ليس بصحيح لان الجنابة لا تعود
على الاصح انتهى ولم يتعقبه ولا يخفى ضعفه فانهم صرحوا بان التيمم ينتقض برؤية الما فان كان جنبا وتيمم عادت الجنابة برؤية
الما وان كان محدثا عاد الحدث والذي يدل على ان الصورة المتقدمة تكلف انها لا تناسب وضع المسالة اذ وضعها
عدم جواز المسح للجنب في الغسل ولما ذكرنا هو عدم جوازه في الوضوء فلتنبه لذلك وفي شرح منية المصلي قوله من كل حدث
موجب للوضوء احتراز من الجنابة وما في معناها مما يوجب الغسل كالحيض على اصل ابي يوسف في حق المراة اذا كانت مسافرة
لان اقل الحيض عنده يومان والليلتان والاكثر اليوم الثالث والنفاس فانه لا ينوب المسح على الخفين هذه الاحداث عن غسل
الرجلين لعدم جعل الخف مانعا من سرايتها الى الرجل شرعا كما صرح به في الجنابة حديث صفوان المتقدم وبقياس الحيض والنفاس
في ذلك عليها ان لم يكن فيهما اجماع انتهى وانما جعل الحيض مبنيا على اصل ابي يوسف لظهور انه لا يتاتى على اصلهما فانها
اذا توضات ولبست الخفين ثم احدثت وتوضات ومسحت ثم حاضت كان ابتدا المدة من وقت الحدث فاذا انقطع الدم لثلاثة
ايام انتقض المسح قبله ولا يتصور ان يمنع المسح لاجل غسل الحيض لانه ممتنع لانتقاضه بمضي المدة وان لبستهما في الحيض فغسل
الرجلين واجب لفوات شرط المسح وهو لبس الخفين على طهارة والمقصود تصوير المسالة بحيث لا يكون مانع من مسح الخفين
سوى وجوب الاغتسال وصورة عدم مسح النفسا انها لبست على طهارة ثم نفست وانقطع قبل ثلاثة وهي مسافرة وقبل يوم
وليلة وهي مقيمة قوله ان لبسهما على وضوء تام وقت الحدث يعني المسح جايز بشرط ان يكون اللبس على طهارة كاملة وقت الحدث
وذكر التمام لدفع توهم النقصان الذاتي له كما اذا بقي لمعة لم يصبها الما لا للاحتراز عن طهارة اصحاب الاعذار بالنسبة لما
بعد الوقت اذا توضاوا ولبسوا مع وجود الحدث الذي ابتلوا به كما مشى عليه غير واحد من المشايخ وعن طهارة التيمم
وبنبيذ التمر على القول بتعين الوضوء به عند وجوده وفقد الما المطلق الطهور فانه في الحقيقة لا نقص في شي من هذه الطهارات
بل هي مما بقي شرطها كالتي بالما المطلق الطهور في حق الاصحا وتحرير المسح لاصحاب الاعذار انه اذا كان العذر غير موجود وقت
الوضوء واللبس فانه يمسح كالاصحا حتى اذا كان مقيما فيوما وليلة من وقت الحدث العارض له على الطهارة المذكورة بعد
اللبس وان كان مسافرا فثلاثة ايام ولياليها من وقت الحدث المذكور لان الحدث المذكور صادف لبسهما على طهارة كاملة مطلقا
فجاز له المسح في الوقت وبعده الى تمام المدة بخلاف ما اذا لبس بطهارة العذر بان وجد العذر مقارنا للوضوء او اللبس او
لكليهما او فيما بينهما واستمر على ذلك حتى لبس فانه حينئذ انما يمسح في الوقت كلما توضا لحدث غير ما ابتلي به ولا يمسح خارج
الوقت بناء على ذلك اللبس لان الحدث في هذه الصورة صادف بالنسبة الى وقت لبسهما على طهارة كاملة بدليل ان الشارع
الحق ذلك الحدث الذي ابتلي به بالعدم فيه حتى جوز له اداء الصلاة معه فيه وصادف بالنسبة الى خارج الوقت لبسا
على غير طهارة بدليل ان الشارع لم يجوز له اداء الصلاة فيه وان لم يوجد منه حدث اخر فان هذه اية عمل الحدث السابق
عمله اذ خروج الوقت ليس بحدث حقيقة بالاجماع فبان بان اللبس في حقه حصل لا على طهارة فلا جرم ان جاز له المسح
في الوقت لا خارجه فحاصله انه لا يمسح بعد خروج الوقت في ثلاثة احوال ويمسح في حالة واحدة واما في الوقت فيمسح مطلقا
كذا في النهاية وغيرها وشمل كلام المصنف صورا منها ان يبدا بغسل رجليه ثم يلبسهما ثم يكمل الوضوء ومنها ان يتوضا

الا رجليه ثم يغسل واحدة ويلبس خفها ثم يغسل الاخرى ويلبسه ومنها ان يبتدا بلبس الخفين ثم يتوضا الا رجليه ثم يخوض في الماء فتبتل رجلاه مع الكعبين او عكسه بان ابتل رجلاه ثم توضا وفي جميع هذه الصور يجوز له المسح اذا احدث لتمام الطهارة وقت الحدث وان لم يوجد وقت اللبس فظهر بهذا ان قوله وقت الحدث قيد لا بد منه وبه يندفع ما ذكره في التبيين من انه زيادة بلا فايدة لان قوله ان لبسهما على وضوء تام يغني عنه لان اللبس يطلق على ابتدا اللبس وعلى الدوام عليه ولهذا يحنث بالدوام عليه في يمينه لا البس هذا الثوب وهو لابسه فيكون معناه ان وجد لبسهما على وضوء تام سوا كان ذلك اللبس ابتدا او بالدوام عليه فلا حاجة الى تلك الزيادة انتهى ووجه دفعه ان الفعل دال على الحدوث ولا دلالة على الدوام والاستمرار فال المحقق التفتازاني في اول المطول الاسم يدل على الدوام والاستمرار والفعل انما يدل على الحقيقة دون الاستغراق انتهى فالمعنى ان الشرط حدوث اللبس على طهر في الجملة عند اللبس بشرط ان تتم تلك الطهارة عند الحدث ولو لم يقيد التمام بوقت الحدث لتبادر تقييده بوقت اللبس وحصول الطهر التام قبله كما هو مقتضى لفظة على وبعد ما قيد بوقت الحدث لم يبق احتمال تقييده بوقت اللبس وكون الفعل اطلق على الدوام في مسيلة اليمين انما هو بطريق المجاز والكلام في تبادر المعنى الحقيقي فلولا التقييد بوقت الحدث لتبادر الفهم الى المعنى الحقيقي فان قيل المفهوم من الكتاب عدم الجواز عند كون اللبس على طهر تام وقت اللبس مع انه ليس كذلك قلنا التمام وقت الحدث اعم من التمام فيه فقط او التام فيه وقبله ايضا والتام وقت اللبس يكون تاما وقت الحدث وقال الشافعي لا بد من لبسهما على وضوء تام اتباعا لما في الصحيحين عن المغيرة كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما واهويت بمعنى قصدت ولما اخرجه ابن حبان وابن خزيمة في صحيحيهما من حديث ابي بكرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما ونص الشافعي على اسناده صحيح والبخاري على انه حديث حسن والجواب ان معنى ادخلتهما ادخلت كل واحدة الخف وهي طاهرة لا انهما اقترنا في الطهارة والادخال لان ذلك غير متصور عادة وهذا كما يقال دخلنا البلد ونحن ركبان يشترط ان يكون كل واحد راكبا عند دخوله ولا يشترط ان يكون جميعهم ركبانا عند دخول كل واحد منهم ولا اقترانهم في الدخول كذا اجاب في التبيين وغيره لكن لا يصدق على الصورة الاخيرة التي ذكرناها وهو ما اذا بدا بلبسهما ثم توضا الى اخره نظرا الى ابتدا اللبس لا الى ما بعد الوضو الكامل المستمل على غسلهما بعد ذلك لكن اهل المذهب ليسوا بمعتدين بهذا اللبس في هذه الصورة بل انما هم معتدون باستمراره لها بعد الوضو الكامل فيتنزل الاستمرار اللبس من وقته الى حين الحدث بعده منزلة ابتدا لبس جديد وجد الحدث بعده على طهارة كاملة لغلبته ان المقصود وقوع المسح على خف يكون ملبوسا عند اول حدث يحدث بعد اللبس على طهارة كاملة وهذا المقصود موجود في هذه الصورة كما في الصور الاخرى الا ترى انه في الوجه الذي فعل فيه الوضو بتمامه مرتبا لو نزع رجليه من خفيه ثم اعادهما اليهما من غير اعادة لغسلهما انه يمسح على الخفين اذا احدث بعد ذلك قبل مضي المدة بالاجماع وهذا ظاهر في انه لا اثر لعدم الاكمال قبل ابتدا اللبس قبل الحدث على ان كلا من الحديثين المذكورين ليس يتعرض لعدم الجواز في هذه الصورة اللهم الا ان كان حديث ابي بكرة بطريق مفهوم المخالفة وهو طريق غير صحيح عند اهل المذهب على ما عرف في علم الاصول مع ان كلامهما وما ضاهاهما يجوز ان يكون خرج مخرج البيان لما هو الاكمل في ذلك والاحسن واهل المذهب قايلون بان هذا الذي عليه مخالفوهم محلا للجواز نظرا الى هذه الاحاديث هو الوجه الاكمل واعلم ان في قوله وقت الحدث توسعا والمراد قبيل الحدث اي متصلا به لان وقت الحدث لا يجامع الطهارة فكيف يكون ظرفا لها وانما اراد المبالغة في اتصال الوضوء التام بالحدث حتى كانهما في وقت واحد كذا ذكره مسكين في شرحه وقد افصح المصنف عن مراده في الكافي فقال شرطه ان يكون الحدث بعد اللبس طاريا على وضوء تام وقد ذكر في التوشيح انه لو توضا للفجر ينزع خفيه ويعيد الصلوات لانه تبين ان اللبس لم يكن على طهارة تامة وان تبين انه لم يمسح في الظهر فعليه اعادة الظهر خاصة لتبينه انه كان على طهارة في العصر تامة فتكون طهارته للعصر تامة ولا ترتيب عليه للنسيان وذكر في السراج الوهاج معزيا الى الفتاوي رجل ليست له الا رجل واحدة يجوز له المسح على الخف وفي البدايع لو توضا ومسح على جبائر قدميه ولبس خفيه او كانت احدى رجليه صحيحة

صحيحة فغسلها ومسح على جباير الاخرى ولبس خفيه ثم احدث فان لم يكن برا الجرح نزع خفيه لانه صار محدثا بالحدث السابق نظرا ان اللبس حصل لا على طهارة انتهى وفي المحيط وان لبس الخف ثم مسح على الجبيرة ثم برا بكل مدته لانه لزمه غسل ما برا بحدث متاخر عن اللبس وان لم يحدث حتى برا فغسل موضعه ثم احدث فله ان يمسح على خفيه لانه لما اغتسل ذلك الموضع فقد كملت الطهارة فيكون الحدث طاريا على طهارة كاملة وان احدث قبل ان يغسل موضع الجراحة بعد البرء لا يمسح بل ينزع الخف لان الحدث طرا على طهارة ناقصة انتهى واعلم انا قد قدمنا ان عدم مسح المتيمم بعد وجود الما لم يستفد من اشتراط اللبس على الوضوء التام لان طهارة المتيمم تامة لما علمت من انها كالتي بالما ما بقي الشرط بل لانه لو جاز المسح بعد وجود الما لكان الخف رافعا للحدث الذي حل بالقدم لان الحدث الذي يظهر عند وجود الما هو الذي قد كان حل به قبل التيمم لكن المسح انما يزيل ما حل بالممسوح بناء على اعتبار الخف مانعا شرعا سراية الحدث الذي يطرا بعده الى القدمين وبهذا يظهر ضعف ما في شرح الكنز من جعله طهارة المتيمم ناقصة كما لا يخفى قوله يوما وليلة للمقيم وللمسافر ثلاثا هذا بيان لمدة المسح اي صح المسح يوما وليلة الى اخره وهذا قول جمهور العلما منهم اصحابنا والشافعي واحمد والحجة لهم احاديث كثيرة صريحة يطول سردها وقد اختلف القول عن مالك في جوازه للمقيم ومشى ابو زيد في رسالته على جوازه للمقيم قوله من وقت الحدث بيان لاول وقته ولا يعتبر من وقت المسح الاول كما هو رواية عن احمد واختاره جماعة منهم النووي وقال لانه مقتضى احاديث الباب الصحيحة ولا من وقت اللبس كما هو محكي عن الحسن البصري واختاره السبكي من متاخري الشافعية لانه وقت جواز الرخصة والحجة للجمهور ان احاديث الباب كلها دالة على ان الخف جعل مانعا من سراية الحدث الى الرجل شرعا فتعتبر المدة من وقت المنع لا من قبل ذلك طهارة الغسل ولا تقدير فيهما فاذن التقدير في التحقيق انما هو لمدة منعه شرعا وان كان ظاهر اللفظ التقدير للمسح او للبس والخف انما منع من وقت الحدث وفي المبسوط لشمس الائمة السرخسي وابتداؤها عقيب الحدث لانه لا يمكن اعتبار المدة من وقت اللبس فانه لو لم يحدث بعد اللبس حتى مر يوم وليلة لا يجب عليه نزع الخف ولا يمكن اعتباره من وقت المسح لانه لو احدث ولم يمسح ولم يصل اياما لا اشكال انه لا يمسح بعد ذلك فكان هذا القدر في الاعتبار من وقت الحدث انتهى وكذا في النهاية ومعراج الدراية معزيا الى مبسوط شيخ الاسلام فاستفيد منه ان مضي المدة رافع لجواز المسح اعم من كونه مسح اولا فالاولى ان لا يجعل مضي المدة ناقضا للمسح لانه يوهم انه اذا لم يكن هناك مسح فلا اثر لمضيها كما لا يخفى وثمرة الخلاف تظهر في من توضا بعد ما انفجر الصبح ولبس خفيه وصلى الفجر ثم احدث بعد طلوع الشمس ثم توضا ومسح على خفيه بعد زوال الشمس فعلى قول الجمهور يمسح الى ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني ان كان مقيما ومن اليوم الرابع ان كان مسافرا وعلى قول من اعتبر من وقت اللبس يمسح الى ما بعد الزوال من اليوم الثاني ان كان مقيما ومن اليوم الرابع ان كان مسافرا وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبى والمقيم في مدة مسحه قد لا يتمكن الا من اربع صلوات وقتية بالمسح كمن توضا ولبس خفيه قبل الفجر وصلاها وقعد قدر التشهد فاحدث لا يمكنه ان يصلي من الغد على هيئته الاولى لاعتراض ظهور الحدث في اخر صلاته وقد يصلي خمسا وقد يصلي ستا كمن اخر الظهر الى اخر الوقت ثم احدث وتوضا ومسح وصلى الظهر من الغد وقد يصلي به على هذا الوجه سبعا على الاختلاف قوله على ظاهرهما مرة بيان لمحل المسح حتى لا يجوز مسح باطنه او عقبه او ساقيه او جوانبه او كعبيه وفي المبتغى بالغين المعجمة وظهر القدم من رؤوس الاصابع الى معقد الشراك انتهى وفي المحيط وليس مسح باطن الخف مع ظاهره خلافا للشافعي لان السنة شرعت مكملة للفرايض والاكمال انما يتحقق في محل الفرض لا في غيره انتهى وفي غيره نفي الاستحباب وهو المراد واحتج الشافعي بحديث المغيرة بن شعبة قال وضات رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه اراد ان اصول الشريعة لم تثبت من طريق القياس وانما طريقها التوقيف وغير جايز استعمال القياس في رد التوقيف وكان القياس ان يكون باطن الخف اولى بالمسح لانه يلاقي الارض بما عليها من طين وتراب وقذر ولا يلاقيها ظاهره الا انه لم يستعمل القياس لانه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح ظاهر الخف دون باطنه وهذا يدل على ان مراده كان نفي القياس مع النص كذا ذكر الجصاص في اصوله انتهى كذا في غاية البيان وهذا يفيد كظاهر ما في النهاية وغيرها ان المراد بالباطن عندهم محل الوطي لا ما يلاقي البشرة

وتعقبهم المحقق في فتح القدير بانه يتفقد بمن لا نظرا ولو به مسح باطنه لو كان بالراي بل المتبادر من قول علي رضي الله عنه ذلك ما
يلاقي البشرة وهذا لان الواجب من غسل الرجل في الوضوء ليس لازالة الخبث بل الحدث ومحل الوطي من باطن الرجل فيه كظاهرها
وكذا ما روي عن علي فيه بلفظ لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه يجب ان يراد بالاسفل الوجه الذي يلاقي البشرة لانه
اسفل من الوجه الاعلى المحاذي للسما ذكرنا انتهى وما روي انه مسح اعلاه واسفله فقد ضعفه الترمذي وابو داود وغيرهما
ولو صح فمعناه ما يلي الساق وما يلي الاصابع توفيقا بينه وبين حديث علي كذا في غاية البيان واورد انه ينبغي جواز
مسح الاسفل والعقب لانه خلف عن الغسل فيجوز في محل الغسل كمسح الراس فانه يجوز في جميع الراس وان ثبت مسحه عليه
السلام على الناصية واجيب بان فصل هنا ابتدا غير معقول فيعتبر جميع ما ورد به الشرع من رعاية الفعل والمحل بخلاف
مسحه على الناصية فانه بيان ما ثبت بالكتاب لا نصب الشرع فيجب العمل بقدر ما حصل به البيان وهو المقدار لان المحل معلوم
بالنص فلا حاجة الى جعل فعله بيانا له وتعقب بانه ينبغي ان يجب المسح الى الساق رعاية لجميع ما ورد به الشرع فينبغي
ان لا يجوز قدر ثلاث اصابع الا بنص ولم يجب عنه في فتح القدير بانه لا يجب مراعاة جميع ما ورد به في محل الابتدا والا لما
للعلم بان المقصود ايقاع البلة على ذلك المحل واجاب عن الاول في معراج الدراية بانه روي انه عليه السلام مسح على
خفيه من عند مقدمه الى الساق كما روي المد فجعل المفروض اصل المسح والمد سنة جمعا بين الادلة وتعقب بانه ينبغي حمل
المطلق على المقيد هنا لورودها في حكم واحد كما في كفارة اليمين واجيب بان في احدى الروايتين احتمالا كما قدمناه
فلا تثبت السنة بالشك وقد يقال كان ينبغي على هذا ان يكون في صوم الكفارة مطلق الصوم واجبا والتتابع سنة
ويكون هذا جمعا بين القراءتين ولهذا والله اعلم لم يرتض المحقق في فتح القدير بما اجاب به في معراج الدراية وفي
البدائع ما يصلح جوابا عما في فتح القدير فانه استدل على فرضية ثلاث اصابع بحديث علي انه عليه السلام مسح على ظاهر
خفيه خطوطا بالاصابع قال وهذا خرج مخرج التفسير للمسح والاصابع اسم جمع واقل الجمع الصحيح ثلاثة فكان هذا تقديرا
للمسح بثلاث اصابع اليد انتهى وهكذا ذكره الاقطع واستدل المصنف في المستصفى بان النبي عليه السلام راى رجلا
يغسل خفيه فقال صلى الله عليه وسلم انما يكفيك مسح ثلاثة اصابع انتهى وهذا اصرح في المقصود وفي قوله مرة اشارة الى
انه لا يسن تكراره كمسح الراس عملا بما ورد انه عليه السلام مسح على ظاهر خفيه خطوطا بالاصابع بطريق الاشارة اذ الخطوط
انما تكون اذا مسح مرة كذا في المستصفى ولم يذكر المصنف الخطوط للاشارة الى الرد على ما يفهم من عبارة الطحاوي انها فرض
كما هو ظاهر المجتبى فانه ذكر ان اظهار الخطوط في المسح ليس بشرط في ظاهر الرواية ثم قال ـــ وقال الطحاوي المسح على
الخفين خطوطا بالاصابع انتهى والظاهر ظاهر الرواية نعم اظهار الخطوط شرط السنة قوله بثلاث اصابع بيان لمقدار الة
المسح بطريق المنطوق ولبيان مقدار الممسوح بطريق اللزوم واراد اصابع اليد لما ذكره في المستصفى كذا اطلقه غير
واحد من مشايخ المذهب وعزاه في الخلاصة الى ابي بكر الرازي وفي الاختيار وغيره الى محمد رحمه الله وقيدها قاضي
خان بكونها من اصغر اصابع اليد وقال الكرخي ثلاث اصابع من اصابع الرجل والاصح كذا في كثير من الكتب لان اليد الة
المسح والثلاثة اكثر اصابعها وقد تقدم دليله من السنة من البدائع وغيرها وقد ذكر كثير من المشايخ ان الثلاث فرض
المسح ونص عليه محمد كما في المحيط ومرادهم به الواجب لانه ثابت بالسنة فيكون المراد بالفرض التقدير دون الفرض الاصطلاحي
فانه ليس ثابتا بدليل قطعي ولانه مختلف فيه كذا في التوضيح لكن لا حاجة الى هذا لان مشايخنا يطلقون اسم الفرض على ما
ثبت بظني اذا كان الجواز يفوت بفواته كغسل المرافق والكعبين وقد بيناه هناك وفي تقدير الفرض بثلاث اصابع اشارة
الى انه لو قطعت احدى رجليه وبقي منها اقل منه او بقي ثلاث اصابع لكن من العقب لا من موضع المسح فليس على الصحيحة
او المقطوعة لا يمسح لوجوب غسل ذلك الباقي كما لو قطعت من الكعب حيث يجب غسل الجميع ولا يمسح وهذا التقدير لا بد منه
في كل رجل فلو مسح على رجل اصبعين وعلى الاخرى قدر خمسة لم يجز واستفيد منه انه لو مسح باصبع واحد ومدها حتى
بلغ مقدار الثلاث من غير ان ياخذ ماء جديدا لا يجوز ولو مسح باصبع واحدة ثلاث مرات واخذ لكل مرة ماء جاز ان مسح كل مرة غير
الموضع الذي مسحه كانه مسحه بثلاثة اصابع كذا في فتاوي قاضي خان ولو مسح بالابهام والسبابة ان كانتا مفتوحتين جاز

جاز لان ما بينهما مقدار اصبع ولو مسح باصبع واحدة بجوانبها الاربع فينبغي ان يجوز بالاتفاق على الاصح بخلاف مسح الراس فان
فيه اختلافا فصحح في البدائع الجواز بنا على التقدير بالربع وهنا لما اتفقوا على الثلاث كان الامر متفقا عليه كما لا يخفى وانما
قيدنا الاتفاق بالاصح لان المصنف في الكافي قال والكلام فيه كالكلام في مسح الراس فمن شرط ثم الربع شرط الربع هنا ومن شرط
الاكثر شرط هنا انتهى وفيه نظر لان هناك الراجح الربع وهنا الراجح الثلاث كما لا يخفى وفي منية المصلي ولو مسح برؤس الاصابع
وجافى اصول الاصابع والكف لا يجوز الا ان يكون الما متقاطرا وفي الخلاصة ولو مسح باطراف اصابعه يجوز سوا كان الما متقاطرا
او لا وهو الصحيح وما في المنية اولى مما في الخلاصة كما لا يخفى وفي البدائع ولو مسح بثلاث اصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة
لا يجوز بلا خلاف بين اصحابنا ولو اصاب موضع المسح ما او مطر قدر ثلاث اصابع جاز وكذا لو مشى في حشيش مبتل بالمطر ولو كان
مبتلا بالطل او اصاب الخف طل قدر الواجب قيل يجوز لانه ما وقيل لا يجوز لانه نفس دابة في البحر يجذبه الهوا والاول اصح
وفي الخلاصة ولو مسح بظاهر كفه جاز والمستحب ان يمسح بباطن كفه انتهى وكان المراد به باطن الكف والاصابع ولو قال بباطن
اليد لكان اولى كذا في شرح منية المصلي وفيه نظر لان صاحب الخلاصة نقل انه ان وضع الكف وحدها او وضع الكف مع الاصابع
ومدها كلاهما حسن والاحسن الثاني انتهى فوضع الكف وحدها دون الاصابع مستحب حسن وان كانت مع الاصابع احسن ولو
توضا ومسح ببلة بقيت على كفيه بعد الغسل يجوز سوا كانت البلة قاطرة او لم تكن كذا في فتاوي قاضي خان وغيرها وصرح في
الخلاصة بانه الصحيح ولو مسح راسه ثم مسح خفيه ببلة بقيت على كفيه لا يجوز وكذا لما اخذ من لحيته والحاصل ان البلل اذا
بقي في كفيه بعد غسل عضو من المغسولات جاز المسح به لانه بمنزلة ما لو اخذه من الانا واذا بقي في يده بعد مسح عضو ممسوح
او اخذه من عضو من اعضائه لا يجوز المسح به مغسولا كان ذلك العضو او ممسوحا لانه مسح ببلة مستعملة ويستثنى من هذا
الاطلاق مسح الاذنين فانه جائز ببلة بقيت بعد مسح الراس بل سنة عندنا كما قدمناه والاصبع يذكر ويؤنث كذا في شرح الوقاية
قوله يبدا من الاصابع الى الساق بيان للسنة حتى لو بدا من الساق الى الاصابع او مسح عليه عرضا جاز لحصول المقصود الا انه
خالف السنة وكيفيته كما ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير ان يضع اصابع يده اليمنى على مقدم خفه الايمن واصابع يده اليسرى
على مقدم خفه الايسر من قبل الاصابع فاذا تمكنت الاصابع يمدها حتى ينتهي الى اصل الساق فوق الكعبين لان الكعبين يلحقهما
فرض الغسل ويلحقهما سنة المسح وان وضع الكف مع الاصابع كان احسن هكذا روي عن محمد انتهى ويدل للاحسنية ما رواه
ابن ابي شيبة من حديث المغيرة انه وضع يده اليمنى ويده اليسرى على خفه الايسر ثم مسح اعلاهما مسحة واحدة الحديث ولم يقل
وضع كفه وفي الخلاصة وفتاوي الولوالجي وغيرهما وتفسير المسح على الخفين ان يمسح على ظهر قدميه ما بين اطراف الاصابع الى
الساق ويفرج بين اصابعه قليلا انتهى وهذا يفيد ان الاصابع غير داخلة في المحلية وما في الكتاب كغيره من المتون
والشروح يفيد دخولها ويتفرع عليه انه لو مسح بثلاث اصابع يده على اصابع كل رجل دون القدم فعلى ما في الكتاب
يجوز لوجود المحلية وعلى ما في اكثر الفتاوي لا يجوز لعدمها وقد صرح به قاضي خان في فتاواه فقال رجل له خف واسع
ان بقي من قدمه خارج الساق في الخف مقدار ثلاث اصابع بعضه من القدم وبعضه من الاصابع لا يجوز المسح عليه حتى
يكون مقدار ثلاث اصابع كلها من القدم ولا اعتبار للاصابع انتهى فليتنبه لذلك والله الموفق للصواب قوله والخرق
الكبير يمنعه قال المصنف في المستصفى يجوز بالبا بنقطة من تحت وبالثاء بثلاث من فوق والتفاوت بينهما ان الاول يستعمل
في الكمية المتصلة والثاني في المنفصلة والثاني منقول عن العالم الكبير بدر الدين انتهى وفي المغرب الكثير خلاف القلة وجعل
عبارة عن السعة ومنها قولهم الخرق الكثير انتهى فافاد ان الكثير يستعمل للكمية المتصلة ايضا وصحح في السراج الوهاج رواية
المثلثة بدليل قول القدوري وان كان اقل وفي شرح منية المصلي عن جواهر زاده الصحيح الرواية بالبا الموحدة لان في
الكم المتصل يستعمل الكبير والصغير والخف كم متصل فلا يذكر الا الكبير لا الكثير والله اعلم وقد علمت عن المغرب استعمال الكثير فيهما والامر
في ذلك قريب وعلى التقدير الاول اورد عليه ان الخرق واحد فكيف يوصف بالكثرة واجيب بانه اسم مصدر وهو يقع على
القليل والكثير ثم كون الخرق الكبير مانعا دون القليل قول علمائنا الثلاثة وهو استحسان والقياس ان يمنع القليل ايضا
وهو قول زفر والشافعي في الجديد لانه لما ظهر شي من القدم وان قل ظهر غسله لحلول الحدث به ولان الرجل في حق الغسل غير

متخرقة فوجب غسلها كلها ووجه الاستحسان ان الخفاف لا تخلو عن قليل الخرق عادة والشرع علق المسح بمسمى الخف وهو الساتر المخصوص
الذي يقطع به المسافة وما كان كذلك فهذا المعنى موجود فيه والاسم مطلقا يطلق عليه فكان ذلك اعتبار الخرق عدما بخلاف
الخف المشتمل على الكبير فان هذا المعنى معدوم فيه وان ترك في التعبير عنه باسم الخف تقييده بمخروق فهو مقيد والمطلق يعني
فليس بخف مطلق ولانه لا يقطع المسافة به اذ لا يمكن تتابع المشي فيه والخف مطلقا ما يقطع به فلهذا وايضا الحرج لازم على اعتبار
الاول اذ غالب الخفاف لا تخلو عنه عادة والحرج منتف شرعا فبقي الامر محتاجا الى الحد الفاصل بين القليل والكثير فنبه بقوله
وهو قدر ثلاث اصابع القدم اصغرها اي الخرق الكبير لان هذا القدر اذا انكشف منع من قطع المسافة ولانه اكثر الاصابع وللاكثر
حكم الكل ثم اختلفوا فروى الحسن عن ابي حنيفة ان المعتبر كونها من اليد ثم اعتبارها مضمومة او منفرجة اختلاف المشايخ ذكره في
الاجناس وقال محمد في الزيادات من اصابع الرجل اصغرها وصححه صاحب الهداية كغيره واعتبر الاصغر للاحتياط وانما اعتبر على
هذا اصابع الرجل في الخرق واصابع اليد في المسح لان الخرق يمنع قطع السفر وتتابع المشي وانه فعل الرجل فاما فعل المسح فانه يتأدى
باليد والرجل محله واضافة الفعل الى الفاعل دون المحل هي الاصل ولا عدول عن الاصل بلا موجب ولا موجب هنا وفي مقطوع
الاصابع يعتبر الخرق باصابع غيره وقيل باصابع نفسه لو كانت قائمة كذا في التبيين والاوجه الثاني لان من الاصابع ما يكون
طويلا ويكون قصيرا فلا يعتبر باصابع غيره كما لا يخفى وفي السراج الوهاج وكبر القدم دليل على صغرها فيعرف من هذا الوجه انتهى
وانما يعتبر الاصغر اذا انكشف موضع غير موضع الاصابع واما اذا انكشف الاصابع نفسها يعتبر ان ينكشف الثلاث ايتها كانت
ولا يعتبر الاصغر لان كل اصبع اصل بنفسها ولا يعتبر بغيرها حتى لو انكشف الابهام مع جارتها وهما قدر ثلاث اصابع من اصغرها
يجوز المسح وان كان مع جارتيها لا يجوز وهذا هو الاصح كذا في تتمة الفتاوى الصغرى وحكى القدوري عن الحاكم انه جعل الابهام
كاصبعين وهو مردود كذا في شرح منية المصلي والخرق المانع هو المنفرج الذي يرى ما تحته من الرجل ويكون منضما لكن ينفرج
عند المشي او يظهر القدم منه عند الوضع بان كان الخرق عرضا وان كان طويلا يدخل فيه ثلاث اصابع واكثر لا يرى شيء من القدم ولا
ينفرج عند المشي لصلابته لا يمنع المسح ولو انكشفت الظهارة وفي داخلها بطانة من جلد او خرقة مخروزة بالخف لا يمنع والخرق
اعلى الكعب لا يمنع لانه لا عبرة بلبسه والخرق في الكعب وما تحته هو المعتبر في المنع ولو كان الخرق تحت القدم فان كان اكثر
القدم منع كذا في الاختيار وذكره الزيلعي عن الغاية بلفظ قيل وعلله بانه موضع الاصابع يعتبر باكثرها فكذا القدم وتعقبه
في فتح القدير بانه لو صح هذا التعليل لزم ان لا يعتبر قدر ثلاث اصابع اصغرها الا اذا كان عند اصغرها لان كل موضع
انما يعتبر باكثره انتهى وظاهره اختيار اعتبار ثلاث اصابع مطلقا وهو ظاهر المتون كما لا يخفى حتى في العقب وهو اختيار
السرخسي وفي فتاوى قاضي خان هذا اذا كان الخرق في مقدم الخف او في اعلى القدم او اسفله وان كان الخرق في موضع العقب
ان كان يخرج اقل من نصف العقب جاز عليه المسح وان كان اكثر لا يجوز وعن ابي حنيفة في رواية اخرى يمسح حتى يبدو
اكثر من نصف العقب انتهى وصحح ما في الكتاب صاحب الهداية والنهاية وفي المحيط والانامل اطراف الاصابع والقدم من الرجل
ما يطأ عليه الانسان من لدن الرسغ الى ما دون ذلك وهي مؤنثة والعقب بكسر القاف مؤخر القدم قوله ويجمع في خف
لا فيهما اي ويجمع الخروق في خف واحد لا في خفين حتى لو كان الخرق في خف واحد قدر اصبعين في موضع او موضعين
وفي الاخر قدر اصبع جاز المسح عليهما بعد ان يقع المقدار الواجب على الخف نفسه فان الظاهر انه لو مسح مقدار ثلاث
اصابع من اصغر اصابع اليد على الصحيح منه وعلى ما ظهر من الخرق اليسير كما في هذه المسألة انه لا يجوز لان المسح على ما ظهر
من الخرق ليس بمسح على الخف حقيقة ولا حكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الخرق المذكور انما جعل عفوا في جواز المسح
على خف هو فيه لكن لا يجب بكون ما يقع على ما ظهر منه محسوبا من القدر الواجب لما تقدم من انه انما اعتبر عفوا فيه
لان في اعتباره مانعا من المسح حرجا لازما لما ذكرنا ولا حرج في عدم احتساب ما يقع من المسح على خف هو فيه للضرورة وانه
لا ضرورة لاحتساب ما يقع عليه من القدر الواجب من المسح وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها كذا في شرح منية المصلي
واذا امتنع المسح على احدهما لجمع الخروق المتفرقة امتنع المسح على الاخر لما عرف حتى يلبس مكان المتخرق ما يجوز المسح
عليه وهذا الحكم المذكور في الكتاب هو المشهور في المذهب وقد بحث المحقق كمال الدين بحثا عليه عليهم فقال لقائل

عما صغره دليل على م

ان يقول لا داعي الى جمع الخروق ومواضعها ازالها كانها في مكان واحد لمنع المسح لان امتناعه فيما اذا اتحد
المكان حقيقة لانتفاء معنى الخف بامتناع قطع المسافة المعتادة به لا لذاته ولا لذات الانكشاف من حيث
هو انكشاف والا لوجب الغسل في الخرق الصغير وهذا المعنى منتف عند تفرقها صغيرين كقدر
الحمصة والفولة لامكان قطعها مع ذلك وعدم وجوب غسل البادي انتهى وقد قواه تلميذه ابن امير
حاج بان هذه الدراية موافقة لرواية عن ابي يوسف مذكورة في خزانة الفتاوى وفي شروح
المجمع انه لا يجمع الخرق سواء كان في خف او في خفين انتهى وقد رايت في التوشيح ان هذه الرواية قول ابي
يوسف وجعل المجمع قول محمد انتهى ولا شك ان هذه الدراية اولى مما في المحيط من ان الخروق
المتعددة في الخف قدر ثلاثة اصابع تمنع من تتابع المشي فيه اذ لا يخفى ما فيه من المنع ه
الظاهر ومما في البدائع من ان الخرق انما منع جواز المسح لظهور مقدار فرض المسح فاذا
كان متفرقا في الخفين لم يظهر مقدار فرض المسح من كل منهما فان ظهور مقدار فرض المسح من كل
منهما لا يظهر له اثر في المنع بعد امكان قطع المسافة به وتتابع المشي فيه وبقاء ما من ظهر القدم يقع فيه
مقدار الواجب من المسح فكان الظاهر ما بحثه المحقق والله اعلم واقل الخرق الذي يجمع ما يدخل
فيه المسلة واما دونه فلا يعتبر الحاقا بمواضع الخرز ذكره في جوامع الفقه قوله بخلاف
النجاسة والانكشاف اي بخلاف النجاسة المتفرقة حيث تجمع وان كانت متفرقة في خفيه او ثوبه
او بدنه او مكانه او في المجموع وبخلاف انكشاف العورة المتفرقة كانكشاف شيء من فرج المرأة
وشيء من ظهرها وشيء من فخذها وشيء من ساقها حيث يجمع لمنع جواز الصلاة لان المانع في العورة
انكشاف القدر المانع وفي النجاسة هو كونه حاملا لذلك القدر المانع وقد وجد فيهما واما الخرق
في الخف فانما منع لامتناع قطع المسافة معه وهذا المعنى مفقود فيما اذا لم يكن في كل خف
مقدار ثلاث اصابع اليه اشار في الهداية وقد تقدم ما فيه وسيأتي في باب شروط الصلاة
كيفية الجمع وما فيه هنا وقد ذكر في الخلاصة ان النجاسة لو كانت في ثوب المصلي اقل من قدر
الدرهم وتحت قدميه اقل من قدر الدرهم ولكن لو جمع يبلغ اكثر من قدر الدرهم لا يجمع ولا
يخفى انه مخالف لما قدمناه وهو مذكور في التبيين وغيره وفي الخلاصة ايضا والخرق في ذي
الاضحية هل يجمع اختلف المشايخ فيه واعلام الثوب يجمع انتهى يعني اذا كان في الثوب اعلام من
الحرير وكانت لو جمعت بلغت اكثر من اربع اصابع فانها تجمع ولا يجوز لبسه كما لا يخفى قوله وينقضه
ناقض الوضوء اي وينقض المسح كل شيء ينقض الوضوء حقيقيا او حكميا لان المسح بعض الوضوء فما نقض الكل
نقض البعض وعلله في كثير من الكتب بانه بدل عن الغسل فينقضه ناقض اصله كالتيمم وقد يقال
انه ليس ببدل كما صرح به في السراج الوهاج واختاره بعض الافاضل لان البدل لا يجوز مع القدرة على
الاصل بل التحقيق ان التيمم بدل والمسح خلف قوله ونزع خف اي وينقضه ايضا نزع خف لان
الحدث السابق يسري الى القدمين لزوال المانع ولا يلزم عليه انه لو مسح الراس ثم حلق الشعر حيث لا يلزمه
اعادة المسح لان الشعر من الراس خلقة فالمسح عليه مسح على الراس كما لو مسح على الخف ثم حكه بخلاف ما نحن
فيه كذا في النهاية قوله ومضي المدة اي وينقضه ايضا مضي المدة للاحاديث الدالة على التاقيت
واعلم ان نزع الخف ومضي المدة غير ناقض في الحقيقة وانما الناقض له الحدث السابق لكن الحدث يظهر
عند وجودهما فاضيف النقض اليهما مجازا كما تقدم في التيمم فان قيل لا حدث ليسري لانه قد كان حل
بالخف ثم زال بالمسح فلا يعود الا بسببه من الخارج النجس ونحوه قلنا جاز ان يعتبر الشرع ارتفاع
الحدث بمسح الخف مقيدا بمدة منعه ثم علمنا وقوع مثله في التيمم حيث اعتبر في ارتفاعه بانتهاء

الصعيد يعيده بمن اعتباره عاملا اعني من عدم القدرة على الما ويناسب ذلك الوصف البدلية وهو
في المسح ثابت بل هو فيه من وجهين فان المسح وان كان بالما لكنه بدل عن وظيفة الغسل والخف
عن الرجل فوجب تقييد الارتفاع فيه من اعتباره بدلا يفيد ما يفيد الاصل كما تقيد في التيمم
من كونه بدلا يفيد ما يفيده الاصل مع ان المقام مقام الاحتياط كذا في فتح القدير قوله
ان لم يخف ذهاب رجله من البرد اي بنقضه مضي المدة بشرط ان لا يخاف على رجله العطب بالنزع
ومفهومه انه اذا خاف يجوز له المسح مطلقا من غير توقيت من الى ان يزول هذا الخوف وظاهره انه لا
ينتقض عند الخوف وتعقب في فتح القدير بان خوف البرد لا اثر له في منع السراية كما ان عدم الما لا يمنعها
فغايته الامر انه لا ينزع لكن لا يمسح بل يتيمم لخوف البرد وعن هذا نقل بعض المتاخرين تاويل المسح المذكور
بانه مسح جبيرة لا كمسح الخف فعلى هذا يستوعب الخف على ما هو الاولى واكثره وهو غير المفهوم من اللفظ
المؤول مع انه انما يتم اذا كان مسمى الجبيرة يصدق على ساتر ليس تحته محل وجع بل عضو صحيح غير انه يخاف
من كشفه حدوث المرض ويستلزم بطلان كلية مسئلة التيمم لخوف البرد على عضو او اسوداده ويقتضي
ايضا على ظاهر مذهب ابي حنيفة جواز تركه راسا وهو خلاف ما يفيده اعطاؤهم حكم المسئلة انتهى وفي
معراج الدراية ولو مضت وهو يخاف البرد على رجل بالنزع يستوعبه بالمسح كالجباير انتهى فافاد الاستيعاب
وانه ملحق بالجباير لا جبيرة حقيقة واما كلية مسئلة التيمم المخصوصة بما اذا لم يكن عليه جبيرة او ما
هو ملحق بها واما جواز تركه راسا فالمعنى به عدمه في الجبيرة كما سياتي فكذا في الملحق بها وفي فتاوي
قاضي خان لو تمت المدة وهو في الصلاة ولا ماء مضى على الاصح في صلاته اذ لا فايدة في النزع لانه للغسل ولا
ولا ماء خلافا لمن قال من المشايخ تفسد انتهى وفي التبيين القول بالفساد اشبه لسراية الحدث الى الرجل
لان عدم الما لا يمنع السراية ثم يتيمم له ويصلي كما لو بقي من اعضايه لمعة ولم يجد ما يغسلها به فانه يتيمم
فكذا هنا انتهى وتبعه المحقق في فتح القدير قوله وبعدها غسل رجليه فقط اي بعد النزع
ومضي المدة غسل رجليه فقط وليس عليه اعادة بقية الوضوء اذا كان على وضوء لان الحدث السابق هو الذي
حل بقدميه وقد غسل بعده ساير الاعضاء وبقيت القدمان فقط فلا يجب عليه الا غسلهما ولا معنى
لغسل الاعضاء المغسولة ثانيا لان الفايت الموالاة وهي ليست بشرط في الوضوء عندنا وسياتي ان شاء الله
تعالى ان الماسح على الخف اذا احدث فانصرف ليتوضا فانقضت مدة مسحه بطلت صلاته على الصحيح
قوله وخروج اكثر القدم نزع وهو الصحيح كذا في الهداية وهو قول ابي يوسف وعند محمد ان خروج نصفه
ان كان الباقي قدر محل الفرض اعني ثلاثة اصابع اليد طولا لا ينتقض والا انتقض وعليه اكثر المشايخ
كذا في الكافي والمعراج وهو الصحيح كذا في النصاب وقال ابو حنيفة ان خرج اكثر العقب يعني اذا
اخرجه قاصدا اخراج الرجل بطل المسح حتى لو بدا له اعادتها فاعادها لا يجوز المسح وكذا لو كان اعرج
يمشي على صدور قدميه وقد ارتفع عقبه عن موضع عقب الخف الى الساق لا يمسح اما لو كان الخف واسعا
يرتفع العقب برفع الرجل الى الساق ويعود بوضعها فانه يجوز له المسح كذا في فتح القدير وفي المحيط
وقال بعض مشايخنا يمشي فان امكنه المشي المعتاد بقي المسح والا ينتقض وهو موافق لقول
ابي يوسف وهو اعتبار اكثر القدم ولا باس بالاعتماد عليه لان القصد من لبس الخف هو المشي فاذا تعذر
المشي عدم اللبس فيما قصد له ولان للاكثر حكم الكل انتهى وهنا تصريح بترجيح هذا القول وهو به جدير
فان الحكم اذا كان مع الاصل وجودا وعدما كان الاعتبار له وحينئذ يظهر ان ما قال ابو حنيفة صحيح
متجه لان بقا العقب او اكثرها في الساق يتعذر معه المداومة على المشي المعتاد وقد علمت ان المراد
ما يقطع به المسافة بواسطة ما فيه من الدوس على نفس الساق وقد صرح بهذا في فتح القدير وقد

وقد علم ان ينزع احدهما يجب نزع الاخر لئلا يكون جامعا بين الاصل والخلف كذا في الكافي وغيره
وهل ينتقض ايضا بغسل الرجل او اكثرها فالصحيح انه ينتقض بغسل الاكثر وقد ذكر في السراج
الوهاج انه لا ينتقض بغسل الرجل اصلا وهو الاظهر انتهى وهو موافق لما قدمناه من البحث
فارجع اليه والى هنا صار نواقض المسح اربعة وزاد في السراج الوهاج خامسا وهو خروج
الوقت في حق صاحب العذر وقد قدمناه قوله ولو مسح مقيم فسافر قبل تمام يوم
وليلة مسح ثلاثا اي سواء سافر قبل انتقاض الطهارة او بعدها قبل كمال مدة المقيم ولا خلاف في
ان مدته تتحول الى مدة المسافر الا ولـ ـه وفي الثاني خلاف الشافعي لنا العمل باطلاق قوله
صلى الله عليه وسلم يمسح المسافر الحديث وهذا مسافر فيمسح بخلاف ما بعد كمال مدة المقيم
لان الحدث قد سرى الى القدم وانما يمسح على خف رجل لا حدث فيها اجماعا وما استدل به
الشافعي من ان هذه عبادة ابتدات حالة الاقامة فيعتبر فيها حالة الابتدا كصلاة ابتداها
مقيما في سفينة فسافرت وصوم شرع فيه مقيما فسافر حيث يعتبر فيه حكم الاقامة فيغني
عن تكلف الفرق بعدم ظهور الجمع بالمشترك المؤثر في الحكم كذا في فتح القدير وبيانه ان
ايمتنا لا يرون العبادة وصفا لازما بل اذا كان الوضوء منويا والنية ليست بشرط فيه عندهم ولان
المسحات في المدة بمنزلة الصيام في السفر لا بمنزلة صوم اليوم بدليل ان فساد بعض المسحات لا يوجب
فساد البعض الاخر كما في صيام ايام رمضان ولا شك ان من سافر في اواخر رمضان يسقط
عنه وجوب الاداء فيما بقي ما دام مسافرا ولا يمنع كونه مقيما في اوله من ترخصه رخصة المسافر
بالمسح اذا كان في اخرها مسافرا قوله في السراج الوهاج فلو انه لما جاوز العمران
قبل مضي يوم وليلة ودخل في الصلاة سبقه الحدث فيها وعاد الى مصره ليتوضا فمضى
يوم وليلة قبل ان يعود الى مصلاه فالقياس ان تفسد صلاته لما عاد الى مصره فقد صار
مقيما وقد انقضت وهو في الصلاة فسدت الا ان الصدر الشهيد ذكر في الواقعات ان الماسح
اذا انقضت مدته وهو في حال انصرافه من الحدث لا تبطل صلاته استحسانا ولو عاد الى
مصلاه في مسئلتنا قبل مضي يوم وليلة انتقضت مدته الى السفر ووجب الاتمام في
هذه الصلاة وهذه مسئلة عجيبة وصورته مسافر في حق المسح مقيم في اتمام الصلاة
كذا في ايضاح الصيرفي انتهى وقد علمت فيما قدمناه ان الصحيح بطلان الصلاة ومسئلة
الاتمام المذكورة مذكورة في الخلاصة من باب المسافر قوله ولو اقام مسافر بعد
يوم وليلة نزع والا يتم يوم وليلة لان رخصة السفر لا تبقى بدونه والشافعي يوافقنا في
هذا على ما هو المنصوص عليه قوله وصح على الموق اي جاز المسح على
الجرموق لما فرغ من بيان المسح على الخف شرع في الجرموق ولا بد من بيانهما فنقول
ذكر قاضي خان في فتاواه ثم الخف الذي يجوز المسح عليه ما يكون صالحا لقطع المسافة
والمشي المتتابع عادة ويستر الكعبين وما تحتهما وما ليس كذلك لا يجوز المسح عليه
شرح لـه ويجوز المسح على الخف الذي يكون من اللبد وان لم يكن منعلا لانه
يمكن قطع المسافة به وفي الخلاصة واما المسح على الخفاف المتخذة من اللبود التركية
فالصحيح انه يجوز المسح عليه ولا يجوز المسح حتى يكون الاديم على اصابع الرجل وظاهر
القدمين انتهى فلو اتخذ خفا من زجاج او خشب او حديد لا يجوز المسح عليه عندنا خلافا

مدته

عجيبة يحصر

للشافعي فيما يمكن متابعة المشي فيه بغير عصا واما الجرموق فهو فارسي معرب مايلبس فوق
الخف وساقه اقصر من الخف قال الشافعي لا يجوز المسح عليه لان الحاجة لا تدعوا
اليه ولان الخف بدل عن الرجل فلو جاز المسح على الجرموق لصار بدلا عن الخف والخف
لا بدل له ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الموق رواه ابو داود من حديث بلال
وبن خزيمة في صحيحه والحاكم في مستدركه وصححه والطبراني في معجمه والبيهقي من حديث
انس بن مالك ولانه تبع للخف استعمالا من حيث المشي والقيام والقعود وعرضا فان الخف
وقاية الرجل فكذا الجرموق وقاية للخف بتعاله وكلاهما تبع الرجل فصار كخف ذي
طاقين وهو بدل عن الرجل لا عن الخف لا يقال كيف بطل الخف بنزع الجرموق
ولم يبطل بنزع احدطاقي الخف لانا نقول بالمسح ظهرت اصالة الجرموق
فصار نزعه كنزع الخف بخلاف نزع احدطاقي الخف لانه جزء من الخف لم ياخذ الاصالة
اصلا كما اذا غسل رجله ثم زال جلدها لم يجب عليه غسلها ثانيا ولا يقال
ايضا لو كان بدلا عن الرجل كان ينبغي ان لا يجوز المسح على الخف بنزعه لانا نقول
الخف لم يكن محلا للمسح حال قيام الجرموق فاذا زال صار محلا للمسح وما ذكره
النووي من ان الموق هو الخف مخالف لما ذكره اهل اللغة كالجوهري والمطرزي فانهما
قالا ان الجرموق والموق يلبسان فوق الخف فعلم انهما غير الخف وقولهم ان الحاجة لا تدعوا
اليه ممنوع ومناقض لمذهبهم في الخف من الزجاج او الحديد كما قدمناه ويشترط
لجواز المسح على الجرموقين ان لا يحدث قبل لبسهما حتى لو لبس الخف على طهارة ثم احدث
قبل لبس الجرموق ثم لبسه لا يجوز ان يمسح عليه سوا لبسه قبل المسح على الخف او بعده
لان حكم الحدث استقر عليه لحلول الحدث به فلا يزل بمسح غيره وكذا لو لبس الموقين
قبل الحدث ثم احدث فادخل يده فمسح خفيه لا يجوز لانه مسح في غير محل الحدث
ولو نزع احد موقيه بعد المسح عليهما وجب مسح الخف البادي واعادة المسح على
الموق لانتقاض وظيفتهما كنزع احد الخفين لان انتقاض المسح لا يتجزي وفي بعض روايات
الاصل ينزع الاخر ويمسح على الخفين وجه الظاهر ان في الابتدا لو لبس على احدهما كان
له ان يمسح عليه وعلى الخف الاخر فكذا هذا والخف على الخف كالجرموق عندنا في
سائر احكامه كذا في الخلاصة وكذا الخف فوق اللفافة يدل عليه ما في غاية البيان من
ان ما جاز المسح عليه اذا لم يكن بينه وبين الرجل حايل جاز المسح عليه اذا كان
بينهما حايل كخف اذا كان تحته خف او لفافة انتهى فهذا صريح في ان اللفافة على الرجل
لا يمنع المسح على الخف فوقهما ووقع في شرح بن الملك عن المسالك انه لو لم يكن خفاه
صالحين للمسح لخرقهما يجوز على الموقين اتفاقا ونقل من فتاوي الشادي ان ما يلبس
من الكرباس المجرد تحت الخف يمنع المسح على الخف لكونه فاصلا وقطعة
كرباس تلف على الرجل لا يمنع لانه غير مقصود باللبس لكن يفهم
مما ذكرنا في الكافي انه يجوز المسح عليه لان الخف الغير الصالح للمسح اذا
اذا لم يكن فاصلا فلان لا يكون الكرباس فاصلا اولى انتهى وقد
وقع في عصرنا بين فقها الروم بالروم كلام كثير في هذه المسالة فمنهم من تمسك بما

في فتاوي الشادي وافتى بمنع المسح على الخف الذي تحته الكرباس ورد على بن الملك في عزوه للكافي اذ الظاهر ان المراد به كافي
النسفي ولم يوجد فيه ومنهم من افتى بالجواز وهو الحق لما قدمناه عن غاية البيان وقد قال يعقوب باشا انه مفهوم من الهداية
والكافي ويدل عليه ايضا ما ذكره الشارحون في مسالة نزع الخف في الكلام مع الشافعي في قوله انه اذا اعادهما يجوز له المسح
من غير غسل الرجلين معللا بانه لم يظهر من محل الفرض شي فعالوا في الرد عليه ان قوله لم يظهر من محل الفرض شي يشكل
بما لو اخرج الخفين عن رجليه وعلى الرجلين لفافة فانه يبطل المسح وان لم يظهر من محل الفرض شي انتهى فهذا ظاهر في
صحة المسح على الخف فوق اللفافة وفي المستصفى الغين المعجمة ولو ادخل يده تحت الجرموق ومسح على ظهر الخف لم يجز بخلاف
ما لو كان الخرق المانع ظاهر الجرموق وقد ظهر الخف فله المسح على الخف او على الجرموق لانهما كخف واحد وان كان الخرق يسيرا
يمسح على بعض الصحيح وعلى بعض الخرق وهو كله بلا انه اصابع لم يجزه انتهى وفي منية المصلي ولا يجوز المسح على الجرموق المتخرق
وان كان خفا غير متخرق انتهى وينبغي ان يقال انه كان الخرق في الجرموق مانعا لا يجوز المسح عليه وانما يجوز المسح على الخف
لا غير لما علم ان المتخرق خرقا مانعا وجوده كعدمه فكانت الوظيفة للخف فلا يجوز المسح على غيره وقد صرح به في
السراج الوهاج فقال والشرط الثاني لجواز المسح على الجرموق ان يكون الجرموق جاز المسح عليه حتى لو كان به خرق كثير
لا يجوز المسح عليه ولا يجوز المسح على الجرموق اذا كان من كرباس ونحوه لانه لا يمكن قطع السفر وتتابع المشي عليهما كما لو لبسها
على الانفراد الا ان يكونا رقيقين يصل البلل الى ما تحتهما من الخف فحينيذ يجوز ويكون مسحا على الخف كذا في الذخيرة وغيرها
وفي الخلاصة وغيرها ولو كان الجرموقين واسعين يفصل الجرموق من الخف ثلاثة اصابع فمسح على تلك الفضلة لم يجز الا اذا
مسح على الفضلة بعد ان يقدم رجليه على تلك الفضلة جاز ولو زال رجله عن ذلك الموضع اعاد المسح انتهى وفي التجنيس بعد
ان نقل هذا عن ابي علي الدقاق قال وفيه نظر ولم يذكر وجهه وفي القنية حكم الخف كالجرموق في هذا من انه اذا
فضل من الجرموق والخف قدر ثلاثة اصابع لم يجز المسح عليه قوله والجورب المجلد والمنعل والثخين اي
يجوز المسح على الجورب اذا كان مجلدا او منعلا او ثخينا يقال جورب مجلد اذا وضع الجلد على اعلاه واسفله وجورب منعل
والمتنعل الذي وضع على اسفله جلدة كالنعل للقدم وفي المستصفى النعل الخف وتنعله جعل له نعلا وهكذا في كثير من الكتب
فيجوز في المنعل تشديد العين مع فتح النون كما يجوز تسكين النون وتخفيف العين وفي معراج الدراية والمنعل بتخفيف
وسكون النون والظاهر ما قدمناه كما لا يخفى في فتاوي قاضي خان ثم على رواية الحسن ينبغي ان يكون النعل الى الكعبين وفي
ظاهر الرواية اذا بلغ النعل الى اسفل القدم جاز والثخين ان يقوم على الساق من غير شد ولا يسقط ولا يشف انتهى وفي
التبيين ولا يرى ما تحته ثم المسح على الجورب اذا كان منعلا جاز اتفاقا واذا لم يكن منعلا وكان رقيقا غير جايز اتفاقا وان
كان ثخينا فهو غير جايز عند ابي حنيفة وقالا يجوز لما رواه الترمذي عن المغيرة بن شعبة قال توضا النبي صلى الله
عليه وسلم ومسح على الجوربين وقال حديث حسن صحيح ورواه بن حبان في صحيحه ايضا ولانه يمكن المشي فيه اذا كان ثخينا وله
انه ليس في معنى الخف لانه لا يمكن مواظبة المسح فيه الا اذا كان منعلا وهو محمل الحديث وعنه انه رجع الى قولهما وعليه الفتوى
كذا في الهداية واكثر الكتب لانه في معنى الخف فالتاويل المذكور للحديث تقرير له لانه على مقتضاه لغير سبب فلا يسمع على ان
الظاهر انه لو كان المراد به ذلك لنص عليه الراوي وهذا بخلاف الرقيق فان الدليل يفيد اخراجه من الاطلاق لكونه ليس في
معنى الخف وما نقل من تضعيفه عن الامام احمد وبن مهدي ومسلم حتى قال النووي كل منهم لو انفرد قدم على الترمذي مع
ان الجرح مقدم على التعديل فلا يضر لكونه روي من طرق متعددة ذكرها الزيلعي المخرج وهي وان كانت كلها ضعيفة اعتضد
بعضها ببعض والضعيف اذا روي من طرق صار حسنا مع ما ظهر من مسح كثير من الصحابة من غير نكير منهم على فاعله كما ذكره ابو
داود في سننه ثم مع هذا كله لم يوجد من المعنى ما يقوم على الاستقلال بالمنع فلا جرم ان كان الفتوى على الجواز وما في البدايع
من انها حكاية حال لا عموم لها فسلم لو لم يرد ما رواه الطبراني عن بلال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين
والجوربين وفي الخلاصة فان كان الجورب من مرعزي صوف لا يجوز المسح عليه عندهما المرعزي بميم مكسورة ثم را مشددة مفتوحة
ثم الف مقصورة وقد تمد مع تخفيف الزاي وقد تحذف مع بقا التشديد الزغب الذي تحت شعر العنز كذا في شرح النقاية

وفي المجتبى لا يجوز المسح على الجورب الرقيق من غزل او شعر بلا خلاف ولو كان ثخينا يمشي معه فرسخا فصاعدا فجورب اهل مرو فعلى
الخلاف وكذا الجورب من جلد رقيق على الخلاف ويجوز على الجوارب اللبدية وعن ابي حنيفة لا يجوز قالوا ولو شاهد ابو حنيفة
صلابتها لافتى بالجواز ويجوز على الجارق المشقوق على ظهر القدم وله ازرار يشدها عليه لانه كغير المشقوق وان ظهر من ظهر القدم
شيء فهو كخروق الخف قلت واما الخف الدوراني الذي يعتاده فقهاء زماننا فان كان محلها يستر حلق الكعب يجوز والا فلا
كذا في معراج الدراية وفي الخلاصة المسح على الجارق اذا كان يستر القدم ولا يرى من الكعب ولا من ظهر القدم الجلد اذا كان الجلد
متصلا بالجارق بالخرز جاز المسح عليه وان شد بشيء لا ولو ستر القدم باللفافة جوزه مشايخ سمرقند ولم يجوزه مشايخ بخارى
انتهى ثم ذكر التفصيل المذكور للجورق عن المجتبى في الجورب من الشعر وفيها ايضا وتفسير المنعل ان يكون الجورب المنعل
كجوارب الصبيان الذي يمشون عليها في خونة الجورب وغلظ النعل وفي فتاوى قاضي خان ان الجورق اسم فارسي الخف
معروف وعامة المشايخ على انه اذا كان يظهر من ظهر القدم قدر ثلاثة اصابع لا يجوز وبعضهم جوز وذلك لان عوام الناس
يسافرون به خصوصا في بلاد المشرق واذا كان يظهر منه مقدار اصبع او اصبعين فانه يجوز في قولهم لا على عمامة
وقلنسوة وبرقع وقفازين اي لا يجوز المسح على هذه الاشياء العمامة والقلنسوة بفتح القاف وضم السين معروفتان والبرقع بضم
الباء الموحدة وسكون الراء وفتح القاف وفتحها خريقة بنقب العينين يلبسها الدواب ونساء الاعراب على وجوههن والقفاز بالضم
والتشديد شيء يعمل لليدين يحشى بقطن ويكون له ازرار وتزر على الساعدين من البرد تلبسه المراة في يديها وهما قفازان كما في الصحاح
وقد يكون من الحلي تتخذه المراة ليديها ورجليها كما في الجمهرة لابن دريد وقد يتخذه الصايد من جلد ولبد ليغطي الاصابع
والكف ثم عدم جواز المسح على ما عدا العمامة لا يعرف فيه خلاف ثابت عن من يعتد به وفي معراج الدراية ولو مسحت على خمارها
ونفذت البلة الى راسها حتى ابتل قدر الربع منه يجوز قال مشايخنا اذا كان الخمار جديدا لا يجوز لان ثقوب الجديد
لم تنسد بالاستعمال فتنفذ البلة اما اذا لم يكن جديدا لا يجوز لانسداد ثقوبه انتهى واما على العمامة فاجمعوا على عدم جوازه
الا احمد فانه اجازه بشرط ان يكون ساترة لجميع الراس الا ما جرت العادة بكشفه وان يكون تحت الحنك منها شيء سواء كانت لها ذؤابة
او لم تكن وان لا يكون عمامة محرمة فلا يجوز المسح على العمامة المغصوبة ولا يجوز للمراة اذا لبست عمامة الرجل ان تمسح عليها
والاظهر عند احمد وجوب استيعابها والتوقيت فيها كالخف ويبطل بالنزع والانكشاف الا ان يكون يسيرا مثل ان يحك راسه
او يرفعها لاجل الوضوء وفي اشتراط لبسها على طهارة روايتان واستدل بما ورد في مسحه صلى الله عليه وسلم على العمامة
كما رواه مسلم من حديث بلال والحجة للجمهور ان الكتاب العزيز ورد بغسل الاعضاء ومسح الراس فلا يزاد على الكتاب بخبر شاذ بخلاف
الخف فان الاخبار فيه مستفيضة تجوز الزيادة بمثلها على الكتاب وقد اخرج الترمذي عن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر قال
سالت جابر بن عبد الله عن المسح على الخفين فقال السنة يا ابن اخي وسالته عن المسح على العمامة فقال امس الشعر وقال محمد بن الحسن
في موطاه اخبرنا مالك قال بلغني عن جابر بن عبد الله انه سئل عن المسح على العمامة فقال لا حتى يمس الشعر الماء قال محمد وبهذا
ناخذ ثم قال اخبرنا مالك قال حدثنا نافع قال رايت صفية بنت ابي عبيد تتوضا وتنزع خمارها ثم تمسح براسها قال
نافع وانا يومئذ صغير قال محمد بهذا ناخذ لا تمسح على خمار ولا عمامة بلغنا ان المسح على العمامة كان ثم ترك كذا في غاية البيان
بعد ان ذكر تاويله بان بلالا كان بعيدا فمسح النبي صلى الله عليه وسلم على راسه ولم يضع العمامة عن راسه فظن بلال انه عليه
السلام مسح على العمامة او اراد بلال المجاز اطلاقا لاسم الحال على المحل وفي معراج الدراية ان التاويل بعيد لانه يلزمه
تغيير الراوي والصواب ان نقول اذا ثبت روايته سالما عن المعارض ثبت جواز المسح على العمامة انتهى يعني لو سلم لما قدمناه
من معارضة الكتاب لها قوله والمسح على الجبيرة وخرقة القرحة كالغسل اي لما تحتها وليس ببدل والجبيرة كما
ذكره المصنف في الطلبة عيدان تربط على الجرح وتجبر بها العظام وفي المغرب جبر الكسر جبرا وجبر بنفسه جبورا والجبران
في مصادره غير مذكور والجبر غير فصيح وجبره بمعنى اجبره لغة ضعيفة وان قل استعمال المجبور بمعنى المجبر وقرحة
قرحا جرحه وهو قريح ومقروح ذو قرح انتهى وفي القاموس القرحة فيدبرادبها الجرح في البدن من بثور انتهى
وايا ما كان فالمراد هنا فالحكم المذكور لا يختلف ثم الاصل في شرعيته ما ذكر غير واحد من مشايخنا عن علي رضي الله عنه

عنه قال انكسرت احدى زندي فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فامرني ان امسح على الجبائر رواه ابن ماجة وفي اسناده عمرو
ابن خالد الواسطي متروك قال النووي في هذا الحديث اتفقوا على ضعفه وفي المغرب احدى زندي على صواب كسر
احد زنديه لان الزند مذكر والزندان عظما الساعد ونقل المصنف في المستصفى خلافا في انه هل كان الكسر يوم احد او يوم
خيبر وذكر الزيلعي المخرج احاديث دالة على الجواز وضعفها ويغني في هذا الباب ما صح عن ابن عمر رضي الله عنهما انه
مسح على العصابة كما ذكره الحافظ المنذري فان الظاهر ان الموقوف في هذا كالمرفوع فان الابدال لا تنصب بالراي
والباقي استيناس لا يضره التضعيف ان تم انه لم يقو بعضه ببعض اما اذا قوي فيستدل به كما قدمناه ولم يذكر
المصنف رحمه الله صفة المسح على الجبيرة والملحق بها لوجود الاختلاف في نقل المذهب فاعلم انه لا خلاف في انه
اذا كان المسح على الجبيرة يضره انه يسقط عنه المسح لان الغسل يسقط بالعذر فالمسح اولى وانما الخلاف فيما اذا
كان لا يضره ففي المحيط ولو ترك المسح على الجبائر والمسح يضره جاز فان لم يضره لم يجز تركه ولا تجوز الصلاة بدونه عند ابي يوسف
ومحمد ولم يحك في الاصل قول ابي حنيفة وقيل عنده يجوز تركه والصحيح ان عنده مسح الجبيرة واجب وليس بفرض حتى تجوز
بدونه الصلاة لان الفرضية لا تثبت الا بدليل مقطوع به وحديث علي من اخبار الاحاد فاوجب العمل به دون العلم فحكمنا بوجوب
المسح عملا ولم نحكم بفساد الصلاة حال عدم المسح لان الحكم بالفساد يرجع الى العلم وهذا الدليل لابي حنيفة ويوافقه ما في شرح
الطحاوي والزيادات والذخيرة وان المسح ليس بفرض عنده وكذا ذكر القدوري في تجريده انه الصحيح وكذا صحح في الغاية
كما في المحيط وفي التجنيس الاعتماد على انه ليس بفرض عنده وفي الخلاصة ان ابا حنيفة رجع الى قولهما بعدم جواز الترك انتهى ونوا
ما ذكره صاحب المجمع في شرحه من قوله وقيل الوجوب متفق عليه وهذا اصح وعليه الفتوى لان المسح على الجبيرة عند عدمه
كالتيمم وكما لا يقال ان الوضوء لا يجب عند العجز عن الماء فلا يجب التيمم كذلك لا يقال ان غسل ما تحتها ساقط فيسقط المسح
بل هو واجب بدليله ما وجب التيمم بدليله انتهى فحاصله انهم اختلفوا في التصحيح في افتراضه ووجوبه ولم ار من صحح استحبابه
على قوله وقد جنح المحقق في فتح القدير الى تقوية القول بوجوبه حيث قال ما معناه وغاية ما يفيد الوارد في المسح على الجبيرة
الوجوب فعدم الفساد بتركه اقعد بالاصول وحمل على قول الخلاصة الماضي بانه انتهى عن ابي حنيفة شهرة نقيضه عنه ولعل
ذلك معنى ما قيل ان عنه روايتين انتهى وهذا مبني على ما ذكر في المحيط من ان الحكم بالفساد يرجع الى العلم فلا يثبت بدليل
ظني وفيه بحث فان الكلام في الصلاة مفسد لها مع ان ترك الكلام فيها ثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ان
صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فلا يكون الحكم بالفساد بسبب الكلام ليس راجعا الى الحديث لانه انما افاد كونه محظو
فيها والاتفاق على انه خطر يفضي الى الفساد بتركه اذا لم يمسح وصلى فانه يجب عليه اعادة تلك الصلاة لما عرف من ان كل صلاة
اديت مع ترك واجب وجبت اعادتها هذا وقد ذكر الشيخ ابو بكر الرازي تفصيلا على قول ابي حنيفة فقال ان كان ما تحت
الجبيرة لو ظهر امكن غسله فالمسح واجب لان الاصل يتعلق بما قام مقامه كمسح الخف وان كان ما تحتها لو ظهر لا يمكن غسله
فالمسح عليها غير واجب لان فرض الاصل قد سقط فلا يلزم ما قام مقامه كالمقطوع القدم اذا لبس الخف قال الصبر في
وهذا احسن الاقوال ويوفق بين ما ذكره المصنف في المصفى ان الخلاف في المجروح اما المكسور فيجب عليه المسح بالاتفاق
كذا في السراج الوهاج فمبني ما في المصفى على تفسير الرازي لا كما توهم في فتح القدير من انه مبني على ان خبر المسح عن علي في
المكسور انتهى وهذا كله باطلاق وتامل لما اذا كانت الجراحة بالراس وقد صرح به في البدائع فقال ولو كانت الجراحة
على راسه وبعضه صحيح فان كان الصحيح قدر ما يجوز عليه المسح وهو قدر ثلاث اصابع لا يجوز الا ان يمسح عليه
لان المفروض من مسح الراس هذا القدر وهذا القدر من الراس صحيح فلا حاجة الى المسح على الجبائر وان كان اقل من ذلك
لم يمسح لان وجوده وعدمه بمنزلة واحدة ويمسح على الجبائر انتهى وفي المبتغى بالغين المعجمة ومن كان جميع راسه مجروحا
لا يجب المسح عليها لان المسح بدل عن الغسل ولا بدل له وقيل يجب انتهى والصواب هو الوجوب وقوله المسح بدل
عن الغسل ولا بدل له وقيل يجب انتهى والصواب هو الوجوب وقوله المسح بدل عن الغسل غير صحيح لان المسح على
الراس اصل بنفسه لا بدل كما لا يخفى وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان والمسح على الجبائر على وجوه ان كان لا يضره غسل

ما تحته يلزمه الغسل وان كان يضره الغسل بالماء البارد ولا يضره الغسل بالماء الحار يلزمه الغسل بالماء الحار وان كان يضره الغسل
ولا يضره المسح يمسح ما تحت الجبيرة ولا يمسح فوقها انتهى قالوا ينبغي ان يحفظ هذا فان الناس عنه غافلون لكن قال في السراج لو قاح
ولو كان لا يمكنه غسل الجراحة الا بالماء الحار ولا يمكنه باستواه لم يجب عليه تكلف الغسل بالحار ويجزيه المسح لاجل المشقة انتهى والظاهر
الاول كما لا يخفى ولهذا اقتصر المحقق في فتح القدير عليه ولم ينقل غيره وقيده بان يكون قادرا عليه وهو ظاهر وقد قدمنا ان
المسح على الجبيرة ليس ببدل بخلاف المسح على الخفين ولهذا لا يمسح على الخف في احدى الرجلين ويغسل الاخرى لانه يؤدي الى الجمع بين
الاصل والبدل ولو كانت الجبيرة على احدى رجليه مسح عليها وغسل الاخرى ولان هذا جمعا بين الاصل والبدل ولهذا ايضا لو
مسح على خرق رجله المجروحة وغسل الصحيح ولبس الخف عليها ثم احدث فانه يتوضا وينزع الخف لان المجروحة مغسولة حكما
ولا يجتمع الوظيفتان في الرجل وعلى قياس ما روي عن ابي حنيفة ان ترك المسح على الجبائر وهو لا يضره يجوز كما ينبغي ان يجوز لانه
لما سقط غسل المجروحة صارت كالذاهبة هذا اذا لبس الخف على الصحيحة لا غير فان لبس على الجريحة ايضا بعد ما مسح على
الجبيرة ايضا بعد ما مسح على جبيرتها فانه يمسح عليهما فان المسح عليهما كالغسل لما تحتها كذا في الخلاصة وهذا كله ظاهر في ان
هذا المسح ليس ببدل عن الغسل وظاهر ما في الهداية انه بدل وتعقبه بعض الشارحين بانه ليس ببدل بدليل ما ذكرنا من
الفرق بينه وبين مسح الخف فكان اصلا لا بدلا واجيب بانه في نفسه بدل بدليل انه لا يجوز عند القدرة على الغسل لكن
نزل منزلة الاصل لعدم القدرة عليه فكان الاصل بخلاف المسح على الخفين فانه لم يعط حكم الغسل بل هو بدل محض ولهذا
لو جمع بينه وبين الغسل وبين المسح على الجبيرة يلزم الجمع بين الاصل والبدل حقيقة او حكما قوله فلا يتوقت المسح على الجبيرة
بوقت معين لانه كالغسل لما تحتها وانما قيدنا بالوقت المعين لانه موقت بالبرء كما سيجي وهذه من المسائل التي يخالف فيها مسح
الجبيرة مسح الخف قوله ويجمع مع الغسل اي يجمع المسح على الجبيرة مع الغسل وقد قدمناه وهي هذه الثانية من المسائل قوله
ويجوز وان شدها بلا وضوء لان في اعتباره في تلك الحالة حرجا ولان غسل ما تحتها سقط وانتقل الى الجبيرة بخلاف
الخف وهذه هي الثالثة وفي تعبيره بيجوز دون يجب اشارة الى ان المسح على الجبيرة ليس بفرض قوله ويمسح على كل العصابة
كان تحتها جراحة اولا وفيه مسئلتان الاولى ان استيعاب مسح العصابة واجب وكذا الجبيرة ولم يذكر في ظاهر الرواية وذكر
فيها روايتين صاحب الخلاصة في رواية الاستيعاب شرط وفي رواية المسح على الاكثر يجوز وعليه الفتوى وقال المصنف في
الكافي ويكتفى بالمسح على اكثرها في الصحيح لئلا يؤدي الى فساد الجراحة انتهى فكان ينبغي ان يقول في المتن ويمسح على اكثر
العصابة كما لا يخفى الثانية جواز المسح على جميع العصابة ولا يشترط ان يكون الجراحة تحت جميعها بل يكفي ان يكون تحت
بعضها جراحة وهذا النص على اطلاقه وقد بينه في المحيط فقال اذا زاد الجبيرة على راس الجرح ان كان حل الخرقة
وغسل ما تحتها يضر بالجراحة يمسح على الكل تبعا وان كان الحل والمسح لا يضر بالجرح لا يجزيه مسح الخرقة بل يغسل ما حول الجرح
ويمسح عليه لا على الخرقة وان كان يضره المسح ولا يضره الحل يمسح على الخرقة التي على راس الجرح ويغسل حواليه وتحت الخرقة
الزائدة اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها انتهى قال المحقق في فتح القدير ولم ار لهم ما اذا اضر الحل لا المسح
لظهور انه حينئذ يمسح على الكل انتهى ولا يخفى انه يستفاد من عبارة المحيط فانه اعتبر في القسم الاول ضرر الحل مطلقا
سواء ضر المسح معه اولا ولا فرق بين الجراحة وغيرها كالكي والكسر لان الضرورة تشمل الكل ومن ضرر الحل ان تكون الجراحة
في موضع لو زال عنه الجبيرة والرباط لا يمكنه ان يشد ذلك بنفسه فانه يجوز له المسح على الجبيرة والرباط وان كان لا يضره المسح
على الجراحة ذكره قاضي خان في فتاواه ولا يعري اطلاقه عن بحث فانه لو امكنه ان يستعين بغيره في شدها على الوجه المشروع
وينبغي ان يتعين عليه ذلك كما لا يخفى ثم قد عرفت من هذا انه كان ينبغي للمصنف ان يقول ويمسح على اكثر العصابة ونحوها
وان لم يكن تحت بعضها جراحة ان ضر الحل وشمل كلامه عصابة المفتصد وفي الخلاصة وايصال الماء الى الموضع الذي لم
تستره العصابة بين العصابة فرض لانها بادية انتهى ومنهم من قال لا ويكفيه المسح وعليه مشى في مختارات النوازل وفي
الذخيرة وغيرها وهو الاصح لانه لو كلف غسل ذلك الموضع ربما تبتل جميع العصابة وتنفذ البلة الى موضع الفصد فيتضرر
وفي تتمة الفتاوى الصغرى واذا علم يقينا ان موضع الفصد قد انسد يلزمه غسل ذلك الموضع ولا يجزيه المسح انتهى

الجارح

انتهى وفي امامة المفتصد لغيره اقوال ثالثها انه لا يؤم على الفور ويؤم بعده زمان وظاهر ما في فتاوى قاضي خان اختيار الجواز
ولو انكسر ظفره فجعل عليه دواء او علكا او ادخل جلدة مرارة او مرهما فان كان يضره نزعه مسح عليه وان ضره المسح تركه وان
كان باعضائه شقوق وامر بالماء عليها ان قدر والا تركه وغسل ما حوله كذا في فتح القدير وغيره وفي المغرب الشقاق بالضم
تشقق الجلد ومنه طلا شقاق في رجله وهو خاص واما الشق لواحد الشقوق فبالفتح قوله وان سقطت عن برء بطل المسح
لزوال العذر وان لم يكن السقوط عن برء لا يبطل المسح لقيام العذر المبيح للمسح والبرء خلاف السقم وهو الصحة وتمام
الجواب في هذه المسئلة على ما في عامة الكتب ان الجبيرة ان سقطت عن برء فان كان خارج الصلاة وهو متطهر غسل موضع الجبيرة
ولا يجب عليه غسل باقي الاعضاء وان كان في الصلاة فان كان بعد ما قعد قدر التشهد فهي احدى المسائل الاثني عشرية الاتية
في موضعها وان كان قبل القعود غسل موضعها واستقبل الصلاة لانه ظهر حكم الحدث السابق على الشروع فصار كانه شرع
من غير غسل ذلك الموضع وان سقطت عن غير برء لم يبطل المسح سواء كان في الصلاة او في خارجها حتى انه اذا كان في الصلاة
مضى عليها ولا يستقبل ولهذا اذا اعادها او تجبيرها لا يجب عليه اعادة المسح عليها والاحسن ان يعيد المسح كذا في الخلاصة وفتاوى
قاضي خان والولوالجي لان المسح على الاولى كان بمنزلة الغسل فعلى هذا ما في الذخيرة عن ابي يوسف رجل به جرح يضره اسالة الماء
فعصبه بعصابتين ومسح على العليا ثم رفعها قال يمسح على العصابة الباقية بمنزلة الخفين والجرموقين ولا يجزيه حتى يمسح
انتهى ليس بظاهر بل الظاهر ما قدمناه ان الاعادة مستحبة لا واجبة ومن الغريب ما نقله الزاهدي في القنية انها اذا
سقطت من غير برء لا يبطل المسح عند ابي حنيفة ويبطل عندهما انتهى ولم يتعرض المصنف لما اذا ابرء موضع الجبيرة ولم
تسقط وذكر في الصلاة للبقالي الكرابيسي انه تبطل المسح انتهى وينبغي ان يقال هذا اذا كان مع ذلك لا يضره ازالتها لشدة لصوقها
به ونحوه فلا والله سبحانه اعلم والدواء كالجبيرة اذا امر الماء عليه ثم سقط كان على التفصيل ثم اعلم ان المسح على الجبيرة يخالف
المسح على الخف من وجوه الاول ان الجبيرة لا يشترط شدها على وضوء بخلاف الخف الثاني ان مسح الجبيرة غير موقت بوقت
معين بخلاف الخف الثالث ان الجبيرة اذا سقطت عن غير برء لا ينتقض المسح بخلاف الخف الرابع اذا سقطت عن برء لا يجب
الا غسل ذلك الموضع اذا كان على وضوء بخلاف الخف فانه يجب عليه غسل الرجلين الخامس ان الجبيرة يستوي فيها الحدث
الاكبر والاصغر بخلاف الخف سادسها ان الجبيرة يجب استيعابها بالمسح في رواية بخلاف الخف فانه لا يجب رواية واحدة
وكذا ذكر الزيلعي وقد يزاد عليها ايضا فنقول السابع ان الصحيح وجوب مسح اكثر الجبيرة بخلاف الخف الثامن انهم اختلفوا
هل يشترط تكرار مسح الجبيرة فمنهم من شرط المسح ثلاثا الا ان تكون الجراحة في الراس فلا يلزمه تكرار المسح ومنهم من قال
التكرار ليس بشرط ويجوز له ان يمسح مرة واحدة كمسح الراس والخف وهو الاصح عند علمائنا كذا في الذخيرة بخلاف مسح
الخف لم يشترط تكراره اتفاقا التاسع انه اذا مسح عليها ثم شد عليها اخرى وعصابة جاز المسح على الفوقاني بخلاف الخف
بخلاف الخف اذا مسح عليه لا يجوز المسح على الفوقاني كما قدمناه العاشر اذا دخل الماء تحت الجبائر لا يبطل المسح بخلاف
الخف ذكره الزاهدي الحادي عشر ان النية لا تشترط فيه باتفاق الروايات بخلاف المسح على الخف كما سياتي الثاني عشر
انه اذا ازال العصابة الفوقانية التي مسح عليها لا يعيد المسح على التحتانية كما قدمناه بخلاف الخف الثالث عشر اذا كان
الباقي من العضو المعصوب اقل من ثلاث اصابع كاليد المقطوعة والرجل جاز المسح عليها بخلاف المسح على الخفين كما قدمناه
الرابع عشر ان مسح الجبيرة ليس ثابتا بالكتاب اتفاقا بخلاف مسح الخف فان فيه خلافا كما قدمناه الخامس عشر ان مسح الجبيرة
يجوز تركه في بعض الروايات بخلاف المسح على الخفين فانه لا يجوز تركه مع ارادة عدم الغسل قوله ولا يفتقر الى النية
في مسح الراس والخف على الصحيح لانهما ليسا بعبادة على اصلنا لان النية لا تشترط الا فيما هو عبادة او وسيلة دل الدليل
على اشتراطها فيها كالتيمم ولم يوجد فيما نحن فيه ولهذا ظهر ضعف ما في جوامع الفقه ان النية شرط في مسح الخف والله اعلم

باب الحيض

اختلف الشارحون في التعبير عن الحيض والنفاس بانهما من الاحداث او الانجاس فمنهم من ذهب الى الثاني ومنهم من
ذهب الى الاول وهو الانسب لان المصنف يقول بعد هذا باب الانجاس ولما فرغ من الاحداث التي يكثر وقوعها ذكر ما

بنوا قبل وقوعاته ولقب الباب بالحيض دون النفاس لكثرته او لكونه حالة معهودة في بنات ادم دون النفاس كذا في العناية
لكن الظاهر من كلام المصنف انه من الانجاس بدليل التعريف وافرده لاختصاصه باحكام على حدة وقدمه لكثرة مناسبته
بالاحداث حتى كانت الاحكام المختصة بالاحداث ثابتة له ولا يضر اختصاص نوع من الجنس باحكام وبهذا اندفع ما في النهاية
كما لا يخفى والظاهر انه لا ثمرة لهذا الاختلاف واعلم ان باب الحيض من غوامض الابواب خصوصا من المتحيرة وتفاريعها ولهذا
اعتنى به المحققون وافرده محمد في كتاب مستقل ومعرفة مسائل الحيض من اعظم المهمات لما يترتب عليها ما لا يحصى من الاحكام
كالطهارة والصلاة وقراءة القران والصوم والاعتكاف والحج والبلوغ والوطي والطلاق والعدة والاستبرا وغير ذلك
من الاحكام وكان من اعظم الواجبات لان عظم منزلة العلم بالشي بحسب منزلة ضرر الجهل وضرر الجهل بمسائل الحيض
اشد من ضرر الجهل بغيرها فيجب الاعتنا بمعرفتها وان كان الكلام فيها طويلا فان المحصل يتشوف الى ذلك ولا التفات الى
كراهة اهل البطالة ثم الكلام فيه في عشرة مواضع في تفسيره لغة وشرعا وسببه وركنه وشرطه وقدره والوانه واوانه
ووقت ثبوته والاحكام المتعلقة به اما تفسيره لغة فقال اهل اللغة اصله السيلان يقال حاض الوادي اي سال فسمي
حيضا لسيلانه في اوقاته وقال الازهري الحيض دم يرخيه رحم المراة بعد بلوغها في اوقات معتادة ويقال حاضت
المراة تحيض حيضا ومحيضا ومحاضا فهي حائض بحذف التاء لانه صفة المؤنث خاصة فلا يحتاج الى علامة تانيث بخلاف قائمة
وسلمة هذه اللغة الفصيحة المشهورة وحكى الجوهري عن الفرا انه يقال ايضا حائضة وله عشرة اسما حيض وطمث بالمثلثة وضحك
واكبار واعصار ودراس وعراك وفراك بالفا وطمس بالسين المهملة ونفاس وزاد بعضهم طمث بالمثناة طموا بالميم واما
تفسيره شرعا فبنا على انه من الانجاس فما ذكره المصنف هو دم ينفضه رحم امراة دم الرعاف والجراحات وما يكون منه لانه
ادمية وما يخرج من الدبر من الدم فانه ليس بحيض لكن يستحب لها ان تغتسل عند انقطاع الدم فان امسك زوجها عن الاتيان
احب الي كذا في الخلاصة ولم تخرج الاستحاضة لان المراد بالرحم هنا الفرج وانما خرج بقوله سليمة عن دا ابتدا برحم
وانما قيد نا به لان مرض المراة السليمة الرحم لا يمنع كون ما تراه في عادتها مثلا حيضا كما لا يخفى وخرج به النفاس ايضا لان
بالرحم دا بسبب الولادة وهذا اولى مما قالوا ان النفاس خرج به لان النفسا في حكم المريضة حتى اعتبر تبرعاتها من الثلث
فان ظاهره ان مرض المراة يمنع كونها حائضا وقد علمت خلافه وقد خرج به ايضا ما تراه الصغيرة فانه دم استحاضة
لكن قال بعضهم ما تراه المراة قبل استكمال تسع سنين فهو دم فساد ولا يقال له استحاضة لان الاستحاضة لا تكون الا
على صفة لا يكون حيضا ولهذا قال الازهري الاستحاضة سيلان الدم في غير اوقاته المعتادة فلهذا ذكر ما خرج ما تراه
الصغيرة بقوله وصغر وبهذا التقدير يندفع ما ذكره في فتح القدير ان هذا التعريف لا يخلو عن تكرار واستدراك
لان لفظ الصغر مستدرك والاستحاضة تكرر اخراجها لخروجها بذكر الرحم وسليمة عن دا وتعريفه بالاستدراك ولا
تكرر دم من الرحم لا لولادة انتهى وقد سبقه الى هذا التعريف صاحب البدايع وفي الظهيرية والخنثى اذا خرج منه المني
والدم فالعبرة للمني دون الدم ثم هذا التعريف بنا على ان يسمى الحيض خبث اما ان كان سماه الحدث والكاين عن الدم
المحرم للتلاوة والمس كاسم الجنابة للحدث الخاص لا للما الخاص فتعريفه مانعية شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط
فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والقربان وقد جزم صاحب النهاية بانه من الاحداث لا الانجاس وعرفه بما في الكافي
فكان تناقضا منه واما سببه فقد قيل ان امنا حوى عليها السلام حين تناولت من شجر الخلد فابتلاها الله تعالى بذلك
وبقي هو في بناتها الى يوم التناد بذلك السبب وثبت في الصحيح عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم في الحيض هذا شي كتبه الله تعالى على بنات ادم وقال البخاري في صحيحه قال بعضهم اول ما ارسل الحيض على
بني اسرائيل قال البخاري وحديث النبي صلى الله عليه وسلم اكبر قال النووي يعني انه عام في جميع بنات ادم واما ركنه فهو
بروز الدم من محل مخصوص حتى تثبت الاحكام به وعن محمد بالاحساس به وثمرته تظهر فيما لو توضات ووضعت الكرسف
ثم احست بنزول الدم اليه قبل الغروب ثم رفعته بعده تقضي الصوم عنده خلافا لهما يعني اذا لم يحاذ الفرج
الداخل فان حاذته البلة من الكرسف كان حيضا ونفاسا اتفاقا وكذا الحدث بالبول ولو وضعته ليلا فلما اصبحت

اصبحت رات الطهر تقضي العشا فلو كانت طاهرة فرات البلة حين اصبحت تقضيها ايضا ان لم تكن صلتها قبل الوضع انزالا لها طاهرة
في الصورة الاولى من حين وضعته وحائضا في الثانية حين رفعته اخذا بالاحتياط فيهما وهذا اولى مما ذكره في النهاية من ان
ركنه امتداد ادرور الدم من قبل المراة لان ركن الشي ما يقوم به ذلك الشي والحيض لا يقوم به لان الامتداد الخاص معرف
له انه ركن لان الامتداد لو كان ركنه لما ثبت حكمه قبله وقد علمت ان حكمه يثبت بمجرد البروز واما شرطه فتقدم نصاب
الطهر حقيقة او حكما وعدم نقصانه عن الاقل وعدم الصغر وفراغ الرحم عن الحبل الذي تنفس بوضعه لان الحامل لا
تحيض وانما قيدنا بقولنا تنفس لانه اذا سقط منها شي لم يستبن خلقه فرات قبل ذلك يكون حيضا لانه لا يعلم انه حبل بل لحم
من البطن فلا تسقط الصلاة بالشك والتحقيق ان له الشرطين الاولين واما ما تراه الحامل والصغيرة فليس من الرحم فلم يوجد
الركن وعدم الصغر يعرف بتعدد براذي مدة يحكم ببلوغها فيما اذا رات الدم واختلف فيها على اقوال المختار منها تسع وعليه
الفتوى كذا في السراج الوهاج واذا رات المبتداة في سن يحكم ببلوغها فيه تركت الصلاة والصوم عند اكثر مشايخ بخارى
وعن ابي حنيفة لا تترك حتى يستمر ثلاثة ايام ثم الاصح ان الحيض موقت الى سن الاياس واكثر المشايخ قدروه بستين سنة ومشايخ
بخاري وخوارزم بخمس وخمسين فما رات بعدها لا يكون حيضا في ظاهر المذهب وفي المجتبى والفتوى في زماننا ان يحكم بالاياس
عند الخمسين وفي شرح الوقاية والمختار انها ان رات دما قويا كالاسود والاحمر القاني كان حيضا ويبطل الاعتداد بالاشهر
قبل التمام وبعده لا وان رات صفرة اوخضرة او تربية فهي استحاضة انتهى وفي فتح القدير ثم انما ينتقض الحكم بالاياس بالدم
الخالص فيما يستقبل لا فيما مضى حتى لا تفسد الانكحة المباشرة قبل المعاودة وفي القنية قضا القاضي ليس بشرط للحكم بالاياس وهو
الاظهر حتى اذا بلغت مدة الاياس فعيدها بالاشهر ولا يحتاج في ذلك الى القضا انتهى وقد علم اوانه ووقت ثبوته وسياتي قدره
والوانه واحكامه قوله واقله ثلاثة ايام واكثره عشرة اي اقل الحيض ثلاثة ايام بالرفع والنصب اما الرفع فعلى كونها خبر المبتدا
وعلى هذا لا بد من الاضمار لاستحالة كون الدم ثلاثة ايام فالتقدير اقل مدة الحيض واما النصب فعلى الظرف ولا يخفى انه ليس
الشرط ان يكون الدم ممتدا ثلاثة ايام بحيث لا ينقطع ساعة حتى يكون حيضا لان ذلك لا يكون الا نادرا بل انقطاع الدم ساعة
او ساعتين فصاعدا غير مبطل للحيض كذا في المستصفى والمراد ان اقل مدته ثلاثة ايام بلياليها واكثرها قدر عشرة ايام بلياليها
كما صرح به في الوافي وانما حذف هنا لان ذكر الايام بلفظ الجمع ثلاث ليال سويا والقصة واحدة وهذا هو ظاهر الرواية حتى
لو رات عند طلوع الفجر يوم السبت وانقطع عند غروب الشمس يوم الاثنين لا يكون حائضا وعن ابي يوسف روايتان الاولى
وهي قوله انه مقدر بيومين واكثر الثالث وهو سبع وستون ساعة على ما في العناية عن النوادر الثانية انه مقدر بثلاثة
ايام وليلتان على ما في التجنيس وفي غيره انه رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي البدايع رواية الحسن ضعيفة لان كل واحد من
عدد الايام والليالي منصوص عليه فلا يجوز ان ينقص منه وقال الشافعي واحمد اقله يوما وليلة واكثره خمسة عشر يوما لقوله
صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش دم الحيض اسود يعرف فاذا كان كذلك فامسكي عن الصلاة رواه ابو داود وغيره باسناد
صحيح قال النووي وهذه الصفة موجودة في اليوم والليلة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم اقل الحيض ثلاثة
ايام واكثره عشرة ايام هكذا ذكره اصحابنا وخرجه الزيلعي المخرج من حديث ابي امامة وواثلة ومعاذ وابي سعيد الخدري
وانس بن مالك وعايشة بطرق ضعيفة واطال الكلام فيها قال في فتح القدير بعد سردها فهذه عدة احاديث عن النبي
صلى الله عليه وسلم متعددة الطرق وذلك يرفع الضعيف الى الحسن والمقدرات الشرعية مما لا تدرك بالراي فالموقوف فيها
حكمه الرفع بل تسكن النفس بكثرة ما روي عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد فيه ذلك الراوي الضعيف
وبالجملة فله اصل في الشرع بخلاف قولهم اكثره خمسة عشر لم نعلم فيه حديثا حسنا ولا ضعيفا وانما تمسكوا فيه بما روي عنه
عليه الصلاة والسلام انه قال في صفة النسا تمكث شطر عمرها لا تصلي وهو ان صح لم يكن فيه حجة قال البيهقي انه
لم يجده وقال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح انتهى وقال النووي في شرح
المهذب انه حديث باطل لا يعرف وانما ثبت في الصحيحين تمكث الليالي ما تصلي انتهى واحتج الطحاوي للمذهب بحديث
ام سلمة اذ سالته عن المراة تهراق الدما فقال عليه السلام لتنظر عدد الليالي والايام من غير ان يبالها عن مقدار حيضها

قبل ذلك واكثر ما بيناه وله الايام عشرة واقله ثلاثة انتهى واما ما استدلوا به على قلته فلا دليل فيه لانه لما جاز ان يكون الصفرة
موجودة في اليوم والليلة جاز وجودها فيما دونه فلم لم يجعله حيضا قوله فما نقص من ذلك او زاد استحاضة اي ما
نقص من الاقل او زاد على الاكثر فهو استحاضة لان هذا الدم اما ان يكون دم حيض او نفاس او استحاضة فانتفى الاولان فتعين
الثالث ولان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به قوله وما سوى البياض الخالص حيض لما فرغ من بيان كميته شرع في بيان كيفيته اعلم
ان الوان الدماء ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية وهي التي على لون التراب نوع من الكدرة وهي منسوبة
الى التراب بمعنى التراب ويقال تربية بتشديد الياء وتخفيفها بغير همزة وتربية مثل تربعة وتربية بوزن ترعية وقيل هي
من الوريقة لانها على لونها كذا في المغرب ويقال ايضا الترابية وكل هذه الالوان حيض في ايام الحيض الى ان ترى البياض وعند ابي
يوسف لا يكون الكدرة حيضا اذا راتها في اول ايام الحيض واذا راتها في اخرها تكون حيضا لانها لو كانت دم رحم لتاخرت عن الصافي
ولنا ما روي عن عائشة قالت كان النساء يبعثن الى عائشة بالدرج فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض يسالنها فتقول لا
لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيض رواه مالك في الموطا والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد
المهملة وذكره البخاري تعليقا بصيغة الجزم فصح بهذا اللفظ عن عائشة وذكر في الصحيح والسنن عن ام عطية قالت كنا لا نعد
الكدرة والصفرة بعد الطهر شيئا وهذا يدل على انها في ايام الحيض حيض لانها قيدت بما بعد الطهر وفي التجنيس مراة رات
بياضا خالصا على الخرقة ما دام رطبا فاذا يبس اصفر فحكمه حكم البياض لان المعتبر حال الرؤية لا حالة التغير بعد ذلك وكذا
لو رات حمرة او صفرة فاذا يبست ابيضت يعتبر حال الرؤية لا حالة التغير بعد ذلك انتهى ومن المشايخ من انكر الخضرة فقال
لعلها اكلت قصيلا استبعادا لها قلنا هي نوع من الكدرة ولعلها اكلت نوعا من البقول وفي الهداية واما الخضرة فالصحيح
ان المراة اذا كانت من ذوات الاقراء يكون حيضا ويحمل على فساد الغذاء وان كانت ايسة لا ترى غير الخضرة يحمل على فساد المنبت
فلا يكون حيضا انتهى وفي البدائع قال بعضهم الكدرة والتربية والصفرة والخضرة انما تكون حيضا على الاطلاق من غير
العجائز اما في العجائز فينظر ان وجدتها على الكرسف ومدة الوضع قريبة فهي حيض وان كانت مدة الوضع طويلة لم يكن حيضا
لان رحم العجوز يكون منتنا فيتغير الماء فيه لطول المكث وما عرفت الجواب في هذه الابواب من الحيض فهو الجواب فيها في النفاس
لانها اخت الحيض انتهى وفي معراج الدراية معزيا الى المحو الاية لو افتى مفت بشيء من هذه الاقوال في مواضع الضرورة طلبا
للتيسير كان حسنا انتهى وفي فتح القدير ومقتضى ما روي في الموطا والبخاري ان مجرد الانقطاع دون رؤية القصة لا يجب
معه احكام الطهارات وكلام الاصحاب فيما ياتي كله بلفظ الانقطاع حيث يقولون واذا انقطع دمها فكذا مع انه قد
يكون انقطاع بجفاف من وقت الى وقت ثم ترى القصة فان كانت الغاية القصة لم تجب تلك الصلاة وان كان الانقطاع
عن ساير الالوان وجبت وانا متردد فيما هو الحكم عندهم بالنظر الى دليلهم وعباراتهم في اعطاء الاحكام والله اعلم ورايت في [illegible]
عبد الوهاب عن يحيى بن سعيد عن ريطة مولاة عمرة عن عمرة انها كانت تقول للنساء اذا ادخلت احداكن الكرسف فخرجت متغيرة
فلا تصلي حتى ترى شيئا وهذا يقتضي ان الغاية الانقطاع انتهى وقد يقال هذا التردد لا يتم الا اذا فسرنا القصة بانها شيء
ممتد كالخيط والظاهر من كلامهم ضعف هذا التفسير فقد قال في المغرب قال ابو عبيدة معناه ان تخرج القطنة او
الخرقة التي تحتشي بها المراة كانها قصة لا يخالطها صفرة ولا تربية ويقال ان القصة شيء كالخيط الابيض يخرج بعد
انقطاع الدم كله ويجوز ان يراد انتفاء اللون وان لا يبقى منه اثر البتة فضرب رؤية القصة مثلا لذلك لان رائي القصة
غير رائي شيء من ساير الوان الحائض انتهى فقد علمت ان القصة مجاز عن الانقطاع وان تفسيرها بانها شيء كالخيط ذكره بصيغة
يقال الدالة على التمريض ويدل على ان المراد بها الانقطاع اخر الحديث وهو قوله تريد بذلك الطهر من الحيض فثبت بهذا
ان دليلهم موافق لعباراتهم كما لا يخفى وفي شرح الوقاية ثم وضع الكرسف مستحب للبكر في الحيض وللثيب في كل حال وموضعه
موضع البكارة ويكره في الفرج الداخل انتهى وفي غيره انه سنة للثيب حالة الحيض مستحبة حالة الطهر ولو صلتا بغير كرسف
جاز قوله يمنع صلاة وصوما شرع في بيان احكامه فذكر بعضها ولا باس ببيانها فنقول ان الحيض يتعلق به احكام [illegible]
يمنع صحة الطهر واما اغسال الحج فانها تاتي بها لان المقصود منها التنظيف لا الطهارة واما تحريم الطهارة عليها فمنقول في

شرح

شرح المهذب للنووي واما ائمتنا فقالوا انه يستحب لها ان تتوضا لوقت كل صلاة وتقعد على مصلاها تسبح وتهلل وتكبر وفي
رواية لها ثواب احسن صلاة كانت تصلي وصحح في الظهيرية انها تجلس مقدار اداء فرض الصلاة كيلا تنسى العادة الثاني يمنع
وجوب الصلاة وهو ظاهر ما في الكتاب وظاهر ما في القدوري فانه قال والحيض يسقط فافاد ظاهرا عدم تعلق اصل الوجوب
بها وهذا لان تعلقه يستتبع فايدته وهي اما الاداء او القضاء والاول منتف لقيام الحدث مع العجز عن رفعه والثاني كذلك
فضلا منه تعالى دفعا للحرج اللازم بالزام القضاء لتضاعف الواجبات خصوصا فيمن عادتها الاكثر فانتفى الوجوب لانتفاء
فايدته لا لعدم اهليتها للخطاب ولذا تعلق بها خطاب الصوم لعدم الحرج اذ غاية ما تقضي في السنة خمسة عشر يوما اذا كان
حيضها عشرة ولهذا اندفع ما في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما من ان قوله يسقط يقتضي سابقة الوجوب عليها ويقولون
انه قول ابي زيد واما على قول عامة المشايخ لا يجب وقد نقل النووي الاجماع على سقوط وجوب الصلاة عنها الثالث تحريمها
الرابع يمنع صحتها الخامس تحريم الصوم السادس يمنع صحته واما انه يمنع وجوبه فلا لما قدمنا وسياتي ايضاحه السابع تحريم
مس المصحف وحمله الثامن تحريم قراءة القران التاسع تحريم دخول المسجد العاشر تحريم سجود التلاوة والشكر ويمنع صحته الحادي
عشر تحريم الاعتكاف الثاني عشر يمنع صحته الثالث عشر يفسده اذا طرا عليه الرابع عشر تحريم الطواف من جهتين دخول المسجد
وترك الطهارة له لكن لا يمنع صحته كما هو المشهور من مذهبنا فاندفع به ما نقله النووي في شرح المهذب من نقل الاجماع
على عدم صحة طوافها مطلقا الخامس عشر يمنع وجوب طواف الصدر السادس عشر تحريم الوطي وما هو في حكمه السابع عشر تحريم
الطلاق الثامن عشر تبلغ به الصبية التاسع عشر يتعلق به انقضاء العدة العشرون يتعلق به الاستبراء الحادي والعشرون
يوجب الغسل بشرط الانقطاع على ما حققناه الثاني والعشرون لا يقطع التتابع في صوم كفارة القتل والفطر بخلاف
كفارة اليمين ونحوها حيث يقطع على ما حققه الامام الدبوسي في التقويم وهذه الاحكام كلها متعلق بالنفاس الا خمسة وهي
انقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاقي السنة والبدعة وعدم قطع التتابع في الصوم فان هذه مختصة
بالحيض فظهر بما قررناه ان ما في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما من ان احكام الحيض والنفاس اثنا عشر ثمانية مشتركة واربعة
مختصة بالحيض ليس بجامع ثم هذه الاحكام التي ذكرناها منها ما يتعلق ببروز الدم على المذهب المختار وعند محمد بالاحساس
ومنها ما يتعلق بنصاب الحيض لكن يستند الى ابتدائه ومنها ما يتعلق بانقضائه فالثاني هو الحكم ببلوغها ووجوب الغسل
والثالث هو انقضاء العدة والاستبراء وبقية الاحكام متعلقة بالقسم الاول قوله فتقضيه دونها اي فتقضي الصوم
لزوما دون الصلاة لما في الكتب الستة عن معاذة قال سالت عائشة فقلت ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة
فقالت احرورية انت قلت لست بحرورية ولكني اسال قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء
الصلاة وعليه انعقد الاجماع ولان في قضاء الصلاة حرجا لتكررها في كل يوم وتكرر الحيض في كل شهر بخلاف الصوم حيث
يجب في السنة شهرا واحدا والمراة لا تحيض عادة في الشهر الا مرة فلا حرج وانما وجب عليها قضاء الصوم وان نفست رمضان
كله لان وجوده في رمضان كله نادر فلا يعتبر وذكر في اخر الفتاوى الظهيرية ان حكمته ان حوى لما رات الدم اول مرة
سالت ادم فقال لا اعلم فاوحى اليه ان تترك الصلاة فلما طهرت سالته فقال لا اعلم فاوحى اليه ان لا قضاء عليها ثم راته
في وقت الصوم فسالته فامرها بترك الصوم وعدم قضائه قياسا على الصلاة فامرها الله تعالى بقضاء الصوم من قبل
ان ادم امرها بذلك من غير امر الله تعالى وفي معراج الدراية ان سبب قضائه ترك حوى السؤال له وقياسها الصوم
على الصلاة فجوزيت بقضائه بسبب ترك السؤال فان قيل انها غير مخاطبة بالصوم حال حيضها لحرمته عليها فكيف
يجب عليها القضاء ولم يجب عليها الاداء قلنا اما من قال من مشايخنا وغيرهم بان القضاء يجب بامر جديد فلا اشكال واما
على قول الجمهور من مشايخنا ان القضاء يجب بما يجب به الاداء فانعقاد السبب يكفي لوجوب القضاء وان لم يخاطب بالاداء
وهل يكره لها قضاء الصلاة لم اره صريحا وينبغي ان يكون خلاف الاولى كما لا يخفى والحرورية فرقة من الخوارج منسوبة
الى حروراء قرية بالكوفة كان بها اول تحكيمهم واجتماعهم والمراد انها في التعمق في سؤالها كانها خارجية لانهم تعمقوا في
امر الدين حتى خرجوا كذا في المغرب قوله ودخول مسجد اي يمنع الحيض دخول المسجد وكذا الجنابة وخرج بالمسجد غيره

كمصلى العيد والجنايز والمدرسة والرباط فلا يمنعان من دخولها ولهذا قال في الخلاصة المتخذ لصلاة الجنايز والعيد الاصح انه ليس له حكم المسجد واختار في القنية من كتاب الوقف ان المدرسة اذا كان لا يمنع اهلها الناس من الصلاة في مسجدها وفي فتاوي قاضيخان الجبانة ومصلى الجنازة لهما حكم المسجد عن اداء الصلاة حتى يصح الاقتدا وان لم يكن الصفوف متصلة وليس لهما حكم المسجد في حق المرور وحرمة الدخول للجنب وفنا المسجد له حكم المسجد في حق جواز الاقتدا بالامام وان لم تكن الصفوف متصلة ولا المسجد ملان انتهى واما في جواز دخول الحايض فليس للفنا حكم المسجد فيه واما ما في شرح الداري من ان سطح المسجد وظلة بابه في حكمه فليس على اطلاقه بل مقيد في الظلة بانها حكمه في حق جواز الاقتدا لا في حرمة الدخول للجنب والحايض كما لا يخفى وقيد صاحب الدرر والغرر المنع من دخولهما المسجد بان لا يكون عن ضرورة فقال وحرم على الجنب دخول المسجد ولو للعبور الا لضرورة كان يكون باب بيته الى المسجد انتهى وهو حسن وان خالف اطلاق المشايخ وينبغي ان يقيد بكونه لا يمكنه تحويل بابه الى غير المسجد وليس قادرا على السكنى في غيره كما لا يخفى والا لم تتحقق الضرورة يدل عليه ما عن افلت عن جسرة بنت دجاجة عن عايشة رضي الله عنها قالت جا رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت اصحابه شارعة في المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل ولم يصنع القوم شيا رجا ان ينزل فيهم رخصة فخرج اليهم فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لحايض ولا جنب رواه ابو داود وابن ماجة والبخاري في تاريخه الكبير وقد نقل الخطابي تضعيفه بسبب جهالة افلت ورد عليه وجاجة بكسر الدال بخلاف واحدة الدجاج وهو باطلاقه حجة على الشافعي في اباحة الدخول على وجه العبور وعلى ابي اليسر من اصحابنا كما في اباحة الدخول لغير الصلاة كما نقله عنه في خزانة الفتاوى واستدلال الشافعي في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا بنا منه على ارادة مكان الصلاة بلفظ الصلاة مجازا فيكون المنهي عنه قربان مكان الصلاة للجنب لا حال العبور وبنا منه على استعمال لفظ الصلاة في حقيقته ومجازه فيكون المنهي عنه قربان مكان الصلاة وموضعها ولا شك ان هذا منه عدول عن الظاهر ولا موجب له الا توهم لزوم جواز الصلاة جنبا حال كونه عابر سبيل لانه مستثنى من المنع المغيا بالاغتسال وهذا المتوهم ليس بلازم لوجوب الحكم بان المراد جوازها حال كونه عابر سبيل اي مسافرا بالتيمم لان مودى التركيب لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا حال عبور السبيل فلكم ان تقربوها بغير اغتسال نعم يقتضي ظاهر الاستثنا اطلاق القربان حال العبور لكن يثبت اشتراط التيمم فيه بدليل اخر وليس هذا ببدع فظهر بهذا ان المراد بعابري السبيل المسافرون كما هو منقول عن اهل التفسير وعلى هذا فالاية دليل على منع التيمم للجنب المقيم في المصر ظاهرا فانه استثنى من المنع المسافرين فكان المقيم داخلا في المنع وجوابه من قبل ابي حنيفة انه خص حالة عدم القدرة على الما في المصر من المنع في الاية كما انه مطلقه في المريض وقد اجمعوا على تخصيص حالة القدرة حتى لا يتيمم المريض القادر على استعمال الما واجماعهم انما كان للعلم بان شرعيته للحاجة الى الطهارة عند العجز عن الما فاذا تحقق في المصر جاز واذا لم يتحقق في المريض لا يجوز فان قيل في الاية دليل حينيذ على ان التيمم لا يرفع الحدث وانتم تابونه قلنا قد ذكرنا ان محصلها لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا عابري سبيل فاقربوها بلا اغتسال بالتيمم لان المعنى فاقربوها جنبا بلا اغتسال بالتيمم فالرفع وعدمه مسكوت عنه ثم استفيد كونه رافعا من خارج على ما قدمناه في باب التيمم ويدل للمذهب ايضا ما اخرجه الترمذي عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي لا يحل لاحد يجنب في هذا المسجد غيري وغيرك وقال حديث حسن غريب ثم ذكر عن علي بن المنذر قلت لضرار بن صرد ما معناه قال لا يحل لاحد يستطرقه جنبا غيري وغيرك نعم تعقب تحسين الترمذي بان في اسناده سالم بن ابي حفصة وعطية العوفي وهما ضعيفان شيعيان متهمان لكن قال الحافظ سراج الدين الشهير بابن الملقن ورواه البزار من حديث سعد بن ابي وقاص والطبراني في اكبر معاجمه من حديث ام سلمة انتهى وقال الحافظ ابن حجر وقد ذكر البزار في مسنده ان حديث سدوا كل باب في المسجد الا باب علي جا من روايات اهل الكوفة واهل المدينة يروون الا باب ابي بكر قال فان ثبتت رواية اهل الكوفة جات من وجوه باسانيد حسان واخرج القاضي اسماعيل المالكي في احكام القران عن المطلب هو ابن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن اذن لاحد ان يمر في المسجد ولا يجلس فيه وهو جنب الا علي بن ابي طالب لان بيته كان في المسجد ولا يجلس فيه

لا يتيمم لتصدق بغير اغتسال صح

فيه وهو جنب الا علي بن ابي طالب لان بيته كان في المسجد قال الحافظ ابن حجر وهو مرسل قوي انتهى فقد منعهم من الاجتياز والقعود ولم يستثن منهم غير علي خصوصية له كما خص الزبير باباحة لبس الحرير لما شكى من اذى القمل وخص غيره بغير ذلك وما ينطق عن الهوى وقد صرح بهذا في خصوص ما نحن فيه فقد اخرج غير واحد من الحفاظ منهم الحاكم وقال صحيح الاسناد عن زيد بن ارقم قال كان لنفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ابواب شارعة في المسجد قال فقال يوما سدوا هذه الابواب الا باب علي فقال فيه قايلكم واني والله ما سددت شيا ولا فتحته ولكني امرت بشي فاتبعته وعلم ان في تتمة الفتاوى الصغرى ويستوي في المنع المكث او عبور ال محمد صلى الله عليه وسلم وغيرهم خلاف ما قاله اهل الشيعة انه رخص لال محمد صلى الله عليه وسلم الدخول في المسجد مكثا او عبورا وان كان جنبا لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص لعلي واهل بيته ان يمكثوا في المسجد وان كانوا جنبا وكذا رخص لهم لبس الحرير الا ان هذا حديث شاذ لا ناخذ به انتهى قال ابن امير حاج الظاهر ان ما ذكره الشيعة لاهل علي في دخول المسجد ولبس الحرير اختلاف منهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الحكم بالشذوذ على الترخيص لعلي في دخول المسجد ففيه نظر نعم قضى ابن الجوزي في موضوعاته على حديث سدوا الابواب التي في المسجد الا باب علي بانه باطل لا يصح وهو من وضع الرافضة وقد رفع ذلك شيخنا الحافظ ابن حجر في القول المسدد في الذب عن مسند احمد وافاد انه جا من طرق متظافرة من روايات الثقات تدل على ان الحديث صحيح منها ما ذكرنا انفا وبين عدم معارضته لحديث الصحيحين سدوا الابواب الشارعة في المسجد الا خوخة ابي بكر فليراجع ذلك من رام الوقوف عليه انتهى وقد علم ان دخوله صلى الله عليه المسجد جنبا ومكثه فيه من خواصه وذكر النووي وقوله في منية المصلي وان احتلم في المسجد تيمم للخروج اذا لم يخف وان خاف جلس مع التيمم ولا يصلي ولا يقرا انتهى وصرح في الذخيرة ان هذا التيمم مستحب وظاهر ما قدمناه في التيمم عن المحيط انه واجب ثم الظاهر ان المراد بالخوف الخوف من لحوق ضرر به بدنا او مالا كان يكون ليلا قوله والطواف اي ويمنع الحيض الطواف بالبيت وكذا الجنابة لما في الصحيحين انه عليه السلام قال لعايشة رضي الله عنها لما حاضت بسرف افعلي ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت حتى تغتسلي فكان طوافها حراما ولو فعلته كانت عاصية معاقبة وتحلل به من احرامها لطواف الزيارة وعليها بدنة كطواف الجنب كما سياتي في محله ان شا الله وعلل المنع صاحب الهداية بان الطواف في المسجد وكان الاولى عدم الاقتصار على هذا التعليل فان حرمة الطواف جنبا ليس منظورا فيه الى دخول المسجد بالذات بل لان الطهارة واجبة في الطواف فلو لم يكن ثمة مسجد حرم عليها الطواف كذا في فتح القدير وغيره وقد يقال ان حرمة الطواف عليها انما هي لاجل كونه في المسجد واما اذا لم يكن الطواف في المسجد بل خارجه فانه مكروه كراهة تحريم لما عرف من ان الطهارة له واجبة على الصحيح فتركها يوجب كراهة التحريم ولا يوجب التحريم الا ترك الفرض ولو حاضت بعدما دخلت وجب عليها ان لا تطوف وحرم مكثها كما صرحوا به قوله وقربان ما تحت الازار اي ويمنع الحيض قربان زوجها ما تحت ازارها اما حرمة وطيها عليه فمجمع عليها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ووطيها القرج عالما بالحرمة عامدا مختارا كبيرة لا جاهلا ولا ناسيا ولا مكرها فليس عليه الا التوبة والاستغفار وهل يجب التعزير ام لا ويستحب ان يتصدق بدينار او نصفه وقيل بدينار ان كان اول الحيض وبنصفه ان وطي في اخره كان قايله راي ان لا معنى للتخيير بين القليل والكثير في النوع الواحد ومصرفه مصرف الزكاة كما في السراج الوهاج وقيل ان كان الدم اسود يتصدق بدينار وان كان اصفر فبنصف دينار ويدل له ما رواه ابو داود والحاكم وصححه اذا واقع الرجل اهله وهي حايض ان كان دما احمر فليتصدق بدينار وفي السراج الوهاج واذا اخبرته بالحيض قال بعضهم ان كانت فاسقة لا يقبل قولها وان كانت عفيفة قبل قولها وترك وطيها وقال بعضهم ان كان تصديقها ممكنا بان كانت في اوان حيضها قبلت ولو كانت فاسقة كما في العدة وهذا القول احوط واقرب الى الورع انتهى فعلم من هذا انها اذا كانت فاسقة ولم يغلب على ظنه صدقها بان كانت في غير اوان حيضها لا يقبل قولها اتفاقا كما قالوا في اخبار الفاسق انه يشترط لوجوب العمل انه يغلب على الظن صدقه وبه اعلم ان ما في فتح القدير من ان الحرمة تثبت باخبارها وان كذبها ليس على اطلاقه بل اذا كانت عفيفة او غلب على الظن صدقها بخلاف من علق به طلاقها فاخبرته به فانه يقع الطلاق عليه وان

وان كان اصفر فنصف دينار

اخبرته زوجها بالحيض

كذبها مطلقا لتقصير في تعليقه بما لا يعرف الا من جهتها وهذا اذا وطيها غير مستحل فان كان مستحلا له فقد جزم صاحب المبسوط والاختيار وفتح القدير وغيرهم بكفره وذكر القاضي الاستيجابي بصيغة قيل وصحح انه لا يكفر صاحب الخلاصة وفي البزازية وبنوا فقه الصيام ما نقل من الفصل الثاني في الفاظ الكفر من اعتقد الحرام حلالا او على القلب يكفر اذا كان حراما لعينه وثبت حرمته بدليل مقطوع به اما اذا كان حراما لغيره بدليل مقطوع به او حراما لعينه باخبار الاحاد لا يكفر اذا اعتقده حلالا انتهى فعلى هذا لا نفتي بتكفير مستحله لما في الخلاصة ان المسئلة اذا كان فيها وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع فعلى المفتي ان يميل الى ذلك الوجه انتهى واما الاستمتاع بغير الجماع فمذهب ابي حنيفة وابي يوسف والشافعي ومالك يحرم عليه ما بين السرة والركبة وهو المراد بما تحت الازار كذا في فتح القدير وفي المحيط وفتاوي الولوالجي وتفسير الازار على قولهما قال بعضهم الازار المعروف ويستمتع بما فوق السرة ولا يستمتع بما تحتها وقال بعضهم هو الاستتار فاذا استترت حل له الاستمتاع انتهى والظاهر ما اقتصر عليه في فتح القدير وقال محمد بن الحسن واحمد لا يحرم ما سوى الفرج واختاره من المالكية اصبغ ومن الشافعية النووي لما اخرج الجماعة الا البخاري ان اليهود كانوا اذا حاضت المراة منهم لم يواكلوها ولم يجامعوها في البيوت فسالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فانزل الله تعالى ويسالونك عن المحيض فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شيء الا النكاح وفي رواية الا الجماع ما عن عبد الله بن سعد سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل لي من امراتي وهي حائض فقال لك ما فوق الازار رواه ابو داود وسكت عليه فهو حجة واذن فالترجيح له لانه مانع وذلك مبيح والخبر من حال حول الحمى يوشك ان يقع فيه واما ترجيحا المروجي قول محمد بان دليله منطوق ودليلنا مفهوم والمنطوق اقوى فكان مقدما فغير صحيح اما اولا فلانه لا يلزم ان يكون دليلنا مفهوما بل يحتمل ان يكون منطوقا فان السايل سال عن جميع ما يحل له من امراته الحائض فقوله لك ما فوق الازار معناه جميع ما يحل لك ما فوق الازار ليطابق الجواب السوال واما ثانيا فلانه لو سلم انه مفهوم كان هذا المفهوم اقوى من المنطوق لانه يدل على المفهوم بطريق اللزوم لوجوب مطابقة جوابه عليه السلام لسؤال السايل ولو كان هذا المفهوم غير مراد لم يطابق فكان ثبوته واجبا من اللفظ على وجه لا يقبل تخصيصا ولا تبديلا لهذا العارض والمنطوق من حيث هو منطوق يقبل ذلك فلم يصح الترجيح في خصوص المادة بالمنطوقية والمرجوحية بالمفهومية وقد كان فعله صلى الله عليه وسلم على ذلك فكان لا يباشر احداهن وهي حائض حتى يامرها ان تتزر متفق عليه واما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا كان نهيا عن الجماع عينا فلا يمنع ان تثبت حرمة اخرى في محل اخر بالسنة واياك ان تظن ان هذه من الزيادة على النص بخبر الواحد لانها تقييد مطلق النص فيكون معارضة له في البعض متنا ولا به وما اثبتته السنة فيما نحن فيه شرع ما لم يتعرض له النص القراني فلم يكن من باب الزيادة وان كان نهيا عن ما هو اعم من الجماع كان الجماع من افراد المنهي عنه لتناوله حرمة الاستمتاع بها اعني من الجماع وغيره من الاستمتاعات ثم يظهر تخصيص بعضها بالحديث المفيد لحل ما سوى ما بين السرة والركبة فيبقى ما بينهما داخلا في عموم النهي عن قربانه وان لم يحتج الى هذا الاعتبار في ثبوت المطلوب لما بينا كذا في فتح القدير مع بعض اختصار واعلم انه كما يحرم عليه الاستمتاع بما بين السرة والركبة يحرم عليها التمكين منه ولم ار لهم صريحا حكم مباشرتها له ولقايل ان يمنعه لانه لما حرم تمكينها من استمتاعه بها حرم فعلها بالاولى ولقايل ان يجوزه لان حرمته عليه لكونها حايضا وهو مفقود في حقه فحل لها الاستمتاع به ولان غاية مسها لذكره انه استمتاع وهو جايز قطعا تنبيهات وقع في بعض العبارات لفظ الاستمتاع وهو يشمل النظر واللمس بشهوة ووقع في عبارة كثيرة لفظ المباشرة والقربان ومقتضاها تحريم اللمس بلا شهوة فبينهما عموم وخصوص من وجه والذي يظهر ان التحريم منوط بالمباشرة ولو بلا شهوة وليس هو اعظم من تقبيلها في وجهها بشهوة كما لا يخفى وقد علم من عباراتهم انه يجوز الاستمتاع بالسرة وما فوقها وبالركبة وما تحتها وان المحرم الاستمتاع بما بينهما وهي احسن من عبارة بعضهم يستمتع بما فوق السرة وما تحت الركبة كما لا يخفى فيجوز له الاستمتاع فيما عدى ما ذكر بوطي وغيره ولو بلا حايل وكذا بما بينهما بحايل بغير الوطي ولو تلطخ دما ولا يكره طبخها ولا استعمال ما مسته من عجين او ما او غيرهما الا اذا توضات بقصد القربة كما هو المستحب على ما قدمناه فانه يصير مستعملا وفي فتاوي الولوالجي ولا ينبغي ان يعزل عن فراشها لان ذلك يشبه فعل اليهود وفي التجنيس وغيره امراة

امراة تحيض من دبرها لا تدع الصلاة لان هذا ليس بحيض ويستحب ان تغتسل عند انقطاع الدم وان امسك زوجها عن الاتيان كان احب الى لمكان الصورة وهو الدم من الفرج انتهى وقد قدمناه عن الخلاصة قوله وقراءة القران اي يمنع الحيض قراءة القران وكذا الجنابة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرا الحايض ولا الجنب شيئا من القران رواه الترمذي وابن ماجة وحسنه المنذري وصححه وقال انه يقرا بالرفع على النفي وهو محمول على النهي كيلا يلزم الخلف في الوعد وبكسر الميم لالتقاء الساكنين على النهي وهما صحيحان وعن علي رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرينا القران على كل حال ما لم يكن جنبا رواه ابو داود والترمذي وقال انه حسن صحيح ثم كل من الحديثين اصل مخصوص الحديث مسلم عن عايشة انه صلى الله عليه وسلم كان يذكر الله على كل احيانه لتبعد القول بينا وله الذكر قراة القران ويقولنا قال اكثر اهل العلم من الصحابة والتابعين كما حكاه الترمذي في جامعه وشمل اطلاقه الاية وما دونها وهو قول الكرخي وصححه صاحب الهداية في التجنيس وقاضي خان في شرح الجامع الصغير والولوالجي في فتاواه ومشى عليه المصنف في الكافي ونسبه صاحب البدايع الى عامة المشايخ وصححه معللا بان الاحاديث لم تفصل بين القليل والكثير لكن ذكر ان القراة مكروهة وفي كثير من الكتب انها حرام وفي رواية الطحاوي يباح لهما ما دون الاية وصححه صاحب الخلاصة في الفصل الحادي عشر في القراة ومشى عليه فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير ونسبه الزاهدي الى الاكثر ووجهه صاحب المحيط بان النظم والمعنى يقصر فيما دون الاية ويجري مثله في محاورات الناس وكلامهم فتمكنت فيه شبهة عدم القران ولهذا لا تجوز الصلاة به انتهى فالحاصل ان التصحيح قد اختلف فيما دون الاية والذي ينبغي ترجيح القول بالمنع لما علمت من الاحاديث لم تفصل والتعليل في مقابلة النص مردود ولان شيئا كما في الكافي نكرة في سياق النفي فتعم وما دون الاية قران فيمتنع كالاية مع انه قد اجيب ايضا بالاخذ بالاحتياط فيهما وهو عدم الجواز في الصلاة والمنع للجنب ومن بمعناه ويؤيده ما روى الدارقطني عن علي رضي الله عنه قال اقرأوا القران ما لم يصب احدكم جنابة فان اصابه فلا ولا حرفا واحدا ثم قال وهو الصحيح عن علي وهذا كله اذا قرا على قصد انه قران اما اذا قرا على قصد الثنا او افتتاح امر لا يمنع في اصح الروايات وفي التسمية اتفاق انه لا يمنع اذا كان على قصد الثنا او افتتاح امر كذا في الخلاصة وفي العيون لابي الليث ولو انه قرا الفاتحة على سبيل الدعا وشيئا من الايات التي فيها معنى الدعا ولم يرد به القراءة فلا باس به انتهى وهو الظاهر في مثل الفاتحة اختاره الحلواني وذكر في غاية البيان انه المختار ولكن قال الهندواني لا افتي به وان روي عن ابي حنيفة انتهى وهو الظاهر في مثل الفاتحة فان المباح انما هو ليس بقران وهذا قران حقيقة وحكما لفظا وكيف لا وهو معجز يقع به التحدي عند المعارضة والعجز عن الاتيان بمثله مقطوع به وتغيير المشروع في مثله بالقصد المجرد مردود على فاعله بخلاف نحو الحمد لله بنية الثنا لان الخصوصية القرانية فيه غير لازمة والا لانتفى جواز التلفظ بشيء من الكلمات العربية لانها لما على الحروف الواقعة في القران وليس الامر كذلك اجماعا بخلاف نحو الفاتحة فان الخصوصية القرانية فيه لازمة قطعا وليس في قدرة المتكلم اسقاطها عنه ما هو عليه من النظم الخاص كما هو في المفروض وقد انكشف بهذا ما في الخلاصة من عدم حرمة ما يجري عند الكلام من اية قصيرة من نحو ثم نظر ولم يولد ثم اعلم انهم قالوا هنا وفي باب ما يفسد الصلاة ان القران يتغير بعزيمته فاورد الامام الحاصي كما نقله عن السراج الهندي في التوشيح بان العزيمة اذا كانت مغيرة للقران لكان ينبغي انه اذا قرا الفاتحة في الاوليين بنية الدعا لا يكون مجزية وقد نصوا على انها مجزية واجاب بانها اذا كانت في محلها لا يتغير بالعزيمة حتى لو لم يقرا في الاوليين فقرا في الاخريين بنية الدعا لا تجزيه انتهى والمنقول في التجنيس انه اذا قرا في الصلاة فاتحة الكتاب على قصد الثنا جازت صلاته لانه وجد القراءة في محلها فلا يتغير حكمها بقصده انتهى فلم يقيده بالاوليين ولا شك ان الاخريين محل القراءة المفروضة فان القراءة فرض في ركعتين غير عين وان كان تعيينها في الاوليين واجبا وذكر في القنية خلافا فيما اذا قرا الفاتحة على قصد الدعاء فرقم لشرح الايمة الحلواني انها لا تنوب عن القراءة انتهى واما الاذكار فالمنقول اباحتها مطلقا ويدخل فيها اللهم اهدنا الى اخره واللهم انا نستعينك الى اخره الذي هو دعاء القنوت والظاهر من المذهب انه لا يكره لها وعليه الفتوى كذا في الفتاوى الظهيرية وغيرها وعن محمد يكره لشبهة كونه قرانا الاختلاف الصحابة في كونه قرانا فلا يقراه احتياطا قلنا حصل الاجماع

القطعي ليقيني على انه ليس بقران ومعه لا شبهة توجب الاحتياط المذكور نعم المذكور في الهداية وغيرها في باب الاذان الوضوء لذكر
الله تعالى وترك المستحب لا يوجب الكراهة وفي الخلاصة ولا ينبغي للحايض والجنب ان يقرا التوراة والانجيل كذا روي عن محمد
والطحاوي لا يسلم هذه الرواية قال رضي الله عنه وبه يفتي انتهى وفي النهاية وغيرها واذا حاضت المعلمة فينبغي لها ان تعلم
الصبيان كلمة كلمة وتقطع بين الكلمتين على قول الكرخي وعلى قول الطحاوي تعلم نصف اية انتهى وفي التفريع نظر على قول
الكرخي فانه قايل باستوا الاية وما دونها في المنع اذا كان ذلك بقصد قراءة القران وما دون الاية صادق على الكلمة وان
حمل على التعليم دون قصد القران فلا يتقيد بالكلمة ثم في كثير من الكتب التقييد بالحايض المعلمة معللا بالضرورة مع
امتداد الحيض وظاهره عدم الجواز للجنب لكن في الخلاصة اختلف المتاخرون في تعليم الحايض والجنب والاصح انه لا باس
به ان كان يلقن كلمة كلمة ولم يكن من قصده ان يقرا اية تامة انتهى والاولى ولم يكن من قصده قراءة القران كما لا يخفى قوله
ومسه الا بغلافه اي يمنع الحايض مس القران لما روى الحاكم في المستدرك وقال صحيح الاسناد عن حكيم بن حزام قال
لما بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن قال لا تمس القران الا وانت طاهر واستدلوا له ايضا بقوله لا يمسه الا المطهرون
وظاهر ما في الكشاف صحة الاستدلال به هنا ان جعلت الجملة صفة للقران ولفظه في كتاب مكنون مصون من غير المقربين
من الملايكة لا يطلع عليه من سواهم وهم المطهرون من جميع الادناس ادناس الذنوب وما سواها ان جعلت الجملة صفة لكتاب
مكنون وهو اللوح وان جعلته صفة للقران فالمعنى لا ينبغي ان يمسه الا من هو على الطهارة من الناس يعني مس المكتوب منه انتهى
لكن الامام الطيبي في حاشيته ذكر صحة الاستدلال به على الوجه الاول ايضا فقال في المعنى على الوجه الاول ان هذا الكتاب
كريم على الله تعالى ومن كرمه انه اثبته عنده في اللوح المحفوظ وعظم شانه بان حكم ان لا يمسه الا الملايكة المقربون وصانه
عن غير المقربين فيجب ان يكون حكمه عند الناس كذلك بناء على ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية لان سياق
الكلام لتعظيم شان القران وعن الدارمي عن عبد الله بن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال القران احب الى الله تعالى من
السموات والارض ومن فيهن انتهى وذكر انه على الوجه الثاني اخبار في معنى الامر كقوله الزاني لا ينكح الا زانية انتهى والتعبير
المصنف بمس القران اولى من تعبير غيره بمس المصحف لشموله كلامه ما اذا مس لوحا مكتوبا عليه اية وكذا الدرهم والحايط
وتقييده بالسورة في الهداية اتفاقي بل المراد الاية لكن لا يجوز مس المصحف كله المكتوب وغيره بخلاف غيره فانه لا يمنع
الامس المكتوب كذا ذكره في السراج الوهاج مع ان في الاول اختلافا فقال في غاية البيان وقال بعض مشايخنا
المعتبر حقيقة المكتوب حتى ان مس الجلد ومس مواضع البياض لا يكره لانه لم يمس القران وهذا اقرب الى القياس والمنع اقرب
الى التعظيم انتهى وفي تفسير الغلاف انتهى فقيل الجلد المشرز وفي غاية البيان مصحف مشرز اجزاؤه مشدود بعضها الى
بعض من الشيرازة وليست بعربية وفي الكافي والغلاف الجلد الذي عليه في الاصح وقيل هو المنفصل كالخريطة ونحوها
والمتصل بالمصحف منه حتى يدخل في بيعه بلا ذكر انتهى وصحح هذا القول في الهداية وكثير من الكتب وزاد في السراج
الوهاج ان عليه الفتوى وقد تقدم انه اقرب الى التعظيم والخلاف في الغلاف المشرز جار في الكم ففي المحيط لا يكره
مسه بالكم عند الجمهور واختار المصنف في الكافي وعلله بان المس يحرم وهو اسم للمباشرة باليد بلا حايل انتهى وفي الهداية
ويكره مسه بالكم هو الصحيح لانه تابع له انتهى وفي الخلاصة من فصل القراءة وكرهه عامة مشايخنا انتهى فهو معارض لما
في المحيط فكان هو الاولى وفي فتح القدير والمراد بالكراهة كراهة التحريم ولهذا عبر بنفي الجواز في الفتاوى وقال في
بعض الاخوان هل يجوز مس المصحف بمنديل هو لابسه على عنقه قلت لا اعلم فيه منقولا والذي يظهر انه ان كان بطرفه
وهو يتحرك بتحركه ينبغي ان لا يجوز وان كان لا يتحرك بحركته ينبغي ان يجوز لاعتبارهم اياه في الاول تابعا له كبدنه دون
الثاني قالوا فيمن صلى وعليه عمامة بطرفها نجاسة مانعة ان كان القاه وهو يتحرك لا يجوز والا يجوز اعتبارا له على ما
ذكرنا انتهى وفي الهداية بخلاف كتب الشريعة حيث يرخص لاهلها في مسها بالكم لان فيه ضرورة انتهى وفي فتح القدير
انه يقتضي انه لا يرخص بلا كم قالوا يكره مس كتب التفسير والفقه والسنن لانها لا تخلو عن ايات القران وهذا التعليل
يمنع مس شروح النحو ايضا انتهى وفي الخلاصة يكره مس كتب الاحاديث والفقه للمحدث عندهما وعند ابي حنيفة الاصح

الاصح انه لا يكره ذكره من كتاب الصلاة في فصل القراءة خارج الصلاة وفي شرح الدرر والغرر ورخص المس باليد في الكتب
الشرعية الا التفسير ذكره في مجمع الفتاوى وغيره انتهى وفي السراج الوهاج معزيا الى الحلواني المستحب ان لا ياخذ كتب الشريعة
بالكم ايضا بل يجدد الوضوء كلما احدث وهذا اقرب الى التعظيم قال الحلواني انما نلت هذا العلم بالتعظيم فاني ما اخذت
الكاغد الا بطهارة والامام السرخسي كان مبطونا في ليلة وكان يكرر درس كتابه فتوضا في تلك الليلة سبع عشرة مرة ومن فروع
التعظيم ان لا يمد رجله الى الكتاب وفي التجنيس المصحف اذا صار كهنا اي عتيقا وصار بحال لا يقرا فيه وخاف ان يضيع
يجعل في خرقة طاهرة ويدفن لان المسلم اذا مات يدفن والمصحف اذا صار كذلك كان دفنه افضل من وضعه موضعا
يخاف ان تقع عليه النجاسة او نحو ذلك والنصراني اذا تعلم القران تعلم الفقه كذلك لانه عسى يهتدي لكن لا يمس المصحف واذا
اغتسل ثم مس لا باس به في قول محمد وعندهما يمنع من مس المصحف مطلقا ولو كان القران مكتوبا بالفارسية يحرم على الجنب
والحايض مسه بالاجماع وهو الصحيح اما عند ابي حنيفة فظاهر وكذلك عندهما لانه قران عندهما حتى يتعلق به جواز الصلاة
في حق من لا يحسن العربية انتهى ذكره في كتاب الصلاة وفي القنية اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير
فوقهما والكلام فوق ذلك والتفسير الذي فيه ايات مكتوبة فوق كتب القراء بساط او غيره كتب عليه الملك لله يكره بسطه
واستعماله الا اذا علق للزينة ينبغي ان لا يكره وينبغي ان لا يكره كلام الناس مطلقا وقيل يكره حتى الحروف المفردة وراى
بعض الايمة شبانا يرمون هدفا كتب فيه ابو جهل لعنه الله فنهاهم عنه ثم مر بهم وقد قطعوا الحروف فنهاهم ايضا
وقال انما نهيتكم في الابتداء لاجل الحروف فاذا يكره مجرد الحروف لكن الاول احسن واوسع يجوز للمحدث الذي يقرا القران
من المصحف تقليب الاوراق بقلم او سكين ويجوز ان يقول للصبي احمل الي هذا المصحف ولا يجوز لف شي في كاغد فيه مكتوب
من الفقه وفي الكلام الاولى ان لا يفعل وفي كتب الطب يجوز وقد ورد النهي في محو اسم الله تعالى او اسم النبي عليه
السلام فيجوز محوه ليلف فيه شي ومحو بعض الكتابة بالريق يجوز وقد ورد النهي في محو اسم الله تعالى بالبزاق محا لوحا
يكتب فيه القران واستعمله في امر الدنيا يجوز جانوقا وقال او تابوت فيه كتب فلا ادب ان لا يضع الثياب فوقه
يجوز قربان المراة في بيت فيه مصحف مستور ويجوز رمي براية القلم الجديد ولا يرمي براية القلم المستعمل لاحترامه
كحشيش المسجد وكناسته لا يلقى في موضع مخل بالتعظيم انتهى ذكره في الكراهية وتكره القراءة في المخرج والمغتسل والحمام
وعند محمد لا باس في الحمام لان الماء المستعمل طاهر عنده ولو كانت رقيته في غلاف متجاف لم يكره دخول الخلاء به والاحتراز
عن مثله افضل كذا في فتح القدير وفي الخلاصة لو كان على خاتمه اسم الله يجعل الفص الى باطن الكف انتهى وفي التوضيح ويكره
المسافرة بالقران الى دار الحرب صونا عن وقوعه في ايدي الكفرة واستخفافهم وفي السراج الوهاج الدرهم المكتوب
عليه اية تكره اذا بته الا اذا كسره فلا باس به حينئذ وفي غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام فان غسل الجنب فمه ليقرا
او يده ليمس او غسل المحدث يده ليمس لم يطلق له المس ولا القراءة للجنب هذا هو الصحيح لان الجنابة والحدث لا يتجزيان
وجودا ولا زوالا وفي الخلاصة انما تكره القراءة في الحمام اذا قرا جهرا فان قرا في نفسه لا باس به وهو المختار وكذا التحميد
والتسبيح وكذا لا يقرا اذا كانت عورته مكشوفة او امراته هناك تغتسل مكشوفة او في الحمام احد مكشوف فان لم
يكن فلا باس بان يرفع صوته وقوله ومنع الحدثان المس اي مس القران ومنعهما اي المس وقراءة القران الجنابة والنفاس
وقد تقدم بيان احكام النفاس قوله وتوطا بلا غسل بتصرم لاكثره اي ويحل للحايض اذا انقطع دمها لعشرة بمجرد
الانقطاع من غير توقف على غسلها فان في المغرب تصرم انقطع قوله ولا قله لا حتى تغتسل او يمضي عليها
ادنى وقت صلاة اعلم ان هذه المسئلة على ثلاثة اوجه لان الدم اما ينقطع لتمام العشرة او لدون تمام العادة او دونها
ففيما اذا انقطع لتمام العشرة يحل وطيها بمجرد الانقطاع ويستحب له ان لا يطاها حتى تغتسل وفيما اذا انقطع لما دون العشرة
دون عادتها لا يقربها وان اغتسلت ما لم تمض عادتها وفيما اذا انقطع للاقل لتمام عادتها ان اغتسلت او مضى عليها وقت
صلاة حل والا لا وكذا في النفاس اذا انقطع لما دون الاربعين لتمام عادتها فان اغتسلت او مضى الوقت حل والا لا كذا
في المحيط وقال الشافعي لا يجوز وطيها حتى تغتسل مطلقا عملا بقوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد اي يغتسلن

من قرانا

ونقله الاستيجابي عن زفر ولنا ان في الاية قرائتين يطهرن بالتخفيف ويطهرن بالتشديد ومودي الاولى انتهى الحرمة العارضة بالانقطاع مطلقا واذا انتهت الحرمة العارضة على الحل حلت بالضرورة ومودي الثانية عدم انتهائها عنده بل بعد الاغتسال فوجب الجمع ما امكن فحملنا الاولى على الانقطاع لاكثر المدة والثانية عليه لتمام العادة التي ليست اكثر مدة الحيض وهو المناسب لان في توقيفه تقربا بها في الانقطاع للاكثر على الغسل انزالها حايضا حكما وهو مناف لحكم الشرع عليها بوجوب الصلاة المستلزم انزالها طاهرة قطعا بخلاف تمام العادة فان الشرع لم يقطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعده ولذا لو زادت ولم تجاوز العشرة كان الكل حيضا بالاتفاق بقي ان مقتضى الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل فرفع الحرمة قبله بخروج الوقت معارضة للنص بالمعنى والجواب ان القراءة الثانية حيث منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز ان تخص ثانيا بالمعنى كذا في فتح القدير وعبارته في التحرير في فصل التعارض وقرائتي التشديد بمعنى يطهرن المانعة الى الغسل والتخفيف الى الطهر فيحل القربان قبله بالحل الذي انتهت حرمته العارضة بحمل تلك على ما دون الاكثر وهذه عليه وتطهرن بمعنى طهرن لانه يتاتي به لتكبر وتعظم في صفاته تعالى محافظة على حقيقته يطهرن بالتخفيف وكل وان كان خلاف الظاهر لكن هذا اقرب اذ لا يوجب تاخر حق الزوج بعد القطع بارتفاع المانع انتهى فقوله وتطهرن بمعنى طهرن الى اخره جواب سوال تقريره ان هذا الحمل يرده قوله تعالى فاذا تطهرن فانه لا يقرأ الا بالتشديد واعلم ان المراد بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع اخرا اعني ان تطهر في وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة لا اعم من هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه هذا المقدار لان هذا لا ينزلها طاهرة شرعا كما رايت بعضهم يغلط فيه الا ترى الى تعليلهم بان تلك الصلاة صارت دينا في ذمتها وذلك بخروج الوقت ولذا لم يذكر غير واحد لفظة ادنى وعبارة الكافي وتصير الصلاة دينا في ذمتها بمضي ادنى وقت صلاة بقدر الغسل والتحريمة بان انقطع في اخر الوقت كذا في فتح القدير وما قاله حق فقد رايت ايضا من يغلط فيه ويوضحه ايضا ما في السراج الوهاج من ان الانقطاع اذا كان في اول الوقت فلا يجوز قربانها الا بعد الاغتسال او بمضي جميع الوقت واذا انقطع في وقت صلاة ناقصة كصلاة الضحى والعيد فانه لا يجوز وطيها حتى تغتسل او يمضي عليها وقت صلاة الظهر انتهى وانما عبر بعضهم بالادنى ولم تعل بمضي وقت صلاة نفيا لما قد يتوهم ان مضي الوقت كله والدم منقطع شرط للحل وليس كذلك ولهذا قال كثير من الشارحين ان هذا محمول على ما اذا كان الانقطاع اخر الوقت فالحاصل ان الانقطاع ان كان في اول الوقت او في اثنايه فلا بد للحل من خروج الوقت وان كان في اخره فان بقي منه زمان قدر الغسل والتحريمة وخرج الوقت حل والا فلا واما الثالث وهو ما اذا كان الانقطاع لما دون العشرة لاقل من العادة فوق الثلاث لم يقربها حتى تمضي عادتها وان اغتسلت لان العود في العادة غالب فكان الاحتياط في الاجتناب كذا في الهداية وصيغة لم يقربها وكذا التعليل بالاحتياط في الاجتناب يقتضي حرمة الوطي وقد صرح به في غاية البيان والمنصوص عليه في النهاية والكافي للنسفي كراهة الوطي فان اريد بالكراهة التحريم فلا منافاة بين العبارتين والا فالمنافاة بينهما ظاهرة وفي النهاية تاخير الغسل الى الوقت المستحب فيما اذا انقطع لتمام عادتها وفيما اذا انقطع لاقلها واجب وفي المبسوط اذا انقطع لاقل لاقل من عشرة الى اخر الوقت المستحب دون المكروه ونص عليه محمد في الاصل قال اذا انقطع في وقت العشاء توخر الى وقت يمكنها ان تغتسل فيه وتصلي قبل انتصاف الليل وما بعد نصف الليل مكروه انتهى وفي فتح القدير ان حكم الثالث خلافها الحرمة بالغسل الثابت بقراءة التشديد فهو مخرج منه بالاجماع انتهى ويعارضه ما نقل في الغاية عن ابن تيمية انه ذكر الاجماع على انها تغتسل وتصلي ولا يحرم وطيها كما في شرح منظومة ابن وهبان ولعله توهم من قول بعض الحنفية بالكراهة انها كراهة تنزيه فنقل الاجماع على عدم الحرمة والا فلا يصح نقل الاجماع مع خلاف الحنفية كما لا يخفى وفي التجنيس مسافرة طهرت من الحيض فتيممت ثم وجدت ماء جاز للزوج ان يقربها لكن لا تقرا القران لانها لما تيممت خرجت من الحيض فلما وجدت الماء وجب عليها الغسل فصارت كالجنب انتهى وظاهره ان التيمم من غير صلاة يخرجها من الحيض فيجوز قربانها وليس كذلك فقد قال في المبسوط ولم يذكر يعني الحاكم الشهيد في الكافي ما اذا تيممت ولم تصل فقيل

فقيل هو على الاختلاف فعندهما ليس للزوج ان يقربها وعند محمد له ذلك والاصح انه ليس له ان يقربها عندهم جميعا لان محمدا انما جعل التيمم كالاغتسال فيما هو مبني على الاحتياط وهو قطع الرجعة والاحتياط في الوطي تركه فلم يجعل التيمم فيه قبل تاكده بالصلاة كالاغتسال كالا يفعله في الحل للازواج انتهى فالحاصل ان التيمم لا يوجب حل وطيها وانقطاع الرجعة وحلها للازواج الا بالصلاة على الصحيح من المذهب لكن قال الاستيجابي في شرح مختصر الطحاوي واجمعوا انه يقربها زوجها وان لم تصل ولا تتزوج بزوج اخر ما لم تصل وفي انقطاع الرجعة الخلاف وفي الخلاصة اذا انقطع دم المراة دون عادتها المعروفة في حيض او نفاس اغتسلت حين يخاف فوت الصلاة وصلت واجتنب زوجها قربانها احتياطا حتى تاتي على عادتها لكن تصوم رمضان احتياطا ولو كانت هذه الحيضة هي الثالثة من العدة انقطعت الرجعة احتياطا فان تزوجها رجل لم يعاودها الدم جاز وان عاودها ان كان في العشرة ولم يزد في العشرة فسد نكاح الثاني وكما صاحب الاستبرا يجتنبها احتياطا انتهى قال في فتح القدير ومفهوم التقييد انه اذا زاد لا يفسد ومراده اذا كان العود بعد انقضا العدة اما قبلها فيفسد وان زاد لان الزيادة توجب الرد الى العادة والفرض انها عاودها فيها فظهر ان النكاح قبل انقضا الحيضة واعلم ان مدة الاغتسال معتبرة من الحيض في الانقطاع لاقل من العشرة وان كان تمام عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة حتى لو طهرت في الاولى والباقي قدر الغسل والتحريمة فعليها قضا تلك الصلاة ولو طهرت في الثانية يشترط ان يكون الباقي قدر التحريمة فقط وفي المجتبى والصحيح انه يعتبر مع الغسل لبس الثياب وهكذا جواب صومها اذا طهرت قبل الفجر لكن الاصح ان لا يعتبر التحريمة في حق الصوم ثم قال مشايخنا زمان الغسل من الطهر في حق صاحبة العشرة ومن الحيض فيما دونها ولكن ما قالوا في حق القران وانقطاع الرجعة وجواز التزوج بزوج اخر لا في حق جميع الاحكام الا ترى انها اذا طهرت عقيب غيبوبة الشفق ثم اغتسلت عند الفجر الكاذب ثم رات الدم في الليلة السادسة عشر بعد زوال الشفق فهو طهر تام وان لم يتم خمسة عشر من وقت الاغتسال انتهى وقوله الاصح ان لا يعتبر في الصوم التحريمة ظاهره الاكتفا بمضي زمان الغسل وفي السراج الوهاج ولو انقطع دمها في ليالي رمضان فان وجدت في الليل مقدار ما تغتسل وتبقى ساعة من الليل فانه يجب عليها قضا العشا ويجوز صومها من الغد وان بقي من الليل اقل من ذلك لا يجب عليها قضا العشا ولا يجوز صومها من الغد وفي التوشيح ان كانت ايامها دون العشرة لا يجزيها صوم هذا اليوم اذا لم يبق من الوقت قدر الاغتسال والتحريمة يجزيها صومها لان العشا صارت دينا عليها وانه من حكم الطاهرات فحكم بطهارتها ضرورة انتهى وهذا هو الحق فيما يظهر وفي الكافي للحاكم ولو كانت نصرانية تحت مسلم فانقطع عنها الدم فيما دون العشرة وسع الزوج ان يطاها وسعها ان تتزوج لانه لا اغتسال عليها لعدم الخطاب وهي مخرجة من حمل قراءة التشديد على ما دون الاكثر كما لا يخفى فان اسلمت بعد الانقطاع لا تتغير الاحكام لانا حكمنا بخروجها من الحيض بنفس الانقطاع فلا يعود بالاسلام بخلاف ما اذا عاودها الدم فرؤية الدم موثرة في اثبات الحيض ابتدا فكذلك يكون موثرا في البقا بخلاف الاسلام كذا في المبسوط وفي الخلاصة فان ادركها الحيض في شي من الوقت سقطت الصلاة عنها وان افتتحها واجمعوا انها اذا طهرت وقد بقي من الوقت قدر ما لا يسع فيه التحريمة لا يلزمها قضا هذه الصلاة واذا ادركها الحيض بعد شروعها في التطوع كان عليها قضا تلك الصلاة اذا طهرت انتهى وكذا اذا شرعت في صوم التطوع ثم حاضت فانه يلزمها قضاوه ولا فرق بين الصلاة والصوم ذكره في فتح القدير من الصوم وكذا في النهاية وكذا ذكره الاستيجابي فتبين ان ما في شرح الوقاية من الفرق بينهما غير صحيح قوله والطهر بين الدمين في المدة حيض ونفاس يعني ان الطهر المتخلل بين دمين والدمان في مدة الحيض او في مدة النفاس يكون حيضا في الاول ونفاسا في الثاني اعلم ان خمسة من اصحاب ابي حنيفة وهم ابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وابن المبارك روى كل منهم عنه في هذه المسئلة رواية الا محمدا فانه روى عنه روايتين واخذ باحدهما فالاصل عند ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة الاخر على ما في المبسوط ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من خمسة عشر لا يصير فاصلا بل يجعل كالدم المتوالي لانه لا يصلح للفصل بين الحيضين فلا يصلح للفصل بين الدمين وان كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون فاصلا لكنه لا يتصور ذلك الا في مدة النفاس ثم ان كان في احد طرفيه ما يمكن جعله

حيضا فهو حيض والا فهو استحاضة ثم ينظر ان كان لا يزيد على العشرة فهو حيض كله ما رات فيه وما لم ترى وسوا كانت مبتداة
او لا وما سواه فدم استحاضة وطهر طهر ووافق محمدا ابو يوسف في الطهر المتخلل في مدة النفاس ان كان خمسة عشر يوما فصل بين الدمين
فيجعل الاول نفاسا والثاني حيضا ان امكن بان كان ثلاثة ايام بلياليها فصاعدا او يومين واكثر الثالث عند ابي يوسف والا كان
استحاضة وعند ابي حنيفة لا يفصل ويجعل احاطة الدم بطرفيه كالدم المتوالي فلو رات بعد الولادة يوما دما ثم ثمانية وثلاثين
طهرا ويوما دما فالاربعون نفاس عنده وعندهما نفاسها الدم الاول ومن اصل ابي يوسف ايضا انه يجوز بداية الحيض بالطهر
وختمه به بشرط ان يكون قبله او بعده دم ويجعل الطهر باحاطة الدمين به حيضا وان كان قبله دم يجوز ختم الحيض بالطهر
ولا يجوز بدايته به فلو رات مبتداة يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما كانت العشرة الاولى حيضا يحكم ببلوغها ولو رات
المعتادة قبل عادتها يوما دما وعشرة طهرا ويوما دما فالعشرة التي لم تر فيها الدم حيض ان كانت عادتها العشرة فان كانت
اقل ردت الى ايام عادتها والاخذ بقول ابي يوسف ايسر وكثير من المتاخرين افتوا به لانه اسهل على المفتي والمستفتي لان في
قول محمد وغيره تفاصيل يحرج الناس في ضبطها وقد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خير بين امرين الا اختار
ايسرهما وروى محمد بن ابي حنيفة ان الشرط ان يكون الدم محيطا بطرفي العشرة فاذا كان كذلك لم يكن الطهر المتخلل فاصلا
بين الدمين والا كان فاصلا فلو رات مبتداة يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة حيض يحكم ببلوغها ولو كانت معتادة
فرات قبل عادتها يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لا يكون شيء منه حيضا ووجهه ان استيعاب الدم ليس بشرط اجماعا فيعتبر
اوله واخره كالنصاب في باب الزكاة وقد اختار هذه الرواية اصحاب المتون لكن لم تصحح في الشروح كما لا يخفى ولعله
لضعف وجهها فان قياسها على النصاب غير صحيح لان الدم منقطع في اثنا المدة بالكلية وفي المقيس عليه لا يشترط بقاء جزء
من النصاب في اثنا الحول وانما الذي اشترط وجوده في الابتدا والانتها تمامه وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه يعتبر
ان يكون الدم في العشرة مثل اقله وهو قول زفر ووجهه ان الحيض لا يكون اقل من ثلاثة ايام وهو اسم للدم فاذا بلغ الدم
هذا المقدار كان قويا في نفسه فيجعل اصلا وما يتخلله من الطهر تبع له وان كان الدم دون هذا ضعيفا في نفسه لا حكم له
اذا انفرد فلا يمكن جعل زمان الطهر تبعا له فلو رات يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا وقال محمد
الطهر المتخلل ان نقص عن ثلاثة ايام ولو بساعة لا يفصل اعتبارا للدم بالحيض فان كان ثلاثة فصاعدا فان كان مثل
الدمين او اقل فكذلك تغليبا للمحرمات لان اعتبار الدم يوجب حرمات واعتبار الطهر يوجب حلها فيغلب الحرام
الحلال وان كان اكثر فصل ثم ينظر ان كان في احد الجانبين ما يمكن ان يجعل حيضا فهو حيض والاخر استحاضة وان لم
يمكن فالكل استحاضة ولا يمكن كون كل من المحتوشين حيضا لكون الطهر حينئذ اقل من الدمين الا اذا زاد على العشرة
فيجعل الاول حيضا لسبقه لا الثاني ومن اصله ان لا يبتدا الحيض بالطهر ولا يختم به سوا كان قبله او بعده دم او لم
يكن ولا يجعل زمان الطهر زمان الحيض لاحاطة الدمين به فلو رات مبتداة يوما دما ويومين طهرا ويوما دما فالاربعة
حيض ولو رات يوما دما وثلاثة طهرا ويومين دما فالستة حيض للاستوا ولو رات يوما دما وخمسة طهرا ويوما دما
لا يكون حيضا لغلبة الطهر ولو رات ثلاثة دما وخمسة طهرا ويوما دما فالثلاثة حيض لغلبة الطهر فصار فاصلا والمتقدم
امكن جعله حيضا ولو رات يوما دما وخمسة طهرا وثلاثة دما فالاخيرة حيض لما تقدم ولو رات ثلاثة دما وستة طهرا وثلاثة
دما فحيضها الثلاثة الاولى لسبقها ولا يكون العشرة حيضا لغلبة الطهر فيها وان كان مساويا باعتبار الزايد عليها وقد صحح قول
محمد في المبسوط والمحيط وعليه الفتوى لكن قال المحقق في فتح القدير الاولى الافتا بقول ابي يوسف لما قدمناه وفي
معراج الدراية جعل قول محمد رواية عن ابي حنيفة فثبت انه روي عنه روايتين اخذ باحداهما وروى زفر
عن ابي حنيفة انها اذا رات في طرفي العشرة ثلاثة ايام دما فهي حيض والا فلا ذكر هذه الرواية في التوشيح والمعراج
والخبازية الا ان المذكور في المبسوط واكثر الكتب المشهورة ان قول زفر رواية ابن المبارك المتقدمة ولم يذكروا
له رواية عن ابي حنيفة والظاهر ان هذه الرواية لا تخالف رواية ابن المبارك الا ان يقال ان هذه الرواية تفيد
اشتراط وجود الدم في العشرة ورواية ابن المبارك لا تفيد الا اشتراط وجود ثلاثة ايام دما ولو في طرف واحد

ما حد وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ان نقص الطهر عن ثلاثة لم يفصل وان كان ثلاثة فصل كيف ما كان ثم ينظر ان امكن
ان يجعل احدهما بانفراده حيضا يجعل ذلك حيضا كما قاله محمد وانما خالفه في اصل واحد وهو انه لم يعتبر غلبة الدم
والمساواة بالطهر وفي فتح القدير فروع على هذه الاصول رات يومين دما وخمسة طهرا ويوما دما ويومين طهرا ويوما دما
فعند ابي يوسف العشرة الاولى حيض ان كانت عادتها او مبتداة لان الحيض يختم بالطهر وان كانت معتادة فعادتها فقط
لمجاوزة الدم العشرة وعلى قول محمد الاربعة الاخيرة فقط لانه لو تعذر جعل العشرة حيضا لاختتامها بالطهر وتعذر جعل
ما قبل الطهر الثاني حيضا لان الغلبة فيه للطهر فطرحنا الدم الاول والطهر الاول بقي بعده يوم دم ويومان طهر
ويوم طهر والطهر اقل من ثلاثة فجعلنا الاربعة حيضا وعند زفر الثمانية حيض لاشتراطه كون الدم ثلاثة في العشرة
ولا يختم عنده بالطهر وقد وجد اربعة دما وكذلك هو على رواية محمد عن ابي حنيفة لخروج الدم الثاني عن العشرة فرع
اخر عادتها عشرة فرات ثلاثة وطهرت ستة عند ابي يوسف لا يجوز قربانها وعند محمد يجوز لان للتوهم بعده من الحيض
يوم والستة اغلب من الاربعة فيجعل الدم الاول فقط حيضا بخلاف ابي يوسف ولو كانت طهرت خمسة وعادتها تسعة
اختلفوا على قول محمد قيل لا يباح قربانها لاحتمال الدم في يومين اخرين وقيل يباح وهو الاولى لان اليوم الزايد موهوم
لانه خارج العادة وفي نظم وهبان افادة ان المجيز للقربان يكرهه انتهى ما في فتح القدير وعبارة النظم هذه ولو طهرت
بعد الثلاث وطهرت وعادتها لم تمض فالوطي يذكر كراهته بعض وينفيه بعضهم وبالصوم تاتي والصلاة وتذكر ولا يخفى
بعد هذه الافادة من النظم لان ما فيه ليس هذه الصورة بل الاغتسال عقب الطهر من غير بيان ان الطهر غالب على الحيض او لا
وهي المسئلة التي قدمناها وهي ان الدم اذا انقطع لاقل من العادة هل وطيها حرام او مكروه وليس فيه خلاف الامامين ولم
ينقل فيها الجواز اصلا ونقل الكراهة لا يفيد لان الجواز بمعنى الحل لا يجامع كراهة التحريم بخلافه بمعنى الصحة قوله واقل
الطهر خمسة عشر يوما باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولانه مدة اللزوم فصار كمدة الاقامة قوله ولا حد لاكثره الا عند نصب
العادة في زمن الاستمرار لانه قد يمتد الى سنة والى سنتين وقد لا تحيض اصلا فلا يمكن تقديرا لاكثره الا عند الضرورة وتحمل
كلامه ثلاث مسايل الاولى اذا بلغت مستحاضة فسياتي انه يقدر حيضها بعشرة من كل شهر وباقيه طهر والثانية اذا بلغت برؤية
عشرة مثلا دما وستة طهرا ثم استمر بها الدم فقال ابو عصمة والقاضي ابو حازم حيضها ما رات وطهرها ما رات فتنقضي
عدتها بثلاث سنين وثلاثين يوما وهذا بناء على اعتبار اول الطلاق اول الطهر والحق انه ان كان من اول الاستمرار الى ايقاع الطلاق
مضبوطا فليس هذا التقدير بلازم لجواز كون حسابه يوجب كونه اول الحيض فيكون اكثر من المذكور بعشرة ايام او اخر
الطهر فيقدر بسنتين وواحد وثلاثين واثنين او ثلاثة وثلاثين ونحو ذلك وان لم يكن مضبوطا فينبغي ان تزاد العشرة
الا انه مطلقا اول الحيض احتياطا كذا في فتح القدير وقد يقال لما كان الطلاق في الحيض محرما لم ينزل موقعا فيه حملا
لحال المسلم على الصلاح وهو واجب ما امكن والثالثة مسئلة المضللة وتسمى المحيرة وفيها ثلاثة فصول الاول الاضلال
بالعدد والثاني الاضلال بالمكان والثالث الاضلال بهما والاصل انها متى تيقنت بالطهر في وقت صلت فيه بالوضو لوقت
كل صلاة وصامت ومتى تيقنت بالحيض في وقت تركتهما فيه ومتى شكت في وقت انه وقت حيض او طهر تحرت فان لم يكن لها
راي تصلي فيه بالوضو لوقت كل صلاة وتصوم وتقضيه دونها ومتى شكت في وقت انه حيض وطهر وخروج عن الحيض
تصلي فيه بالغسل لكل صلاة لجواز انه وقت الخروج من الحيض ولا ياتيها زوجها بحال لاحتمال الحيض اما الاول وهو ما اذا
نسيت عدد ايامها بعدما انقطع الدم عنها اشهرا واستمر وعلمت ان حيضها في كل شهر مرة فانها تدع الصلاة ثلاثة ايام من
اول الاستمرار لتيقنها بالحيض فيها ثم تغتسل سبعة ايام لكل صلاة لترددها فيما بين الحيض والطهر والخروج من الحيض
ثم تتوضا عشرين يوما لوقت كل صلاة لتيقنها فيه بالطهر وياتيها زوجها واما اذا لم تعلم انه في كل شهر مرة فهو على ثلاثة
اوجه احدها اذا لم تعلم عدد حيضها وطهرها فانها تدع الصلاة ثلاثة ايام من اول الاستمرار ثم تصلي سبعة بالاغتسال
لوقت كل صلاة ثم تصلي ثمانية بالوضو لوقت كل صلاة لتيقنها بالطهر فيها وياتيها زوجها فيها ثم تصلي ثلاثة بالوضو
لوقت كل صلاة للتردد بين الطهر والحيض ثم تصلي بالاغتسال لكل صلاة كما قدمناه وثانيها اذا علمت ان طهرها خمسة عشر

ولم تعلم عدد حيضها فانه تدع الصلاة ثلاثة ايام ثم تصلي سبعة بالغسل ثم تصلي ثمانية بالوضوء باليقين ثم تصلي ثلاثة بالوضوء بالشك فبلغ ذلك احدا وعشرين يوما فان كان حيضها ثلاثة فابتداء طهرها الثاني بعد احد وعشرين يوما وان كان حيضها عشرة فابتداء طهرها الثاني بعد خمسة وثلاثين فتصلي في هذه الاربعة عشر التي بعد الاحد والعشرين بالاغتسال لكل صلاة للتردد بين الثلاثة ثم تصلي يوما بالوضوء لوقت كل صلاة بيقين لتيقنها بالطهر لانه اليوم الخامس عشر منه الذي هو السادس والثلاثون ثم تصلي ثلاثة بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل لكل صلاة ابدا لانه ما من ساعة الا ويتوهم انه وقت خروجها من الحيض ومثالها اذا علمت ان حيضها ثلاثة ولا تعلم عدد طهرها فانها تدع الصلاة ثلاثة ايام من اول الاستمرار ثم تصلي خمسة عشر يوما بالوضوء لوقت كل صلاة لتيقنها بالطهر فيه ثم تصلي ثلاثة بالوضوء للتردد بين الحيض والطهر ثم تغتسل لكل صلاة ابدا لتوهم خروجها عن الحيض كل ساعة وان علمت انها كانت تحيض في كل شهر مرة من اوله او اخره ولا تدري العدد تتوضأ ثلاثة ايام في اول الشهر لترددها فيه بين الحيض والطهر ثم تغتسل سبعة ايام للتردد بين الثلاثة ثم تتوضأ الى اخر الشهر وتغتسل مرة واحدة لتمام الشهر لجواز خروجها من الحيض لان الشك في العشرة الاولى والاخيرة لا في الوسطى واما الثاني وهو الاضلال بالمكان فاصله انها متى ضلت ايامها في ضعفها من العدد او اكثر من الضعف فلا تتيقن بالحيض في شيء منه كما لو اضلت ايامها دون ضعفها من العدد فانها تتيقن بالحيض في اليوم الثالث فانه اول الحيض او اخره فان علمت ان ايامها كانت ثلاثة او اربعة ولا تعلم موضعها من الشهر تصلي ثلاثة ايام من اول الشهر بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد بين الحيض والطهر ثم تغتسل سبعة وعشرين لكل صلاة الى اخر الشهر وكذا لو علمت ان ايامها خمسة توضأت خمسة ثم اغتسلت لكل صلاة الى اخر العشر وكذا لو علمت ان ايامها خمسة توضأت خمسة ثم اغتسلت الى اخر العشر ولو علمت ان ايامها ستة توضأت اربعة من اول العشر وتدع الصلاة والصوم يومين لتيقنها بالحيض فيهما لما قدمناه من الاصل ثم تغتسل اربعة لكل صلاة لتوهم خروجها من الحيض في كل ساعة وان علمت ان ايامها سبعة صلت بالوضوء ثلاثة ايام من اولها وتدع اربعة ايام لتيقنها بالحيض فيها ثم تغتسل لكل صلاة ثلاثة ايام وعلى هذا القياس الثمانية واما الثالث وهو الاضلال بهما كما اذا استحيضت ونسيت عدد ايامها ومكانها فانها تتحرى وان لم يكن لها رأي اغتسلت لكل صلاة على الصحيح وقيل لوقت كل صلاة وتصلي المكتوبات والواجبات والسنن المؤكدة ولا تصلي تطوعا كالصوم وتقرأ القدر المفروض والواجب على الصحيح وقيل تقتصر على المفروض وتقرأ في الركعتين الاخريين على الصحيح لانها سنة وقيل لا ولا تقرأ في الوتر اللهم انا نستعينك لانها سورة عند عمر وغيره ونقوم مقامه ولا تقرأ شيئا من القرآن خارج الصلاة ولا تمس المصحف ولا تدخل المسجد ولو سمعت اية السجدة فسجدت في الحال لا تجب الاعادة عليها لانها ان كانت طاهرة فقد صح اداؤها والا لم تلزمها وان سجدت بعد ذلك اعادت بعد العشرة لاحتمال طهرها ربما وقت السماع وحيضها وقت السجود وما قضاها فان كان عليها فقضتها فعليها اعادتها بعد عشرة لاحتمال حيضها وقت القضاء وقال ابو علي الدقاق بعد العشرة قبل ان تزيد على خمسة عشر وهو الصحيح لجواز ان يعود بعد خمسة عشر يوما واما الصوم فانها تصوم كل شهر رمضان لاحتمال طهارتها كل يوم وتعيد بعد رمضان عشرين يوما وهو على ثلاثة اوجه الاول ان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل فانها تقضي عشرين يوما لجواز ان حيضها في كل شهر عشرة ايام فاذا قضت يجوز دخولها في الحيض فتقضي عشرة اخرى والثاني ان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فتقضي اثنين وعشرين يوما لان اكثر ما فسد صومها في الشهر احد عشر يوما فتقضي ضعفه احتياطا وان لم تعلم شيئا قال عامة مشايخنا تقضي عشرين لان الحيض لا يزيد على عشرة وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني تقضي اثنين وعشرين يوما وهو الاصح احتياطا لجواز ان يكون بالنهار وهذا اذا علمت دورها في كل شهر فان لم تعلم ذلك فان علمت ان ابتداء حيضها كان بالليل تقضي خمسة وعشرين يوما لجواز انها حاضت عشرة في اوله وخمسة في اخره او على العكس فعليها قضاء خمسة عشر بعدها وعلى العكس فيوم الفطر اول يوم من طهرها لا تصوم فيه ثم يجزيها الصوم في اربعة عشر يوما لا يجزيها في عشرة ثم يجزيها في يوم اخر فجملته خمسة وعشرون يوما وكذلك ان قضته مفصولا لتوهم ان ابتداء القضاء كان وافق اول يوم من حيضها فلا يجزيها الصوم في عشرة ثم يجزيها في خمسة عشر وان علمت ان ابتداء حيضها كان بالنهار تقضي اثنين وثلاثين يوما ان قضته موصولا برمضان لان اكثر ما فسد من صومها من اول الشهر ستة عشر يوما وان قضته مفصولا تقضي ثمانية وثلاثين يوما لتوهم ان ابتداء القضاء وافق اول يوم من حيضها فلا يجزيها الصوم في احد عشر ثم يجزيها في اربعة عشر ثم لا يجزيها في احد عشر ثم يجزيها في يومين فجملته ثمانية وثلاثون وان كانت لا تعلم شيئا قال عامة مشايخنا تصوم خمسة وعشرين يوما وقال الفقيه ابو جعفر ان قضته موصولا صامت اثنين وثلاثين وان قضته مفصولا صامت ثمانية وثلاثين يوما وهو الاصح لما بينا وهذا كله اذا كان شهر رمضان كاملا فان كان ناقصا وعلمت ان ابتداء حيضها كان بالليل او لم تعلم فان وصلت قضت ثلاثة وثلاثين يوما وان فصلت صامت سبعة وثلاثين يوما واما ان حجت فلا تأتي بطواف التحية لانه سنة وتطوف للزيارة لانه ركن ثم تعيده بعد عشرة وتطوف للصدر ولا تعيده لانها ان كانت طاهرة فقد سقط والا فلا يجب على الحائض ولا يأتيها زوجها تجنبا عن وقوعه في الحيض ولا يطأها بالتحري لان التحري في باب الفروج لا يجوز نص عليه في كتاب التحري في باب الجواري وقال مشايخنا له ان يتحرى لان زمان الطهر اكثر فتكون الغلبة للحلال وعند غلبة الحلال يجوز التحري كما في المسالخ اذا غلب الحلال منها كذا في المحيط مع حذف للبعض ومن اشكل شيء مما كتبناه فليراجعه واما حكم العدة ففيه اختلاف فمنهم من لم يقدر لها طهرا ولا تنقضي عدتها ابدا لان التقدير لا يجوز الا توقيفا العامة قدروه فالميداني بستة اشهر الا ساعة لان الطهر بين الدمين اقل من ادنى مدة الحبل عادة فنقصنا عنه ساعة فتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلاث ساعات لاحتمال انه طلقها اول الطهر وبحث الشارح الزيلعي انه ينبغي زيادة عشرة لما قلنا في المسألة الثانية وجوابه بمثل ما قدمناه وعن محمد بن الحسن شهران واختاره الحاكم الشهيد وعليه الفتوى لانه ايسر على المفتي والنساء كذا في النهاية والعناية وفتح القدير قوله ولو زاد الدم على اكثر الحيض والنفاس فما زاد على عادتها استحاضة لان ما رأته في ايامها حيض وما زاد على العشرة استحاضة بيقين وما بين ذلك متردد بين ان يلحق بما قبله فيكون حيضا فلا تصلي وبين ان يلحق بما بعده فيكون استحاضة فتصلي فلا تترك الصلاة بالشك فيلزمها قضاء ما تركت من الصلاة والمراد بالاكثر عشرة ايام وعشر ليال في الحيض حتى لو كان عشرة ايام وتسع ليال ثم زاد الدم فانه حيض حتى يزيد على ليلة الحادي عشر كذا في السراج الوهاج وهل تترك بمجرد رؤيتها الزيادة قيل لا اذا لم يتيقن بكونه حيضا لاحتمال الزيادة على العشرة وقيل نعم استصحابا للحال ولان الاصل الصحة وكونه استحاضة بكونه عن داء وصححه في النهاية وغيرها وكذا في النفاس فما زاد على الاربعين ولها عادة معروفة فانها ترد اليها اطلقه فشمل ما اذا كان ختم عادتها بالدم او بالطهر وهذا عند ابي يوسف وعند محمد ان كان ختم عادتها بالدم فكذلك وان كان بالطهر فلا لان ابا يوسف يرى ختم الحيض والنفاس بالطهر اذا كان بعده دم ومحمد لا يرى ذلك وبيانه ما ذكره في الاصل اذا كانت عادتها في النفاس ثلاثين يوما فانقطع دمها على رأس عشرين يوما وطهرت عشرة ايام تمام عادتها فصلت وصامت ثم عاودها الدم فاستمر بها حتى جاوز الاربعين ذكر انها مستحاضة فيما زاد على الثلاثين ولا يجزيها صومها في العشرة التي صامت فيلزمها القضاء قال الحاكم الشهيد هذا على مذهب ابي يوسف يستقيم فاما على مذهب محمد ففيه نظر لما قدمناه فنفاسها عنده عشرون يوما فلا يلزمها قضاء ما صامت في العشرة ايام بعد العشرين كذا في البدائع وقيده بكونه زاد على الاكثر لانه لو زاد على العادة ولم يزد على الاكثر فالكل حيض اتفاقا بشرط ان يكون بعده طهر صحيح وانما فيه تبدل عادتها لانها لو كانت عادتها خمسة ايام مثلا من اول كل شهر فرأت ستة ايام فان السادس حيض ايضا فان طهرت بعد ذلك اربعة عشر يوما ثم رأت الدم فانها ترد الى عادتها وهي خمسة واليوم السادس استحاضة فتقضي ما تركته فيه من الصلاة كذا في السراج الوهاج وانما الخلاف ان يصير عادة لها الا ان رأت في الثاني كذلك وهذا بناء على نقل العادة بمرة اولا فعندهما لا وعند ابي يوسف نعم وفي الخلاصة والكافي ان الفتوى على قول ابي يوسف وانما تظهر ثمرة الاختلاف فيما لو استمر بها الدم في الشهر الثاني فعند ابي يوسف تعد حيضا من كل شهر ما رأته اخرا وعندهما على ما كان قبله كذا في فتح القدير وفيه نظر بل تظهر ثمرة الاختلاف ايضا فيما اذا رأت في الشهر الاول زيادة على عادتها فان الامر موقوف عند ابي حنيفة ان رأت في الشهر الثاني مثله فهذا والاول حيض والا فهو استحاضة وقالا حيض لان ابا يوسف يرى نقض العادة بمرة ومحمد يرى الابدال ان امكن كما صرح به في الكافي فيما اذا رأت يومين فيها ويوما قبلها وفي الفتاوى الظهيرية ولو رأت صاحبة العادة قبل ايامها ما يكون حيضا وفي ايامها ما لا يكون حيضا لكن اذا جمعا كان حيضا قبل ايامها ما يكون حيضا

ولم تزد في ايامها شيئا لا يكون شي من ذلك حيضا عند ابي حنيفة والامر موقوف الى الشهر الثاني فان رات في الشهر الثاني مثل ما رات في الاول يكون الكل حيضا وعندهما يكون حيضا غير ان عند ابي يوسف بطريق العادة وعند محمد بطريق البدل ولو رات قبل ايامها ما لا يكون حيضا وفي ايامها ما يكون حيضا فعن ابي حنيفة روايتان وكذلك الحكم في المتاخر غير انها اذا رات في ايامها ما يكون حيضا وبعد ايامها ما لا يكون حيضا يكون الكل حيضا رواية واحدة عن ابي حنيفة وقد بين الابدال على قول محمد واطال فيه فمن رامه فليراجعها وما في الظهيرية هو الانتقال من حيث المكان وما تقدم هو انتقال العادة من حيث العدد وعلى هذا الخلاف لو انقطع دون عادتها على ثلاثة او اربعة كذا في السراج الوهاج وفي الظهيرية والعادة كما تنتقل برؤية الدم المخالف للدم المرئي في ايامها مرتين فكذلك تنتقل بطهر ايامها مرتين وقيد بكونها معتادة لانه لو لم لها عادة معروفة بان كانت ترى شهرا ستا وشهرا سبعا فاستمر بها الدم فانها تاخذ في حق الصوم والصلاة والرجعة بالاقل وفي حق انقضاء العدة والغشيان بالاكثر فعليها اذا رات ستة ايام في الاستمرار ان تغتسل في اليوم السابع لتمام السادس وتصلي فيه وتصوم ان كان دخل عليها شهر رمضان لانه يحتمل ان يكون السابع حيضا ويحتمل ان لا يكون حيضا فوجب احتياطا فاذا جاء الثامن فعليها الغسل ثانيا وتقضي اليوم الذي صامته في السابع لاحتمال كونها حائضا فيه ولا تقضي الصلوات ولو كانت عادتها خمسة فحاضت ستة ثم حاضت اخرى سبعة ثم حاضت اخرى ستة فعادتها ستة بالاجماع حتى يبنى الاستمرار عليها لان عند ابي يوسف يبنى الاستمرار على المرة الاخيرة واما عندهما فقد رات الستة مرتين كذا في البدايع والمبسوط ومنهم كصاحب المحيط والمصنف جعل هذا نظير العادة الجعلية وانها نوعان وهي ان ترى دمين متفقين وطهرين متفقين على الولاء او اكثر وان الخلاف جار فيها والجعلية تنتقل برؤية المخالف مرة واحدة اتفاقا وهي ان ترى اطهارا مختلفة ودما مختلفة بان رات في الابتداء خمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم اربعة وستة عشر ثم ثلاثة وخمسة عشر ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم تبنى على وسط الاعداد فتدع من اول الاستمرار اربعة وتصلي ستة عشر وذلك دابها وعلى قول ابن مزاحم تبنى على اقل المرتين الاخيرتين فتدع ثلاثة وتصلي خمسة عشر فهذه عادة جعلية لها في زمن الاستمرار ولذلك سميت جعلية لانها جعلت عادة للضرورة ولا يخفى ان ما في البدايع وغيره اولى لانه احوط ثم اختلفوا في العادة الجعلية اذا طرات على العادة الاصلية هل تنتقض الاصلية قال ائمة بلخ لا وائمة بخارى نعم لانها لا بد ان تكرر في الجعلية خلاف ما كان في الاصلية فان المراة متى كانت عادتها الاصلية في الحيض خمسة فلا تثبت العادة الجعلية الا برؤية ستة وسبعة وثمانية وبتكررها فيها خلاف العادة الاصلية مرارا والعادة الاصلية تنتقل بالتكرار بخلافها كذا في المحيط وفي المجتبى والعادة تنتقل عند ابي يوسف باحداثو بثلاثة بعدم رؤيته مكانها مرة وبطهر صحيح صالح لنصب العادة بخلاف الاول مرة ودم صالح مخالف مرة وعندهما بتكرر هذه الامور مرتين على الولاء انتهى قوله

ولو مبتداة فحيضها عشرة ونفاسها اربعون اي لو كانت المستحاضة ابتدات مع البلوغ مستحاضة او مع الولد الاول فحيضها ونفاسها الاكثر لان الاصل الصحة فلا يحكم بالعارض الا بيقين وتترك الصلاة بمجرد رؤية الدم على الصحيح كصاحب العادة وعن ابي حنيفة انها لا تترك ما لم تستمر ثلاثة ايام وتثبت عادة هذه المبتداة بمرة واحدة فلو رات خمسة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فانها تترك الصلاة من اول الاستمرار خمسة ثم تصلي خمسة عشر وذلك عادتها لان الانتقال عن حالة الصغر الى البلوغ لا يحصل بمرة واحدة بخلاف المعتادة ثم العادة في حق المبتداة ايضا نوعان اصلية وجعلية فالاولى على وجهين احدهما ان ترى دمين خالصين متفقين على الولاء بان رات مبتداة ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فانها تدع الصلاة من اول الاستمرار وتصلي خمسة عشر لان ذلك صار عادة اصلية لها بالتكرار والثاني ان ترى دمين وطهرين مختلفين بان رات ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واربعة دما وستة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعند ابي يوسف ايام حيضها وطهرها ما رات اول مرة واختلفوا في قولهما فقيل عادتها ما راته اول مرة وقيل عادتها اقل المرتين لان الاقل موجود في الاكثر فيتكرر الاقل معنى واما العادة الجعلية فهي ان ترى ثلاثة دما واطهارا مختلفة ثم استمر الدم بها بان رات خمسة دما وسبعة عشر طهرا واربعة دما وستة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واختلفوا فقيل عادتها اوسط الاعداد فتدع من اول الاستمرار اربعة وتصلي ستة عشر وقيل اقل المرتين الاخيرتين فتدع من اول

الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر فلو رات مبتداة ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واربعة دما وستة عشر طهرا وخمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعادتها اربعة دما وستة عشر طهرا وخمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعادتها اربعة في الدم وستة عشر في الطهر اتفاقا لان ذلك اقل المرتين الاخيرتين واوسط الاعداد ولو رات ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واربعة دما وستة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا فان عادتها ثلاثة في الدم وخمسة عشر في الطهر لانها جعلتها ما راته اخرا مضموما الى ما راته اولا لانه تاكد بالتكرار فصار عادة جعلية لها كذا في المحيط وبقية مسائل المبتداة مذكورة فيه فمن رامها فليراجعه ولخوف الاطالة المودية الى الملل لم نوردها قوله وتتوضا المستحاضة ومن به سلس بول او استطلاق بطن او انفلات ريح او رعاف دائم او جرح لا يرقا الوقت كل فرض لما كان الحيض اكثر وقوعا قدمه ثم اعقبه الاستحاضة لانها اكثر وقوعا من النفاس فانها تكون مستحاضة بما اذا رات الدم حالة الحبل او زاد الدم على العشرة او زاد الدم على عادتها وجاوز العشرة او رات ما دون الثلاث او رات قبل تمام ان تبلغ تسع سنين على ما عليه العامة وكذا من اسباب الاستحاضة اذا زاد الدم على الاربعين في النفاس او زاد على عادتها وجاوز الاربعين وكذا ما تراه الايسة بخلاف النفاس فان سببه شي واحد وقدم حكم الاستحاضة ومن بمعناها على تفريعها لان المقصود بيان الحكم ودم الاستحاضة اسم لدم خارج من الفرج دون الرحم وعلامته انه لا رائحة له ودم الحيض منتن الرائحة ومن به سلس بول وهو من لا يقدر على امساكه والرعاف الدم الخارج من الانف والجرح الذي لا يرقا اي الذي لا يسكن دمه من رقا الدم سكن وانما كان وضوءها لوقت كل فرض لا لكل صلاة لقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلاة رواه السبط ابن الجوزي عن ابي حنيفة وحديث توضئي لكل صلاة محمول عليه لان اللام للوقت وفي الغنا وفي الظهيرية رجل رعف او سال من جرحه دم ينتظر اخر الوقت ان لم ينقطع الدم توضا وصلى قبل خروج الوقت فان توضا وصلى ثم خرج الوقت ودخل وقت صلاة اخرى وانقطع الدم ودام الانقطاع الى وقت صلاة اخرى توضا واعاد الصلاة وان لم ينقطع في وقت الصلاة الثانية حتى خرج الوقت جازت الصلاة انتهى وسياتي ايضاحه وقيد بالوضوء لانه لا يجب عليها الاستنجاء لوقت كل صلاة كذا في الظهيرية ايضا وفي البدايع وانما تبقى طهارة صاحب العذر في الوقت اذا لم يحدث حدثا اخر فلا تبقى كما اذا سال الدم من احد منخريه فتوضا ثم انقطع احدهما فهو على وضوئه ما بقي الوقت انتهى قوله

ويصلون به فرضا ونفلا اي يصلي اربابا الاعذار بوضوئهم ما شاؤا فرضا كان او واجبا او نفلا فالمراد بالنفل ما زاد على الفرض فيشمل الواجب فروع وينبغي لصاحب الجراح ان يربطه تقليلا للنجاسة ولو سال على ثوبه فعليه ان يغسله اذا كان مفيدا بان لا يصيبه مرة اخرى وان كان يصيبه المرة بعد الاخرى اجزاه ولا يجب غسله ما دام العذر قائما وقيل لا يجب غسله اصلا واختار الاول السرخسي والمختار ما في النوازل ان كان لو غسله تنجس ثانيا قبل الفراغ من الصلاة جاز ان لا يغسله والا فلا ومتى قدر المعذور على رد السيلان برباط او حشو وكان لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده وخرج برده عن ان يكون صاحب عذر بخلاف الحائض اذا منعت الدرور فانها حائض واختلفوا في المستحاضة اذا احتشت قبل كصاحب العذر وقيل كالحائض كذا في السراج ويجب ان يصلي جالسا بايماء ان سال بالميلان لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث ولا يجوز ان يصلي من به انفلات ريح خلف من به سلس البول لان الامام معه حدث ونجاسة فكان صاحب عذرين والماموم صاحب عذر واحد ولو كان في عينيه رمد يسيل دمعها يومر بالوضوء لكل وقت لاحتمال كونه صديدا وفي فتح القدير واقول هذا التعليل يقتضي انه امر استحباب فان الشك والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطباء او علامات تغلب على ظن للايجاب قوله ويبطل بخروجه فقط اي ولا يبطل بدخوله ومراده يظهر الحدث السابق عند خروجه فاضافة البطلان الى الخروج مجاز لانه لا تاثير للخروج في الانتقاض حقيقة ولهذا لا يجوز لهم المسح على الخفين بعد الوقت اذا كان العذر موجودا وقت الوضوء واللبس ولا البناء اذا خرج الوقت وهم في الصلاة وظهور الحدث السابق عندنا انما هو مقتصر من كل وجه على التحقيق لانه مستند الى اول الوقت ولهذا لو شرع صاحب العذر في التطوع ثم خرج الوقت لزمه القضاء ولو كان ظهوره مستندا لم يلزمه لان المراد بظهوره ان

ذلك الحدث محكوم بارتفاعه الى غاية معلومة فيظهر عندها مقتصرا لا ان يظهر قيامه شرعا من ذلك الوقت ومن حيث انه اعتبار شرعي لم يشكل عليه مثله ثم انما يبطل بخروجه اذا توضأ واعلى السيلان او وجد السيلان بعد الوضوء اما ان كان على الانقطاع ودام الى خروج الوقت فلا يبطل بالخروج ما لم يحدث حدثا آخر او يسيل دمها وافاد انه لو توضأ بعد طلوع الشمس لو لعيد او ضحى على الصحيح فلا ينتقض الا بخروج وقت الظهر لا بدخوله خلافا لابي يوسف وانه لو توضأ قبل الطلوع انتقض بالطلوع اتفاقا خلافا لزفر وانه لو توضأ في وقت الظهر للعصر بطل بخروج وقت الظهر على الصحيح فالحاصل انه ينتقض بالخروج لا بالدخول عندهما وعند ابي يوسف بايهما وجد وعند زفر بالدخول فقط قوله وهذا اذا لم يمض عليهم وقت فرض الا وذلك الحدث يوجد فيه اي وحكم الاستحاضة والعذر يبقى اذا لم يمض على اصحابها وقت صلاة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه ولو قليلا حتى لو انقطع وقتا كاملا خرج عن كونه عذرا قيدنا بكونه شرط البقاء لان شرط ثبوته ابتداء ان يستوعب وقتا كاملا كذا في اكثر الكتب وفي النهاية يشترط في الابتداء دوام السيلان من اول الوقت الى آخره اعتبارا بالسقوط فانه لا يتم حتى ينقطع في الوقت كله وفي شرح الشيخ حميد الدين الضرير فالشرط في الابتداء ان يكون الحدث مستغرقا جميع الوقت حتى لو لم يستغرق كل الوقت لا تكون مستحاضة وظاهره انه لو انقطع في الوقت زمنا يسيرا لا تكون مستحاضة وفي الكافي ما يخالفه فانه قال انما يصير صاحب عذر اذا لم يجد في وقت صلاة زمانا يتوضأ فيه خاليا عن الحدث وفي التبيين انه الاظهر خلاف ما في الكافي وفي فتح القدير ان ما في الكافي يصلح تفسيرا لما في غيره اذ قل ما يستمر كمال وقت بحيث لا ينقطع لحظة فيؤدي الى نفي تحققه الا في الامكان بخلاف جانب الصحة منه فانه يدوم انقطاعه وقتا كاملا وهو مما يتحقق انتهى وفي شرح الدرر والغرر للملا خسرو لا مخالفة بين ما في عامة الكتب وما ذكره في الكافي بدليل ان شراح الجامع الخلاطي قالوا في شرح قوله لان زوال العذر يثبت باستيعاب الوقت كالثبوت اذ الانقطاع الكامل معتبرا في ابطال رخصة المعذور والقاصر غير معتبر اجماعا فاحتيج الى حد فاصل فقدرنا بوقت الصلاة كما قدرنا به ثبوت العذر ابتداء فانه يشترط لثبوته ابتداء دوام السيلان من اول الوقت الى آخره لانه انما يصير صاحب عذر ابتداء اذا لم يجد في وقت صلاة زمانا يتوضأ فيه ويصلي خاليا عن الحدث الذي ابتلي به فالحاصل ان صاحب العذر ابتداء من استوعب عذره تمام وقت صلاة ولو حكما لان الانقطاع اليسير ملحق بالعدم وفي البقاء من وجد عذره في جزء من الوقت وفي الزوال يشترط استيعاب الانقطاع حقيقة وفي السراج الوهاج وضوءان كامل وناقص فالكامل ان يتوضأ والدم منقطع فهذا لا يضرها خروج الوقت اذا لم يسل الى خروجه والناقص ان يتوضأ وهو سائل فهذا يضرها خروجه سال بعد ذلك او لا ولها انقطاعان كامل وناقص فالكامل ان ينقطع وقتا كاملا فهذا يوجب الزوال ويمنع اتصال الدم الثاني بالاول والناقص ان ينقطع دونه فهذا لا يزيله ويكون ما بعده كدم متصل وبيانه اذا المستحاضة بالشمس ودمها سائل فتوضأت على السيلان ثم انقطع قبل الشروع في صلاة الظهر او بعده قبل القعود قدر التشهد او بعده قبل السلام عند الامام ودام الانقطاع حتى خرج وقت الظهر انتقض وضوءها لانه ناقص فافسده خروج الوقت ثم اذا توضأت للعصر فتم الانقطاع حتى غربت الشمس لم ينتقض وضوءها لانه كامل فلا يضره الخروج ولكن عليها اعادة الظهر لان دمها انقطع وقتا كاملا وتبين انها صلت الظهر بطهارة العذر والعذر زائل ولا يجب عليها اعادة العصر لان فساد الظهر انما عرف بعد الغروب واما اذا كان دمها انقطع بعد ما فرغت من صلاة الظهر او بعد القعود قدر التشهد على قولهما فانها لا تعيد الظهر لان عذرها زال بعد الفراغ كالمتيمم اذا رأى الماء بعد الفراغ من الصلاة انتهى وظن القوام الاتقاني في غاية البيان ان ما ذكره في المتن تعريف للمستحاضة فاورد عليه الحائض والنفساء لان الحائض قد يكون بهذه المثابة بان لا يمضي عليها وقت الا وهو يوجد فيه واختار تعريفا للمستحاضة بانها هي التي ترى الدم مستغرقا وقت صلاة في الابتداء من غير شرط استمراره في البقاء في زمان لا يعتبر من الحيض والنفاس انتهى وليس كما ظن بل هو شرط لها لا تعريف وقد قدمنا تعريف الاستحاضة قوله والنفاس دم يعقب الولد شرعا وفي اللغة هو مصدر نفست المرأة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس وانما سمي الدم به لان النفس التي هي اسم لجملة الحيوان قوامها بالدم وقولهم النفاس هو الدم الخارج

يرد على الاتقاني

الخارج عقيب الولد تسمية بالمصدر كالحيض واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذاك كذا في المغرب وافاد المصنف انها لو ولدت ولم تر دما لا يكون نفساء ثم يجب الغسل عند ابي حنيفة احتياطا لان الولادة لا تخلو ظاهرا عن قليل دم وعند ابي يوسف لا يجب لانه متعلق بالنفاس ولم يوجد كذا في فتح القدير وفيه نظر هي نفساء عند ابي حنيفة لما في السراج الوهاج انه يبطل صومها عند ابي حنيفة ان كانت صائمة وعند ابي يوسف لا غسل عليها ولا يبطل صومها انتهى فلو لم تكن نفساء لم يبطل صومها وصحح الشارح الزيلعي قول ابي يوسف معزيا الى المفيد وقال لكن يجب عليها الوضوء لخروج النجاسة مع الولد اذ لا يخلو عن رطوبة وصحح في الفتاوى الظهيرية قول الامام بالوجوب وكذا صححه في السراج الوهاج قال وبه كان يفتي الصدر الشهيد فكان هو المذهب وفي العناية واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة واراد المصنف بالدم الدم الخارج عقب الولادة من الفرج فانها لو ولدت من قبل سرتها بان كان ببطنها جرح فانشقت وخرج الولد منها تكون صاحبة جرح سائل لا نفساء وتنقضي به العدة وتصير الامة ام ولد ولو علق طلاقها بولادتها وقع لوجود الشرط كذا في الفتاوى الظهيرية الا اذا سال الدم من الاسفل فانها تصير نفساء ولو ولدت من السرة لانه وجد خروج الدم من الرحم عقيب الولادة كذا في المحيط والدم الخارج عقب خروج اكثر الولد كالخارج عقب كله فيكون نفاسا وان خرج الاقل لا يكون حكمها حكم النفاس ولا تسقط عنها الصلاة ولو لم تكن تصلي تكن عاصية لربها ثم كيف تصلي قالوا يؤتى بقدر فيجعل القدر تحتها او يحفر لها حفيرة وتجلس هناك وتصلي كيلا تؤذي ولدها كذا في الظهيرية ونقله في المحيط عن ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر اذا خرج الاكثر لا يكون نفاسا لان عندهما النفاس لا يثبت الا بوضع الحمل كله قوله ودم الحامل استحاضة لانسداد فم الرحم بالولد فلا يخرج منه دم ثم يخرج بخروج الولد للانفتاح ولذا حكم الشارع بكون وجود الدم دليلا على فراغ الرحم في قوله صلى الله عليه وسلم الا لا تنكحوا الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرين بحيضة وافاد ان ما تراه من الدم في حال ولادتها قبل خروج اكثر الولد استحاضة فتتوضأ ان قدرت في هذه الحالة او تتيمم وتومي بالصلاة ولا تؤخر فما عذر الصحيح القادر كذا في المجتبى قوله والسقط ان ظهر بعض خلقه ولد وهو بالكسر والتثليث لغة كذا في المصباح وهو الولد الساقط قبل تمامه وهو كالساقط بعد تمامه في الاحكام فتصير المرأة به نفساء وتنقضي به العدة وتصير الامة به ام ولد اذا ادعاه المولى ويحنث به لو كان علق يمينه بالولادة ولا يستبين خلقه الا في مائة وعشرين يوما كذا ذكره الشارح الزيلعي في باب ثبوت النسب والمراد نفخ الروح والا فالمشاهد ظهور خلقته قبلها قيد بقوله ان ظهر لانه لو لم يظهر من خلقته شيء فلا يكون ولدا ولا تثبت هذه الاحكام فلا نفاس لها لكن ان امكن جعل المرئي من الدم حيضا بان يدوم الى اقل مدة الحيض ويتقدمه طهر تام يجعل حيضا وان لم يمكن كان استحاضة كذا في العناية وان كان لا يدري استبان هو ام لا بان اسقطت في المخرج واستمر بها الدم ان اسقطت اول ايامها تركت الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما حائض او نفساء ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بالشك لاحتمال كونها نفساء او طاهرة ثم تترك الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما نفساء او حائض ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بيقين ان كانت استوفت اربعين من وقت الاسقاط والا فبالشك في القدر الداخل فيها وبيقين في الباقي ثم تستمر على ذلك وان اسقطت بعد ايامها فانها تصلي من ذلك الوقت قدر عادتها في الطهر بالشك ثم تترك قدر عادتها في الحيض بيقين وحاصل هذا كله انه لا حكم للشك ويجب الاحتياط وفي كثير من نسخ الخلاصة غلط في التصوير هنا من النساخ فاحترز منه كذا في فتح القدير وفي النهاية فان رأت دما قبل اسقاط السقط ورأت دما بعده فان كان مستبين الخلق فما رأته قبله لا يكون حيضا وهي نفساء فيما رأته بعده وان لم يكن مستبين الخلق فما رأته بعده حيض ان امكن كما قدمناه قوله ولا حد لاقله اي النفاس لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم فاغنى عن امتداد جعل علما عليه بخلاف الحيض وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه اتفق اصحابنا على ان اقل النفاس ما وجد فانها كما ولدت اذا رأت الدم ساعة ثم انقطع الدم عنها فانها تصوم وتصلي وكان ما رأت نفاسا لا خلاف في هذا بين اصحابنا انما الخلاف فيما اذا وجب اعتبار اقل النفاس في

انقضا العدة بان قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت انقضت عدتي اي مقدار يعتبر لاقل النفاس ثلاث حيض عند ابي حنيفه يعتبرا قله خمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف باحد عشر وعند محمد بساعة فاما في حق الصوم والصلاة فاقله ما يوجد كذا في النهاية وانما لم ينقص عن خمسة وعشرين عند ابي حنيفه لانه لو نصب لها دون ذلك ادى الى نقض العادة عند عود الدم في الاربعين لان من اصله ان الدم اذا كان في الاربعين فالطهر المتخلل فيه لا يفصل طال الطهر او قصر حتى لو رات ساعة دما والبعين الا ساعة طهرا ثم ساعة دما كان الاربعون كله نفاسا وعندهما ان لم يكن الطهر خمسة عشر يوما فكذلك وان كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون الاول نفاسا والثاني حيضا ان امكن والا كان استحاضة وهو رواية بن المبارك عنه وكذا في حق الاخبار بانقضا العدة مقدر بخمسة وعشرين يوما عنده وابو يوسف قدره باحد عشر يوما ليكون اكثر من اكثر الحيض كذا في التبيين فعلى هذا لا تصدق في اقل من خمسة وثمانين يوما عند ابي حنيفه في رواية محمد عنه وفي رواية الحسن لا تصدق في اقل من ماية يوم وتوضيحه بتمامه في السراج الوهاج قوله واكثره اربعون يوما والزايد استحاضة وهو مروي عن جماعة من الصحابة منهم بن عمر وعايشة ولانهم اجمعوا على ان اكثر مدة النفاس اربعة امثال اكثر مدة الحيض وقد ثبت في باب الحيض ان اكثر مدته عشرة ايام فلذلك كان اكثر مدة النفاس اربعين يوما وانما كان كذلك لان الروح لا تدخل في الولد قبل اربعة اشهر واذا دخل الروح صار الدم غذا للولد فاذا خرج الولد خرج ما كان محتبسا من الدما اربعة اشهر في شهر عشرة ايام كذا في العناية ومراده من المبتداة واما صاحبة العادة اذا زاد دمها على الاربعين فانها ترد الى ايام عادتها وقد ذكر من قبل كذا في التبيين وقد قدمنا ان ابا يوسف يجوز ختم عادتها بالطهر ومحمد يمنعه فراجعه قوله ونفاس التوامين من الاول وهما الولدان اللذين بين ولادتيهما اقل من ستة اشهر وهذا مذهب ابي حنيفه وابي يوسف لان بالولد الاول ظهر انفتاح الرحم فكان المرئي عقبه نفاسا وعند محمد وزفر نفاسها من الثاني والاول استحاضة وافاد المصنف ان ما تراه عقب الثاني ان كان قبل الاربعين فهو نفاس الاول لتمامها واستحاضة بعد تمامها عند ابي حنيفه وابي يوسف فتغتسل وتصلي كما وضعت الثاني وهو الصحيح كذا في النهاية وفي السراج الوهاج ومن فوايد الاختلاف اذا كان عادتها عشرين فرات بعد الاول عشرين وبعد الثاني احدى وعشرين فعند ابي حنيفه وابي يوسف العشرون الاولى نفاس وما بعد الثاني استحاضة وعند محمد وزفر العشرون الاولى استحاضة تصوم وتصلي معها وما بعد الثاني نفاس ولو رات بعد الاول عشرين وبعد الثاني عشرين وعادتها عشرون فالذي بعد الثاني نفاس اجماعا والذي قبله نفاس ايضا عندهما خلافا لمحمد وزفر وقيد بالتوامين لانه لو كان بينهما ستة اشهر فاكثر فهما حملان ونفاسان ولو ولدت ثلاثة اولاد وبين الاول والثاني اقل من ستة اشهر وكذا بين الثاني والثالث ولكن بين الاول والثالث اكثر من ستة اشهر فالصحيح انه يجعل حملا واحدا والله اعلم

باب الانجاس

لما فرغ من الحكمية وتطهيرها شرع في الحقيقية وازالتها وقدم الحكمية لانها اقوى لكون قليلها يمنع جواز الصلاة اتفاقا ولا يسقط وجوبا ازالتها بعذر ما اما اصلا او خلفا بخلاف الحقيقة كذا في النهاية واما من به نجاسة وهو محدث اذا وجد ما يكفي احدهما فقط الما وجب صرفه الى النجاسة لا الحدث ليتيمم بعده فيكون محصلا للطهارتين لا لانها اغلظ من الحدث كذا في فتح القدير والانجاس جمع نجس بفتحتين وهو كل مستقذر وهو في الاصل مصدر ثم استعمل اسما قال تعالى انما المشركون نجس وكانه يطلق على الحقيقي يطلق على الحكمي الا انه لما قدم بيان الحكمي امن اللبس فاطلقه كذا في العناية وفي الكافي الخبث يطلق على الحقيقي والحدث يطلق على الحكمي والنجس عليهما انتهى والنجاسة شرعا عين مستقذرة شرعا وازالتها عن البدن والثوب والمكان فرض ان كانت قدر المانع كما سياتي وامكن ازالتها من غير ارتكاب ما هو اشد حتى لو لم يتمكن من ازالتها الا بابدا عورته للناس يصلي معها لان كشف العورة اشد فلو ابداها للازالة فسق اذ من ابتلي بين امرين محظورين عليه ان يرتكب اهونهما كذا في فتح القدير وفي البزازية ومن لم يجد سترة ترك الاستنجا ولو على شط نهر لان النهي راجح على الامر حتى استوعب النهي الازمان ولم يقتض الامر التكرار وفي الخلاصة اذا تنجس طرف من اطراف الثوب ونسيه فغسل طرفا من اطراف الثوب من غير تحر حكم بطهارة الثوب المختار فلو صلى مع هذا الثوب صلوات ثم ظهر ان النجاسة في الطرف الاخر يجب عليه اعادة الصلوات التي صلى مع هذا الثوب انتهى وفي الظهيرية المصلي اذا راى على ثوبه نجاسة ولا يدري متى اصابته ففيه تقاسيم واختلافات والمختار عند ابي حنيفه انه لا يعيد الا الصلاة التي هو فيها وفي البدايع في المسئلة الاولى غسل الجميع احتياطا لان موضع النجاسة غير معلوم وليس البعض اولى من البعض وفي شرح النقاية ولو وجب غسل على رجل ولم يجد ما يستره من رجال يرونه يغتسل ولا يوخر ولو وجب عليه الاستنجا يتركه والفرق ان النجاسة الحكمية اقوى من النجاسة الحقيقية بدليل عدم جواز الصلاة معها وان كانت دون الدرهم ولو وجب غسل على امراة لا تجد سترة من الرجال توخر ولو كانت لا تجد سترة من النسا فكالرجل بين الرجال انتهى وينبغي ان تتيمم المراة وتصلي لعجزها شرعا عن استعمال الما فينتقل الحكم الى التيمم وسياتي تفاريعها في شروط الصلاة قوله يطهر الثوب والبدن بالما وهذا بالاجماع واراد به الما المطلق وقد تقدم تعريفه في بحث المياه واراد بطهارة البدن طهارته من الخبث لا من الحدث لانه عطف عليه المانع الطاهر وان كان الحدث يجوز ازالته بالما قوله وبمايع مزيل كالخل وما الورد قياسا على ازالتها بالما بناء على ان الطهارة بالما معلولة بعلة كونه قالعا لتلك النجاسة والمايع قالع فهو محصل لذلك المقصود فتحصل به الطهارة وما عن اسما بنت الصديق رضي الله عنها قالت جاءت امراة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت احدانا يصيب ثوبها من دم الحيض كيف تصنع به قال تحته ثم تقرصه بالما ثم تنضحه ثم تصلي فيه متفق عليه فلا يدل على خلافه لانه مفهوم لقب وهو ليس بحجة كما عرف في الاصول والحت القشر بالعود والظفر ونحوه والقرص باطراف الاصابع وهذا عند ابي حنيفه وابي يوسف خلافا لمحمد قياسا على النجاسة الحكمية وقيد بكونه مزيلا ليخرج الدهن والسمن واللبن وما اشبه ذلك لان الازالة انما تكون بان تخرج اجزا النجاسة مع المزيل شيا فشيا وذلك انما يتحقق فيما ينعصر بالعصر بخلاف الحل واما اللبن فلا الذي لم يتجبن فانه مزيل وكذا الريق وعلى هذا فرعوا طهارة الثدي اذا قا عليه الولد ثم رضعه حتى ازال اثر القي وكذا اذا لحس اصبعه من نجاسة بها حتى ذهب الاثر او شرب خمرا ثم تردد ريقه في فيه مرارا طهر حتى لو صلى صحت وعلى قول محمد لا تصح ولا يحكم بالطهارة بذلك لانه لا يجيز ازالتها الا بالما المطلق ولم يقيده بالطاهر كما في الهداية للاختلاف فيه فقيل لا يشترط حتى لو غسل الثوب المتنجس بالدم ببول ما يوكل لحمه زالت نجاسة الدم وبقيت نجاسة البول فلا يمنع ما لم يفحش وصحح السرخسي ان التطهير بالبول لا يكون واختاره المحقق في فتح القدير ووجهه ان سقوط التنجس حال كونه المستعمل في المحل ضرورة التطهير وليس البول مطهرا للتضاد بين الوصفين فيتنجس بنجاسة الدم فيما ازداد الثوب بهذا الا اثرا اذ يصير جميع المكان المصاب بالبول متنجسا بنجاسة الدم وان لم يبق عين الدم وتظهر ثمرة الاختلاف ايضا فيمن حلف ما فيه دم وقد غسله بالبول لا يحنث على الضعيف ويحنث على الصحيح اليه اشار في النهاية وفي العناية وكذا الحكم في الما المستعمل يجري على القول فقيل يزيل النجاسة والاصح لا واما على القول بطهارته فهو مايع مزيل للنجاسة الحقيقية وقد صرح بكون المستعمل مزيلا القدوري في مختصره وفي النهاية انما يتصور على رواية محمد عن ابي حنيفه واما على رواية ابي يوسف فهو نجس فلا يزيل النجاسة وقد قدمنا الكلام عليه في بحث الما المستعمل ثم اعلم ان القياس يقتضي تنجس الما باول الملاقاة للنجاسة لكن سقط للضرورة سوا كان الثوب في اجانة واورد الما عليه او كان الما فيها واورد الثوب المتنجس عليه عندنا فهو طاهر في المحل نجس اذا انفصل سوا تغير او لا وهذا في الماءين بالاتفاق اما الثالث فهو طاهر عندهما اذا انفصل ايضا لانه كان طاهرا وانفصل عن محل طاهر وعند ابي حنيفه نجس لان طهارته في المحل ضرورة تطهيره وقد زالت وانما حكم شرعا بطهارة المحل عند انفصاله ولا ضرورة في اعتبار الما المنفصل طاهرا مع مخالطة النجس بخلاف الما الرابع فانه لم يخالط ما هو محكوم شرعا بنجاسته في المحل فيكون طاهرا واما عند الشافعي فانا سقط هذا القياس في الما الوارد على النجاسة اما في الما الذي وردت عليه النجاسة فلا يطهر عنده وعلى هذا فالاولى في غسل الثوب النجس وضعه في الاجانة من غير ما ثم صب الما عليه لا وضع الما اولا ثم وضع الثوب فيه خروجا من الخلاف ولما سقط ذلك القياس عندنا مطلقا لم يفرق محمد بين تطهير الثوب النجس في الاجانة والعضو النجس فلو غسل كل منهما في ثلاث اجانات طاهرات او ثلاثا في اجانة بمياه طاهرة فيخرج من الثالث طاهرا وقال ابو يو

[margin notes:] لما مر فيه بحث

قال في فيض ... لانه ان اصاب من الاولى يطهر بالغسل ... وفي الثانية ... الثالثة ... الاول ... تغير حال الماس ... الثوب

بذلك في الثوب خاصة اما العضو المتنجس اذا غمس في اجانات طاهرات نجس الجميع ولا يطهر بحال بل بان يغسل في ما جار ويصب
عليه لان القياس ياتي حصول الطهارة لها بالغسل في الاواني فسقط في الثياب للضرورة وفي العضو لعدمها وهذا يقتضي
انه لو كان المتنجس من الثوب موضعا صغيرا فلم يصب الما عليه وانما غسله في الاواني فانه لا يطهر عند ابي يوسف لعدم الضرورة
لتيسر الصب وعلى هذا جنب اغتسل في ابار ولم يكن استنجى تنجس كلها وان كثرت وان كان استنجى صارت فاسدة
ولم يطهر عند ابي يوسف وقال محمد ان لم يكن استنجى يخرج من الثالثة طاهرا وكلها نجسة وان كان استنجى يخرج من الاولى
طاهرا وسائرها مستعملا كذا في المصفى وينبغي تقييد الاستعمال بما اذا قصد القربة عنده كذا في فتح القدير وقد قدمنا ان
الما المستعمل انه لا يحتاج الى قصد القربة عند محمد على الصحيح وقدمنا ان ما البير لا يصير مستعملا على الصحيح لانه الملاقي
للعضو المنفصل عنده وهو قليل بالنسبة الى ما البير فلا يصير ماوها مستعملا كما اوضحناه في الخير الباقي في جواز الوضو في
الفساقي وتكلمنا عليه في شرحنا هذا فراجعه قوله الا الدهن اي لا يجوز التطهير بالدهن لانه ليس بمزيل وما روي عن
ابي يوسف من انه لو غسل الدم من الثوب بدهن حتى ذهب اثره جاز فخلاف الظاهر بل الظاهر عن ابي حنيفة وصاحبيه
خلافه كذا في شرح منية المصلي وكذا ما روي في المحيط من كون اللبن مزيلا في رواية فضعيف وعلى ضعفه فمحمول على
ما اذا لم يكن فيه دسومة وفي المجتبى والما المقيد ما استخرج بعلاج كما الصابون والحرض والزعفران والاشجار والاثمار
والبطيخ والباقلا فهو طاهر غير طهور يزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن جميعا كذا قال الكرخي
والطحاوي وفي العيون لا يزيل عن البدن في قولهم جميعا والصحيح ما ذكرنا انتهى قوله والخف بالدلك بنجس ذي جرم والا
يغسل بالرفع عطفا على البدن اي يطهر الخف بالدلك اذا اصابته نجاسة لها جرم وان لم يكن لها جرم فلا بد من غسله لحديث
ابي داود اذا جا احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعله اذى او قذرا فليمسحه وليصل فيهما وفي حديث ابن خزيمة فطهورهما
التراب وخالف فيه محمد والحديث حجة عليه ولهذا روي رجوعه كما في النهاية قيد بالخف لان الثوب والبدن لا
يطهران بالدلك الا في المني لان الثوب لتخلخله يتداخله كثير من اجزا النجاسة فلا يخرجها الا بالغسل والبدن للينه
ورطوبته وما به من العرق لا يجف فعلى هذا فما روي عن محمد في مسافر اذا اصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب فمحمول على ان المسح
لتقليل النجاسة لا للتطهير والا فمحمد لا يجوز الازالة بغير الما وهما لا يقولان بالدلك الا في الخف والنعل كذا في فتح القدير
وظاهر ما في النهاية ان المسح للتطهير فيحمل على ان عن محمد روايتين ولم يقيده بالجفاف للاشارة الى ان قول ابي يوسف
هنا هو الاصح فان عنده لا تفصيل بين الرطب واليابس وهما قيداه بالجفاف وعلى قوله اكثر المشايخ وفي النهاية والعناية
والخانية والخلاصة وعليه الفتوى وفي فتح القدير وهو المختار لعموم البلوى ولاطلاق الحديث وفي الكافي والعتق
انه يطهر لو مسحه بالارض بحيث لم يبق اثر النجاسة انتهى فعلم به ان المسح بالارض لا يطهر الا بشرط ذهاب اثر النجاسة
والا لا يطهر واطلق الجرم فشمل ما اذا كان الجرم منها او من غيرها بان ابتل الخف بخمر فمشى به على رمل او رماد فاستجسد
فمسحه بالارض حتى تناثر طهر وهو الصحيح كذا في التبيين ثم الفاصل بينهما ان كل ما يبقى بعد الجفاف على ظاهر الخف كالعذرة
والدم فهو جرم وما لا يرى بعد الجفاف فليس بجرم واشتراط الجرم قول الكل لانه لو اصابه بول فيبس لم يجز حتى يغسله
لان الاجزا تتشرب فيه فاتفق الكل على ان المطلق مقيد فقيده ابو يوسف بغير الرقيق وقيداه بالجرم والجفاف
وانما قيده ابو يوسف لانه مفاد بقوله طهور اي مزيل ونحن نعلم ان الخف اذا تشرب البول لا يزيله المسح فاطلاقه
مصروف الى ما يقبل الازالة بالمسح كذا في النهاية والعناية وتعقبه في فتح القدير بانه لا يخفى ما فيه اذ معنى طهور
مطهر واعتبر ذلك شرعا بالمسح المصرح به في الحديث الاخر الذي ذكرناه مقتصرا عليه وكما لا يزيل ما تشرب به من الرقيق
كذلك لا يزيل ما تشرب من الكثيف حال الرطوبة على ما هو المختار للفتوى باعتراف هذا المجيب والحاصل فيه بعد ازالة
الجرم كالحاصل قبل الدلك في الرقيق فانه لا يتشرب الا في استعداده قبوله وقد يصيبه من الكثيفة الرطبة مقدار كثير
تشرب من رطوبته مقدار ما يشربه من بعض الرقيق انتهى وقد يفرق بان التشرب وان كان موجودا فيهما لكن عفي عنه
في التشرب من الكثيف حال الرطوبة للضرورة والبلوى ولانا نعلم ان الحديث يفيد طهارتها بالدلك مع الرطوبة

اذ ما بين

اذ ما بين المسجد والمنزل ليس مسافة تجف في مدة قطعها ما اصاب الخف رطبا ولم يعف عن التشرب في الرقيق لعدم الضرورة
والبلوى اذ قد جوز واكون الجرم من غيرها بان يمشي به على رمل وتراب فيصير لها جرم فتطهر بالدلك فحيث امكنه
ذلك لا ضرورة في التطهير بدونه والله سبحانه اعلم وذكر المصنف الدلك بالارض تبعا لرواية الاصل وهو المسح
فانه ذكر في الاصل اذا مسحها بالتراب يطهر وفي الجامع الصغير انه ان حكه او حته بعد ما يبس طهر قال في النهاية
قال مشايخنا لولا المذكور في الجامع الصغير لكنا نقول اذا لم يمسحها بالتراب لا يطهر لان المسح بالتراب لما ذكر في باب
الطهارة فان محمدا قال في المسافر اذا اصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب فاما الحك فلا اثر له في باب الطهارة فالمذكور
في الجامع الصغير بين ان له اثرا ايضا انتهى وقد قدمنا مسالة الما في مدة المنحنية واعلم انا قد قدمنا ان الطهارة
بالمسح خاصة بالخف والنعل وان المسح لا يجوز في غيرهما كما قالوا وينبغي ان يستثنى منه ما في الفتاوى الظهيرية
وغيرها اذا مسح الرجل محجمه بثلاث خرقات نظاف اجزاه عن الغسل هكذا ذكره الفقيه ابو الليث
ونقله في فتح القدير واقره عليه ثم قال وقياسه ما حول محل الفصد اذا تلطخ ويخاف من الاسالة الضرر كما لا يخفى
والمنقول مطلق وفي الفتاوى الظهيرية خف بطانته ساقه من الكرباس فدخل في خروقه ما نجس فغسل الخف
ودلكه باليد ثم ملاه الما واراقه طهر للضرورة يعني من غير توقف على عصر الكرباس كما صرح به البزازي في فتاواه
ثم قال في الظهيرية ايضا الخف يطهر بالغسل ثلاثا اذا جففه في كل مرة بخرقة وعن القاضي الامام صدر
الاسلام ابي اليسر انه لا يحتاج الى التجفيف وفي السراج الوهاج الخف اذا دهن بدهن نجس ثم غسل بعد ذلك فانه
يطهر قوله ومني يابس بالفرك والا يغسل معطوف على قوله الما يطهر البدن والثوب والخف اذا اصابه مني
بفركه ان كان يابسا ويغسله ان كان رطبا وهو فرع نجاسة المني خلافا للشافعي لحديث مسلم عن عايشة انه صلى الله عليه
وسلم كان يغسل المني ثم يخرج الى الصلاة في ذلك الثوب وانا انظر الى اثر الغسل فيه فان حمل على حقيقته من انه
فعله بنفسه فظاهر لانه لو كان طاهرا لم يغسله لانه اتلاف الما لغير حاجة وهو سرف او على مجاز وهو امره بذلك
فهو فرع علمه اطلق مسالة المني فشمل منيه ومنيها وفي طهارة منيها بالفرك اختلاف قال الفضيلي لا يطهر به لرقته
والصحيح انه لا فرق بين مني الرجل ومني المراة كذا في فتاوى قاضي خان وشمل الثوب والبدن في ان كلا منهما يطهر بالفرك
وهو ظاهر الرواية للبلوى وعن ابي حنيفة ان البدن لا يطهر بالفرك اذا لم يسبقه مذي فان سبقه لا يطهر الا بالغسل
وعن هذا قال شمس الايمة مسالة المني مشكلة لان كل فحل يمذي ثم يمني الا ان يقال انه مغلوب بالمني مستهلك فيه فيجعل
تبعا انتهى وفي فتح القدير وهذا ظاهر في انه اذا كان الواقع انه لا يمني حتى يمذي وقد طهره الشرع بالفرك يابسا يلزم
ان يكون اعتبر ذلك الاعتبار للضرورة بخلاف ما اذا بال ولم يستنج بالما حتى امنى فانه لا يطهر حينئذ الا بالغسل لعدم
الملجي كما قيل وقيل لو بال ولم ينتشر البول على راس الذكر بان لم يتجاوز الثقب فامنى لا يحكم بتنجس المني وكذا اذا جاوز
لكن خرج المني دفقا من غير ان ينتشر على راس الذكر لانه لم يوجد سوى مروره على البول فان المني يطهر بالفرك
لانه مغلوب مستهلك كالمذي ولم يعف في المذي الا لكونه مستهلكا لا لاجل الضرورة واطلق في الثوب فشمل الجديد
والغسيل فيطهر كل منهما بالفرك وقيده في غاية البيان بكون الثوب غسيلا احترازا عن الجديد فانه لا يطهر بالفرك
ولم اره فيما عندي من الكتب لغيره وهو بعيد كما لا يخفى وشمل ما اذا كان للثوب بطانة نفذ اليها وفيه اختلاف
والصحيح ان البطانة تطهر بالفرك كالظهارة لانه من اجزا المني كذا في النهاية وغيرها ثم نجاسة المني عندنا مغلظة
كذا في السراج الوهاج معزيا الى خزانة الفقيه ابي الليث وحقيقة الفرك الحك باليد حتى يتفتت كذا في شرح ابن
الملك وقد صرح المصنف بطهارة المحل بالفرك وكذا في الكل وفيه اختلاف نذكره في اخرها ان شا الله تعالى وفي
المجتبى وبقا اثر المني بعد الفرك لا يضر كبقايه بعد الغسل وفي المسعودي مني الانسان نجس وكذا مني كل حيوان واشار
الى ان العلقة والمضغة نجسان كالمني وقد صرح بذلك في النهاية والتبيين وكذا الولد اذا لم يستهل فهو نجس
ولهذا قال قاضي خان في فتاواه الولد اذا نزل من المراة ولم يستهل وسقط في الما افسده سوا غسل او لا وكذا ا

نجاسة المني غليظة

والولد لم يستهل نجس

لو حمل المصلي لا تصح صلاته انتهى وفي المجتبى اصاب الثوب دم عبيط فيبس فحته طهر الثوب كالمني انتهى وفيه نظر
لتصريحهم بان طهارة الثوب بالفرك انما هو في المني لا في غيره وفي البدايع واما سائر النجاسات اذا اصابت الثوب او البدن
ونحوهما فانها لا تزول الا بالغسل سواء كانت رطبة او يابسة وسواء كانت سائلة او لها جرم ولو اصاب ثوبه خمر فالقى عليها الملح
ومضى عليه من المدة مقدار ما يتخلل فيها لم يحكم بطهارته حتى يغسل ولو اصابه عصير فمضى عليه من المدة مقدار ما يتخمر
العصير لا يحكم بنجاسته انتهى قوله وبنحو السيف بالمسح اي يطهر كل جسم صقيل لا مسام له بالمسح حديدا كان او
غيره بخروج الحديد اذا كان عليه صدى او منقوشا فانه لا يطهر الا بالغسل وخرج الثوب الصقيل لوجود المسام ودخل
الظفر اذا كان عليه نجاسة فمسحها وكذلك الزجاجة والزبدية الخضرا اعني المدهونة والخشب الخراطي والبوريا
القصب كما في فتح القدير وزاد في السراج الوهاج العظم والابنوس وصفايح الذهب والفضة اذا لم تكن منقوشة
وانما اكتفي بالمسح لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقتلون الكفار بسيوفهم ثم يمسحونها ويصلون معها
ولانه لا يتداخله النجاسة وما على ظاهره يزول بالمسح اطلقه فشمل الرطب واليابس والعذرة والبول وذكر في الاصل
ان البول والدم لا يطهر الا بالغسل والعذرة الرطبة كذلك واليابسة تطهر بالحت عندهما خلافا لمحمد والمصنف
كانه اختار ما ذكره الكرخي ولم يذكر خلاف محمد وهو المختار للفتوى لما قدمناه من فعل الصحابة كذا في العناية
وقد افاد المصنف طهارته بالمسح كنظايره وفيه اختلاف فقيل تطهر حقيقة وقيل تقل واليه يشير قول القدوري
حيث قال اكتفي بمسحها ولم يقل طهرت وسياتي بيان الصحيح فيه وفي نظايره وفايدته فيما لو قطع البطيخ واللحم
بالسكين الممسوحة من النجاسة فانه يحل اكله على الاول دون الثاني ولا يخفى ان المسح انما يكون مطهرا بشرط زوال الاثر
كما قيد به قاضي خان في فتاواه ولا فرق بين ان يمسحه بتراب او خرقة او صوف الشاة او غير ذلك كما في الفتاوى ايضا
والمسام منافذ الثوب قوله والارض باليبس وذهاب الاثر للصلاة لا للتيمم اي تطهر الارض المتنجسة بالجفاف
اذا ذهب اثر النجاسة فتجوز الصلاة عليه ولا يجوز التيمم منها لاثر عايشة ومحمد بن الحنفية ذكاة الارض يبسها
اي طهارتها وانما لم يجز التيمم منها لان الصعيد علم قبل التنجس طاهرا وطهورا وبالتنجس علم زوال الوصفين ثم
ثبت بالجفاف شرعا احدهما اعني الطهارة فيبقى الاخر على ما علم من زواله واذا لم يكن طهورا لا يتيمم به وهذا اولى
مما ذكره الشارحون في الفرق بان طهارة المكان تثبت بدلالة النص التي حصلت حالة غير الصلاة والنجاسة القليلة
والعام المخصوص من الحجج المجوزة كخبر الواحد فجاز تخصيصه بالاثر بخلاف قوله تعالى فتيمموا فانه من الحجج الموجبة
التي لم يدخله تخصيص فان المصنف في الكافي قال بعده ولي فيه اشكال لان النص لا عموم له في الاحوال لانها غير داخلة
تحت النص وانما تثبت ضرورة والتخصيص يستدعي سبق التعميم ولان الطيب يحتمل الطاهر والمنبت وعلى الثاني
حمله ابو يوسف والشافعي ولا يجوز ان يكون مرادين لان المشترك لا عموم له فيكون مؤولا وهو من الحجج المجوزة كالعام
المخصوص قيد بالارض احترازا عن الثوب والحصير والبدن وغير ذلك فانها لا تطهر بالجفاف مطلقا ويشارك
الارض في حكمها كل ما كان ثابتا فيها كالحيطان والاشجار والقصب والكلا وغيره ما دام قايما عليها فيطهر بالجفاف وهو
المختار وكذا في الخلاصة فان قطع الخشب والقصب واصابته نجاسة فانه لا يطهر الا بالغسل ويدخل في القصب الخص
بضم الخا المعجمة وبالصاد المهملة البيت من القصب والمراد به هنا السترة التي تكون على السطوح من القصب
كذا في شرح الوقاية وكذا الحص بالجيم كما في الخلاصة حكمه حكم الارض بخلاف اللبن الموضوع على الارض واما الحجر فذكر
انه لا يطهر بالجفاف وقال الصيرفي ان كان الحجر املس فلابد من الغسل وان كان يشرب النجاسة كحجر الرحا
فهو كالارض والحصى بمنزلة الارض واما اللبن والاجر فان كانا موضوعين ينقلان ويحولان فانهما لا يطهران
بالجفاف لانهما ليسا بارض وان كان اللبن مفروشا فجف قبل ان يقلع طهر بمنزلة الحيطان وفي النهاية ان كانت الآجرة
مفروشة بالارض فحكمها حكم الارض وان كانت موضوعة تنقل وتحول فان كانت النجاسة على الجانب الذي يلي الارض
جازت الصلاة عليها وان كانت النجاسة على الجانب الذي قام عليه المصلي لا تجوز صلاته كذا في السراج الوهاج واذا

واذا رفع الآجر على العرض هل يعود نجسا فيه روايتان كذا في البزازية وسياتي بيان الصحيح في نظايره واطلق باليبس ولم
يقيده بالشمس كما قيده القدوري لان التقييد به مبني على العادة والا فلا فرق بين الجفاف بالشمس والنار والريح
والظل وقيد باليبس لان النجاسة لو كانت رطبة لا تطهر الا بالغسل فان كانت رخوة تتشرب الما كما صب عليها الما حتى
يغلب على ظنه انها طهرت ولا توقيت في ذلك وعن ابي يوسف يصب بحيث لو كانت هذه النجاسة في الثوب طهر واستحسن
هذا صاحب الذخيرة وان كانت صلبة ان كانت منحدرة حفر في اسفلها حفيرة وصب عليها الما فاذا اجتمع في تلك
الحفيرة كبسها اعني الحفيرة التي فيها الغسالة وان كانت صلبة مستوية فلا يمكن الغسل بل يحفر ليجعل علاه في اسفله
واسفله في اعلاه وان كانت الارض مجصصة قال في الواقعات يصب عليها الما ثم يدلكها وينشفها بخرقة او صوفة
ثلاث مرات فتطهر فجعل ذلك بمنزلة غسل الثوب في الاجانة والتنشيف بمنزلة العصر فان لم يفعل ذلك ولكن صب الما عليها
كثيرا حتى زالت النجاسة ولم يوجد لها لون ولا ريح ثم تركها حتى نشفت طهرت كذا في السراج الوهاج والخلاصة
والمحيط وقيد بذهاب الاثر الذي هو الطعم واللون والريح لانها لو جفت ولم يذهب اثرها بالرؤية وكان اذا وضع انفه
شم الرايحة لم تجز الصلاة على مكانها كذا في السراج الوهاج وفي الفتاوى اذا احترقت الارض بالنار فتيمم بذلك
التراب قيل يجوز التيمم وقيل لا يجوز والاصح الجواز ثم اعلم ان ما حكم بطهارته بغير المايعات اذا اصابه ما
هل يعود نجسا فذكر الشارح الزيلعي ان فيها روايتين وان اظهرهما ان النجاسة تعود بناء على ان النجاسة قلت ولم
تزل وحكى خمس مسايل المني اذا فرك والخف اذا دلك والارض اذا جفت مع ذهاب الاثر وجلد الميتة اذا دبغ دباغا
حكميا بالتتريب والتشميس والبير اذا غار ماؤها ثم عاد وقد اختلف التصحيح في بعضها ولا باس بسوق عباراتهم فاما
مسالة المني فقال قاضي خان في فتاواه الصحيح انه يعود نجسا وفي الخلاصة المختار انه لا يعود نجسا واما
مسالة الخف فقال في الخلاصة هو كالمني في الثوب يعني المختار عدم العود وقال الحدادي في السراج
الوهاج الصحيح انه يعود نجسا واما مسالة الارض فقال قاضي خان في فتاواه الصحيح انها لا تعود نجسة وقال في
المجتبى الصحيح عدم عود النجاسة وفي الخلاصة بعد ما ذكر ان المختار عدم نجاسة الثوب من المني اذا اصابه
الما بعد الفرك قال وكذا الارض على الرواية المشهورة واما مسالة جلد الميتة اذا دبغ ثم اصابه الما فادال
انها على الروايتين لكن المتون مجمعة على الطهارة بالدباغ فانهم يقولون كل اهاب دبغ فقد طهر وهو يقتضي عدم
عودها واما مسالة البير اذا غار ماؤها ثم عاد ففي الخلاصة لا تعود نجسة وعزاه الى الاصل ويرد على هذه الخمسة
الآجرة المفروشة اذا تنجست فجفت ثم قلعت فعلى الروايتين وفي الخلاصة المختار عدم العود ويرد السكين
اذا مسحت فعلى الروايتين وقال في السراج الوهاج اختار القدوري عود النجاسة واختار الاسبيجابي
عدم العود وفي المحيط الارض اذا اصابتها النجاسة فيبست وذهب اثرها ثم اصابها الما والمني اذا فرك والخف
اذا دلك والجب اذا غار ماؤها ثم عاد ففيه روايتان في رواية يعود نجسا وهو الاصح انتهى فالحاصل ان التصحيح
والاختيار قد اختلف في كل مسالة منها كما ترى فالاولى اعتبار الطهارة في الكل كما يفيده اصحاب المتون حيث صرحوا
بالطهارة في كل وملاقاة الما الطاهر لا توجب التنجيس وقد اختاره في فتح القدير فان من قال بالعود بناه على ان النجاسة
لم تزل وانما قلت ولا يرد المستنجي بالحجر ونحوه اذا دخل في الما القليل فانهم قالوا بانه ينجسه لان غير المانع لم يعتبر مطهرا
في البدن لا في المني وجواز الاستنجاء بغير المايعات انما هو لسقوط ذلك المقدار عفوا لا لطهارة المحل فعنه اخذوا
كون قدر الدرهم في النجاسات عفوا على ان المختار طهارته ايضا كما سنبينه في اخر الباب ثم اعلم انه قد ظهر لي هنا
ان التطهير يكون بسبعة امور بالغسل والدلك والجفاف والمسح في الصقيل دون ما والفرك يدخل في الدلك
والخامس مسح المحاجم بالما بالخرق كما قدمناه والسادس النار كما قدمناه في الارض اذا احترقت بالنار والسابع انقلاب
العين فان كان في الخمر فلا خلاف في الطهارة وان كان في غيره كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحا يوكل
والسرقين والعذرة تحترق فتصير رمادا تطهر عند محمد خلافا لابي يوسف وضم الى محمد ابا حنيفة في المحيط

وكثير من المشايخ اختاروا قول محمد وفي الخلاصة وعليه الفتوى وفي فتح القدير انه المختار لان الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض اجزاء مفهومها فكيف بالكل فان الملح غير العظم واللحم فاذا صار ملحا ترتب حكم الملح ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة فتطهر والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس ويصير خلا فيطهر فعرفنا ان استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها وعلى قول محمد فرعوا الحكم بطهارة صابون صنع من زيت نجس انتهى وفي المجتبى جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لانه تغير والتغير مطهر عند محمد ويفتى به للبلوى وفي الظهيرية ورماد السرقين طاهر عند ابي يوسف خلافا لمحمد والفتوى على قول ابي يوسف وهو عكس الخلاف المنقول فانه يقتضي ان الرماد طاهر عند محمد نجس عند ابي يوسف كما لا يخفى وفيها ايضا العذرات اذا دفنت في موضع حتى صارت ترابا قيل تطهر كالحمار الميت اذا وقع في المملحة فصار ملحا يطهر عند محمد وفي الخلاصة فارة وقعت في دن خمر فصار خلا يطهر اذا رمي بالفارة قبل التخلل وان تفسخت الفارة فيها لا يباح ولو وقعت الفارة في العصير ثم تخمر العصير ثم تخلل وهو لا يكون بمنزلة ما لو وقعت في الخمر هو المختار وكذا لو ولغ الكلب في العصير ثم تخمر ثم تخلل لا يطهر انتهى وفي الظهيرية اذا اصاب الماء في الخمر ثم صارت الخمر خلا تطهر هو الصحيح وادخل في فتح القدير التطهير بالنار من الاستحالة ولا ملازمة بينهما فانه لو احرق موضع الدم من راس الشاة طهر والتنور اذا رش بماء نجس لا باس بالخبز فيه كذا في المجتبى وكذا الطين النجس اذا جعل منه الكوز والقدر وجعل في النار يكون طاهرا كذا في السراج الوهاج والثامن الدباغ وقدمناه والتاسع الذكاة فكل حيوان يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة كما قدمناه والعاشر النزح في الآبار كما بيناه فظهر بهذا ان المطهرات عشرة كما ذكره في المجتبى ناقلا عن صلاة الجلابي قوله وعفي قدر الدرهم كعرض الكف من النجس المغلظ كالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول ما لا يوكل والروث والخثي لان ما لا ياخذه الطرف كوقع الذباب مخصوص من نص التطهير اتفاقا فيخص ايضا قدر الدرهم بنص الاستنجاء بالحجر لان محل قدر ولم يكن الحجر مطهرا حتى لو دخل في قليل ما نجسه او بدلالة الاجماع عليه والمعتبر وقت الاصابة فلو كان دهنا نجسا قدر درهم فانبسط فصار اكثر منه لا يمنع في اختيار المرغيناني وجماعة ومختار غيرهم المنع فلو صلى قبل اتساعه جازت وبعده لا وبه اخذ الاكثر كذا في السراج الوهاج ولا يعتبر نفوذ المقدار الى الوجه الاخر اذا كان الثوب واحدا لان النجاسة حينئذ واحدة في الجانبين فلا يعتبر متعددا بخلاف ما اذا كان طاقين لتعددها فيمنع وعن هذا فرع المنع لو صلى مع درهم متنجس الوجهين لوجود الفاصل بين وجهيه وهو جوهر سمكه وهو ما لا ينفذ نفس ما في احد الوجهين فيه فلم تكن النجاسة متحدة فيهما ثم انما يعتبر المانع مضافا اليه فلو جلس الصبي المتنجس الثوب والبدن في حجر المصلي وهو يستمسك او الحمام المتنجس على راسه جازت صلاته لان الذي يستعمله فلم يكن حامل النجاسة بخلاف ما لو حمل من لا يستمسك حيث يصير مضافا اليه فلا يجوز كذا في فتح القدير ولو حمل ميتا ان كان كافرا لا يصح مطلقا وان كان مسلما لم يغسل فكذلك وان غسل فكذلك وان استهل صحت والا فلا ومراده من العفو صحة الصلاة بدون ازالته لا عدم الكراهة لما في السراج الوهاج وغيره ان كانت النجاسة قدر الدرهم تكره الصلاة معها اجماعا وان كانت اقل وقد دخل في الصلاة نظر ان كان في الوقت سعة فالافضل ازالتها واستقبال الصلاة وان كان يفوته الجماعة فان كان يجد الماء ويجد جماعة آخرين في موضع اخر فكذلك ايضا ليكون مؤديا للصلاة الجائزة بيقين وان كان في اخر الوقت او لا يدرك الجماعة في موضع اخر يمضي على صلاته ولا يقطعها انتهى والظاهر ان الكراهة تحريمية لتجويزهم رفض الصلاة لاجلها ولا ترفض لاجل المكروه تنزيها وسوى في فتح القدير بين الدرهم وما دونه في الكراهة ورفض الصلاة وكذا في النهاية والمحيط وفي الخلاصة ما يقتضي الفرق بينهما فانه قال وقدر الدرهم لا يمنع ويكون مسيئا وان كان اقل فالافضل ان يغسلها ولا يكون مسيئا انتهى واراد بالدرهم المثقال الذي وزنه عشرون قيراطا وعن شمس الائمة انه يعتبر في كل زمان درهمه والاول هو الصحيح كذا في السراج الوهاج وافاد بقوله كعرض الكف ان المعتبر بسط الدرهم من حيث المساحة وهو قدر عرض الكف وصححه في الهداية وغيرها وقيل من حيث الوزن ووفق الهندواني بينهما بان رواية المساحة في الرقيق كالبول

صابون زيت نجس

عذرة صارت ترابا

طين نجس جعل كوزا في النار طاهر

درهم بين الوجهين

صبي متنجس حمله مصل

مصل بنجاسة

كالبول ورواية الوزن في النجس واختار هذا التوفيق كثير من المشايخ وفي البدائع وهو المختار عند مشايخ ما وراء النهر وصححه الشارح الزيلعي والمصنف في كافيه وصاحب المجتبى واقره عليه في فتح القدير لان اعمال الروايتين اذا امكن اولى خصوصا مع مناسبة هذا التوزيع وروي ان عمر رضي الله عنه سئل عن قليل النجاسة في الثوب فقال اذا كان مثل ظفري هذا لا يمنع جواز الصلاة حتى يكون اكثر منه وظفره كان مثل المثقال كذا في السراج الوهاج وقال النخعي ارادوا ان يقولوا مقدار المقعدة فاستقبحوا ذلك وقالوا مقدار الدرهم والمراد بعرض الكف ما وراء مفاصل الاصابع كذا في غاية البيان وكل من هذه الروايات خلاف ظاهر الرواية فانه لم يذكر في ظاهر الرواية صريحا ان المراد من الدرهم من حيث العرض او الوزن وانما جاء في الهداية رواية العرض لانها صريحة في النوادر ورواية الوزن ليست صريحة انما اشير اليها في كتاب الصلاة حيث قال الدرهم الكبير المثقال اليه اشار في البدائع ولم يصرح المصنف رحمه الله بما يثبت به التغليظ والتخفيف وفيه اختلاف فعن ابي حنيفة رحمه الله التخفيف والتغليظ بتعارض النصين وعدمه وقالا بالاختلاف وعدمه كذا في المجمع وحاصله انه ان ورد نص واحد بنجاسة شيء فهو مغلظ وان اختلفوا فهو مخفف هكذا تواردت كلمتهم وزاد في الاختيار في تفسير الغليظة عنده ولا حرج في اجتنابه وفي تفسيرها عندهما ولا بلوى في اصابته وان وقع الاتفاق على النجاسة فيقع الاتفاق على صدق القضية المشهورة المنقولة في الكافي وهي ان ما عمت بليته خفت قضيته ثم قد يقع النزاع بينه وبينهما في وجود هذا المعنى في بعض الاعيان فيختلف الجواب بسبب ذلك ثم قال ابن الملك في شرح المجمع اذا كان النص الوارد في نجاسة شيء يضعفه حكم بمخالفة الاجتهاد وعندهما فيثبت به التخفيف فيضعفه بما اذا ورد نص اخر مخالفه بطريق اولى فيكون حينئذ التخفيف بتعارض النصين اتفاقا وانما يتحقق الاختلاف في ثبوت التخفيف بالاختلاف فعنده لا يثبت وعندهما يثبت واقره عليه ابن امير حاج في شرح منية المصلي قلت وكان من هنا والله اعلم قال في الكافي ولا يظهر الاختلاف في غير الروث والخثي لثبوت الاختلاف المذكور مع فقد تعارض النصين ثم على طرده انه يثبت التخفيف عندهما بالتعارض كما بالاختلاف المجتهدين بتبع الحاجة الى الاعتذار لمحمد عن قوله بطهارة بول الحيوان الماكول ثم لا يخفى ان المراد بالاختلاف انما المقتضي للتخفيف عندهما الخلاف المستقر بين العلماء الماضين من اهل الاجتهاد قبل وجودهما والكائنين في عصرهما لا ما يتوهم من ذلك انتهى واورد بعضهم على قول ابي حنيفة سؤر الحمار فان تعارض النصين قد وجد فيه مع انه لم يقل بالنجاسة اصلا وعلى قولهما المني فانه مغلظ اتفاقا مع وجود الاختلاف وفي الكافي وخفة النجاسة تظهر في الثياب لا في الماء انتهى والبدن كالثياب واراد بالدم الدم المسفوح غير دم الشهيد فخرج الدم الباقي في اللحم المهزول اذا قطع والباقي في العروق والدم الذي في الكبد الذي يكون مكانا فيه لا ما كان من غيره واما دم قلب الشاة ففي روضة الناطفي انه طاهر كدم الكبد والطحال وفي القنية انه نجس وقيل طاهر وخرج الدم الذي لم يسل من بدن الانسان كما سياتي ودم البق والبراغيث والقمل وان كثر ودم السمك على ما سياتي ودخل دم الحيض والنفاس والاستحاضة ودم اوجب الوضوء او الغسل ودم الحلمة والوزغ وقيده في الظهيرية بان يكون سائلا وفي المحيط ودم الحلمة نجس وهي ثلاثة انواع قراد وحمنانة وحلمة فالقراد اصغر انواعه والحمنانة اوسطها وليس لها دم سائل والحلمة اكبرها ولها دم سائل ودم كل عرق نجس وكذا الدم السائل من سائر الحيوانات واما دم الشهيد فهو طاهر ما دام عليه فاذا بان منه كان نجسا كذا في الظهيرية حتى لو حمله ملطخا به في الصلاة صحت واراد بالبول كل بول سواء كان بول آدمي او غيره الا بول الخفافيش فانه طاهر كما سياتي الا بول ما يوكل لحمه فانه سيصرح بتخفيفه واطلقه فشمل بول الصغير الذي لم يطعم وشمل بول الهرة والفارة وفيه اختلاف ففي البزازية بول الهرة او الفارة اذا اصاب الثوب لا يفسد وقيل ان زاد على قدر الدرهم افسد وهو الظاهر انتهى وفي الخلاصة اذا بالت الهرة في الاناء او على الثوب تنجس وكذا بول الفارة وقال الفقيه ابو جعفر ينجس الاناء دون الثوب انتهى وهو حسن لعادة تخمير الاواني كذا في فتح القدير وفي المحيط وخرء الفارة وبولها نجس لانه يستحيل الى نتن وفساد والاحتراز عنه ممكن في الماء وغير ممكن في الطعام والثياب

فصار معفوا فيهما انتهى وهو مفيد ان المراد بقوله ابي جعفر بخس الاناء اي اناء الما لا مطلق الاناء وفي فتاوي قاضيخان
بول الهر والفارة وخروهما نجس في اظهر الروايات يفسد الما والثوب وبول الخفافيش وخروه لا يفسد لتعذر الاحتراز
عنه انتهى وبهذا كله ظهر ان مراد صاحب التجنيس بنقل الاتفاق بقوله بال السنور في البير نزح كله لان بوله نجس باتفاق الروايات
وكذا لو اصاب الثوب افسده اتفاق الروايات الظاهرة لا مطلقا لوجود الخلاف كما علمت وفي الظهيرية وبول الخفافيش
ليس بنجس للضرورة وكذلك بول الفارة لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى وهو صريح في نفي النجاسة ثم قال اخرا وبول الهرة نجس
الا على قول شاذ وفيها ايضا ومرارة كل شي كبوله وجرة البعير حكمها حكم سرقينه لانه تواري في جوفه والجرة بالكسر ما يخرجه
البعير من جوفه الى فمه فيا كله ثانيا والرقيق الزبل واشار بالبول الى كل ما خرج من بدن الانسان مما يوجب خروجه
الوضو والغسل فهو مغلظ كالغايط والبول والمني والمذي والودي والقيح والصديد والقي اذا ملا الفم اما ما دونه
فطاهر على الصحيح وقيد بالخمر لان بقية الاشربة المحرمة كالطلا والسكر ونقيع الزبيب فيها ثلاث روايات في رواية
مغلظة وفي رواية مخففة وفي اخرى طاهرة ذكرها في البدايع بخلاف الخمر فانه مغلظ باتفاق الروايات لان حرمتها
قطعية وحرمة غير الخمر ليست قطعية وينبغي ترجيح التغليظ للاصل المتقدم كما لا يخفى فلا فرق بين الخمر وغيرها
وكون الحرمة فيه ليست قطعية لا يوجب التخفيف لان دليل التغليظ لا يشترط ان يكون قطعيا واما قول صاحب
الهداية بعد ذكر النجاسات المغلظة لانها ثبتت بدليل مقطوع به فقال في فتح القدير معناه مقطوع بوجوب العمل به
فالعمل بالظني واجب قطعا في الفروع وان كان نفس وجوب مقتضاه ظنيا والاولى ان يريد دليل الاجماع انتهى وفي
العناية المراد بالدليل القطعي ان يكون سالما من الاسباب الموجبة للتخفيف من تعارض النصين وتجاذب الاجتهاد
والضرورات المخففة انتهى واشار بخرو الدجاج الى خرو كل طير لا يزرق في الهوا كالدجاج والبط لوجود معنى النجاسة
فيه وهو كونه مستقذرا لتغيره الى نتن وفساد رايحة فاشبه العذرة وفي الاوز عن ابي حنيفة روايتان روى ابو
يوسف عنه انه ليس بنجس وروى الحسن عنه انه نجس كذا في البدايع وفي البزازية وخرو البط ان كان يعيش بين الناس ولا يطير
فكالدجاج وان كان يطير ولا يعيش بين الناس فكالحمامة وقيد به لان خرو الطيور التي تزرق في الهوا نوعان ما يوكل لحمه
كالحمام والعصفور فقد تقدم في بحث الابار انه طاهر وما لا يوكل لحمه كالصقر والبازي والحداة فسنذكر انه مخفف وفيه
خلاف سنبينه ان شا الله تعالى وصرح ببول ما لا يوكل لحمه وانما الخلاف في بول ما يوكل لحمه كما سياتي واشار بالروث والخثي
الى نجاسة خرو كل حيوان غير الطيور فالروث للحمار والفرس والخثي للبقر والبعر للابل والغايط للادمي ولا خلاف في
تغليظ غايط الادمي ونحو الكلب ورجيع السباع واختلفوا فيما عداه فعنده غليظة لقوله عليه السلام في الروثة
انها ركس اي نجس ولم يعارض وعندهما خفيفة فان مالكا يرى طهارتها ولعموم البلوى لامتلا الطرق بخلاف بول الحمار
وغيرهما لا يوكل لحمه لان الارض تنشفه حتى رجع محمد اخرا الى انه لا يمنع الروث وان فحش لما دخل الري مع الخليفة وراى
بلوى الناس من امتلا الطرق والخانات بها وقاس المشايخ على قوله هذا طين بخارى لان ممشى الناس والدواب فيها وعند
ذلك يروى رجوعه في الخف حتى اذا اصابته عذرة يطهر بالدلك وفي الروث لا يحتاج الى الدلك عنده ولابي حنيفة
ان الموجب للعمل النص لا الخلاف والبلوى في النعال وقد ظهر اثرها حتى طهرت بالدلك فاثباتها امرا زايدا على ذلك
يكون بغير موجب وما قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع النص عنده كبول الانسان ممنوع بل تعتبر اذا تحققت بالنص
النافي للحرج وهو ليس معارضة للنص بالراي كذا في فتح القدير وفي الظهيرية والشعير الذي يوجد في بعر الابل
والشاة يغسل ويوكل بخلاف ما يوجد في خثي البقر لانه لا صلابة فيه خبز وجد في خلاله خرو الفارة فان كان صلبا
يرمى الخرو ويوكل الخبز لانه طاهر ثم قال خرو الفارة اذا وقع في انا الدهن او الما لا يفسد وكذلك لو وقع في الحنطة
انتهى وقد تقدم انه يعفى وفيها ايضا البعر اذا وقع في المحلب عند الحلب فرمي قبل التفتت لا يتنجس وفي
البزازية مشى في الطين واصابه لا يجب في الحكم غسله ولو صلى به جاز ما لم يتبين اثر النجاسة والاحتياط في الصلاة
التي هي وجه دينه ومفاتيح رزقه واول ما يسال في الموقف واول منزل الاخرة لا غاية له ولهذا قلنا حمل المصلي

المصلي اي السجادة اولى من تركه في زماننا دخل مربطا واصاب رجله الاوراث جازت الصلاة معه ما لم يفحش انتهى وهو
ترجيح لقولهما في الارواث كما لا يخفى وقد نقلوا في كتب الفتاوي والشروح فروعا ونصوا على النجاسة ولم يصرحوا بالتغليظ
والتخفيف والظاهر انها مغلظة وانها المرادة عند اطلاقهم وتدخل فيها بعض الطاهرات تتميما في الذكر فمنها الاسار
النجسة ومنها ما في الفتاوي الظهيرية جلد الحية نجسة وان كانت مذبوحة لان جلدها لا يحتمل الدباغة بخلاف
قميصها فانه طاهر والدودة الساقطة من السبيلين نجسة بخلاف الساقطة من اللحم فانها طاهرة الحمار اذا شرب من
العصير لا يجوز شربه الريح اذا مرت بالعذرات واصابت الثوب المبلول يتنجس ان وجدت رايحة النجاسة فيه وما يصيب
الثوب من بخارات النجاسات قيل ينجس الثوب بها وقيل لا ينجس وهو الصحيح ولو اصاب الثوب ما سال من الكنيف
فالاحب ان يغسله ولا يجب ما لم يكن اكبر رايه انه نجس جلدة ادمي اذا وقعت في الما القليل تفسده اذا كانت قدر
الظفر والظفر لو وقع بنفسه لا يفسده الكافر الميت نجس قبل الغسل وبعده وكذلك الميت وعظم الادمي نجس وعن ابي
انه طاهر والاذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما وان كانتا اكثر من قدر الدرهم وهذا قول ابي
يوسف وقال محمد في الانسان الساقطة انها نجسة وان كانت اكثر من قدر الدرهم وفي قياس قوله الاذن نجس وبه ناخذ وتا
يحدث في صلاة الاترس وقعت في الما القليل تفسده واذا طحنت في الحنطة لا يوكل وعن ابي يوسف ان سنه طاهرة في حقه
حتى اذا اثبتها جازت الصلاة وان ثبت سن غيره لا يجوز وفي ... بينهما فرق وان لم يحضرني ومن الكلب والثعلب
طاهرة وجلد الكلب نجس وشعره طاهر هو المختار وما في الميت نجس بخلاف ما في النايم فانه طاهر انتهى وفي الخلاصة
ولو استنجى بالما ولم يمسحه في المنديل حتى فسا اختلف المشايخ فيه وعامة المشايخ على انه لا يتنجس والمختار انه يتنجس وكذا
لو لم يستنج ولكن ابتل السراويل بالعرق او بالما ثم فسا وفي فتاوي قاضيخان ما الطابق نجس قياسا وليس بنجس استحسانا وصورته
اذا احترقت العذرة في بيت فاصاب ما الطابق ثوب انسان لا يفسده استحسانا ما لم يظهر اثر النجاسة فيه وكذا
الاصطبل اذا كان حارا وعلى كوته طابق او بيت البالوعة اذا كان عليه طابق وتقاطر منه وكذا الحمام اذا اهريق
فيه النجاسات وعلى كوته طابق فعرق حيطانها وكوتها وتقاطر وكذا لو كان في الاصطبل كوز معلق فيه ما فترشح
في اسفل الكوز في القياس يكون نجسا لان البلة في اسفل الكوز صار نجسا ببخار الاصطبل وفي الاستحسان لا يتنجس
لان الكوز طاهر والما الذي فيه طاهر فما ترشح منه يكون طاهرا اذا صلى ومعه فارة او هرة او حية تجوز صلاته
وقد اساء وكذلك مما يجوز التوضي بسورة وان كان في كمه ثعلب او جرو كلب لا تجوز صلاته لان سوره نجس ثوب
اصابه عصير ومضى على ذلك ايام جازت الصلاة فيه عند علمائنا لانه لا يصير خمرا في الثوب والمسك حلال على
كل حال يوكل في الطعام ويجعل في الادوية ولا يقال بان المسك دم لانها وان كانت دما فقد تغيرت فيصير
طاهرا كرماد العذرة التراب الطاهر اذا جعل طينا بالما النجس وعلى العكس الصحيح ان الطين نجس ايهما كان
نجسا واذا بسط الثوب الطاهر اليابس على ارض نجسة مبتلة فظهرت البلة في الثوب لكن لم يصر رطبا ولا بحال لو
عصر يسيل منه شي متقاطر لكن موضع الندوة تعرف من ساير المواضع الصحيح انه لا يصير نجسا انتهى وفي البزازية
وكذا لو لف الثوب النجس في ثوب طاهر والنجس رطب مبتل وظهرت ندوته في الثوب الطاهر لكن لم يصر بحال لو
عصر يسيل منه شي متقاطر لا يصير نجسا انتهى وفي البزازية الفتوى على ان العبرة للطاهر ايهما كان في مسالة التراب
الطاهر اذا جعل طينا بالما النجس وعكسه فهو مخالف للتصحيح قاضيخان المتقدم وفيها طين الماما ت فيه لا يفسد عند
الامام وفي غيره بفسده بالاتفاق وعليه الفتوى وفي السراج الوهاج غسالة الميت نجسة اطلق ذلك محمد في الاصل
والاصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة يصير الما مستعملا ولا يكون نجسا الا ان محمدا اطلق ذلك لان بدن الميت لا يخلوا
عن نجاسة غالبا ودخان النجاسة اذا اصاب الثوب او البدن فيه اختلاف فمنهم من قال ... انه نجس اعتبارا
بلحم ما لا يوكل ولبنه لانه محرم الاكل وقيل هو طاهر اعتبارا ببيض الدجاجة الميتة انتهى وفي المجتبى وفي نجاسة النقي
وما البير التي وقعت فيها فارة وماتت روايتان وسور سباع الطير غليظة وغسالة النجاسة في المرات الثلاث

قال شيخ الاسلام علي الحدري على هذا يشكل الحكم بطهارة ما يجتر من الابل ونحوها فتامل

قوله والمختار انه يتنجس ... في الخلاصة ... عندي ... نسخة ... فلينظر

صلى ... فارة او كلب او ثعلب

غليظة على الاصح وان كانت الاولى تطهر بالثلاث والثانية بالتنشير والثالثة بالواحدة انتهى وفيما عدا الاخيرة نظر لان الراجح التغليظ في الكل وما البير المتنجس واما خرء سباع الطير فليس بنجس اصلا هو مكروه وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد فارة ماتت في الخمر وتخللت الخمر طاب الخل في رواية هو الصحيح فارة ماتت في السمن الجامد يقور ما حولها ويرمى ويوكل الباقي فان كان مايعا لا يوكل واستصبح به ويدبغ الجلد به والشرب معفو عنه وذلك الميتة يستصبح به ولا يدبغ به الجلد انتهى وفي عمدة الفتاوى اذا وجد في القمقمة فارة ولا يدري متى وقعت فيها ما نشأ امر في الحمام في البير تحمل على القمقمة انتهى وفي مآل الفتاوى ماء المطر اذا مر على العذرات لا ينجس الا ان يكون العذرة اكثر من الارض الطاهرة او يكون العذرة عند الميزاب اذا ابتل السراويل وصلى معه لا يجوز لان في الريح اجزاء لطيفة فتدخل اجزاء الثوب وقيل ان الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني كان يصلي من غير السراويل ولا تاويل لفعله الا التحرز من الخلاف والفتوى انه يجوز سواء كان السراويل رطبا وقت الفسوة او يابسا اذا راى على ثوب غيره نجاسة اكثر من قدر الدرهم يخبره ولا يسعه تركه جلد المرارة الغنم ومرارته كبوله سواء عند محمد طاهر وعندهما نجس ومثانة الغنم حكمه حكم بوله حتى لا يجوز الصلاة معه اذا زاد على قدر الدرهم قطرة خمر وقعت في دن خل لا يحل شربه الا بعد ساعة ولو صب كوز من خمر في دن من خل ولا يوجد له طعم ولا رايحة حل الشرب في الحال السلق والسلجم المطبوخ في رماد العذرة نجس عند ابي يوسف انتهى وانما اكثرنا من هذه الفروع للحاجة اليها ولكون الطهارة من المهمات ولهذا وردان اول ما يسال عنه العبد في قبره الطهارة قوله وما دون ربع الثوب من مخفف كبول ما يوكل والفرس وخرء طير لا يوكل اي عفي ما كان من النجاسات اقل من ربع الثوب المصاب اذا كانت النجاسة مخففة لان التقدير فيها بالكثير الفاحش للمنع على ما روي عن ابي حنيفة على ما هو دابه في مثله من عدم التقدير وهو ما يستكثره الناظر ويستفحشه حتى روي عنه انه كره تقديره وقال الفاحش يختلف باختلاف طباع الناس لكن لما كان الربع ملحقا بالكل في بعض الاحكام كمسح الراس وانكشاف العورة الحق به هنا وبالكل يحصل الاستفحاش فكذا ما قام مقامه وهو رواية عن ابي حنيفة ايضا وصححه الشارح وغيره وفي الهداية وعليه الاعتماد واختاره في فتح القدير وقال انه احسن لاعتبار الربع كثيرا كالكل ثم اختلفوا في كيفية اعتبار الربع على ثلاثة اقوال فقيل ربع طرف اصابته النجاسة كالذيل والكم والدخريص ان كان المصاب ثوبا وربع العضو المصاب كاليد والرجل ان كان بدنا وصححه صاحب التحفة والمحيط والبدايع والمجتبى والسراج الوهاج وفي الحقايق وعليه الفتوى وقيل ربع جميع الثوب والبدن وصححه صاحب المبسوط وقيل ربع ادنى ثوب يجوز فيه الصلاة كالميزر وهو رواية عن ابي حنيفة قال شارح القدوري الامام البغدادي الاقطع وهذا اصح ما روي فيه من غيره انتهى لكنه قاصر على الثوب ولم يفد حكم البدن فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن ترجح الاول بان الفتوى عليه وفي فتح القدير ما يقتضي التوفيق بين القولين الاخيرين بان يكون المراد من اعتبار ربع جميع الثوب اذا كان جميع البدن الذي هو عليه وان كان الذي هو عليه ادنى ما يجوز فيه الصلاة اعتبر ربعه لان الكثير بالنسبة الى المصاب انتهى وهو حسن جدا ولم ينقل القول الاول اصلا ومثل المصنف للمخففة بثلاثة الاول ببول ما يوكل لحمه وهو مخفف عندهما طاهر عند محمد لحديث العرنيين وابو يوسف قال بالتخفيف لاختلاف العلماء على اصله وابو حنيفة قال به ايضا لتعارض النصين وهما حديث العرنيين وحديث استنزهوا البول وفي الكافي فان قيل تعارض النصين كيف يتحقق وحديث العرنيين منسوخ عنده قلنا انه قال ذلك رايا ولم يقطع به فيكون صورة التعارض قايمة انتهى وهو احسن مما اجاب به في النهاية فان صاحبنا لعناية قد رده فليراجعا الثاني بول الفرس وهو داخل فيما قبله لكن لما كان في اكل لحمه اختلاف صرح به ليلا يتوهم انه داخل في بول ما لا يوكل لحمه عند الامام فيكون مغلظا وليس كذلك فانه مخفف عندهما طاهر عند محمد كبول ما يوكل وانما كره الامام لحمه اما تنزيها او تحريما اختلاف التصحيح لا لنجاسته لا لان لحمه نجس بدليل ان سؤره طاهر اتفاقا والثالث خرء طير لا يوكل وقد اختلف الامامان الهندواني والكرخي فيما نقلاه عن ائمتنا فيه فروى الهندواني انه مخفف عند الامام مغلظ عندهما وروى الكرخي

وكذا في خزانة المفتين والينابيع والمضمرات

الكرخي انه طاهر عندهما مغلظ عند محمد وقيل ان ابا يوسف مع ابي حنيفة في التخفيف ايضا فاتفقوا على انه مغلظ عند محمد وابا يوسف فله ثلاث روايات الطهارة والتغليظ والتخفيف واما ابو حنيفة فروايتان التخفيف والطهارة واما التغليظ فلم ينقل عنه وصحح قاضي خان في شرح الجامع الصغير انه نجس عند ابي حنيفة وابي يوسف حتى لو وقع في الماء القليل افسده وقيل لا يفسده لتعذر صون الاواني عنه وصحح الشارح وجماعة رواية الهندواني في التخفيف عنده لعموم البلوى وهي موجبة للتخفيف واما التغليظ عندهما فاستشكله الشارح الزيلعي لان اختلاف العلماء يورث التخفيف عندهما وقد وجد فانه طاهر في رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف فكان للاجتهاد فيه مساغ انتهى وقد يجاب عنه بضعف رواية الطهارة كما قدمناه وان صححها بعضهم كما ياتي فلم يعد اختلافا وصحح صاحب المبسوط رواية الكرخي وهي الطهارة عندهما وكذا صححه في الحقايق والاولى اعتماد التصحيح الاول لموافقته لما في المتون ولهذا قال شارح المنية تلميذ المحقق ابن الهمام تصحيح النجاسة اوجه ووجهه المحقق في فتح القدير بان الضرورة فيه لا تؤثر اكثر من ذلك فانه قل ان يصل الى ان يفحش فيكفي تخفيفه انتهى والخزو واحد الخز ومثل قرء وقرؤ وعن الجوهري بالضم كجند وجنود والواو بعد الزاي غلط والهندواني بضم الهاء في نسخة معتبرة وفي المنظومة للنسفي بكسرها وهذه النسبة الى الهندوان كثير الها حصار ببلخ يقال له باب الهندواني ينزل فيه الغلمان والجواري التي تجلب من الهندوان فلعله ولد هنالك كذا في الحقايق وفي الفتاوى الظهيرية وان اصابه بول الشاة وبول الادمي تجعل الخفيفة تبعا للغليظة انتهى قوله ودم السمك ولعاب البغل والحمار وبول انتضح كرؤس الابر اي عفي دم السمك وما عطف عليه اما دم السمك فلانه ليس بدم على التحقيق وانما هو دم صورة لانه اذا يبس يبيض والدم يسود وايضا الحرارة خاصية الدم والبرودة خاصية الماء فلو كان للسمك دم لم يدم سكونه في الماء اطلقه فشمل السمك الكبير اذا سال منه شيء فان ظاهر الرواية طهارة دم السمك مطلقا وعن ابي يوسف نجاسته مطلقا وانه مقدر بالكثير الفاحش وعنه نجاسة دم الكبير وما عن ابي يوسف ضعيف ذكره في المبسوط وتقدم الكلام على انواع الدماء واحكامها واما لعاب البغل والحمار فقد قدمنا الكلام عليه في الاسار وفي المجمع ويلحق بالخفيفة لعاب البغل والحمار وطهراه والظاهر من غاية البيان رواية عن ابي يوسف وان ظاهر الرواية عنده كقولهما واما البول المنتضح قدر رؤس الابر فمعفو عنه للضرورة وان امتلا الثوب وعن ابي يوسف وجوب غسله اطلقه فشمل ما اذا اصابه ما يكثر فانه لا يجب غسله ايضا وشمل بوله وبول غيره وقيده برؤس الابر لانه لو كان مثل رؤس المسلة منع وفي الكافي قيل قوله رؤس الابر يدل على ان الجانب الاخر من الابر معتبر وليس كذلك بل لا يعتبر الجانبان ويدل عليه ما في التبيين وحكى القول الاول في فتح القدير عن الهندواني قال وغيره من المشايخ لا يعتبر الجانبان دفعا للحرج واشار الى ما قالوا لو القى عذرة او بولا في ماء فانتضح عليه ما من وقعها لا ينجس ما لم يظهر لون النجاسة او يعلم انه البول وما ترشش على الغاسل من غسالة الميت مما لا يمكنه الامتناع عنه ما دام في علاجه لا ينجسه لعموم البلوى بخلاف الغسلات الثلاث اذا استنقعت في موضع فاصابت شيئا نجسته كذا في فتح القدير بقوله في المختصر قيد احترازي وقد قدمنا التصحيح في غسالة الميت قريبا وقد اطلق المصنف رحمه الله العفو عن الكل ان هذه الثلاثة طاهرة فتعقبه الشارح الزيلعي لان العفو يقتضي النجاسة وقد يجاب بان هذه ذكرت بطريق الاستطراد والتبعية ولا لبس لتصريحه في الكافي بطهارتها ولانه لم يقع الاتفاق على طهارتها كما قدمناه وانتضح يغني عن ترشش وفي القنية والبول الذي يصيبه البول مثل رؤس الابر اذا اتصل وانبسط وزاد على قدر الدرهم ينبغي ان يكون كالدهن النجس اذا انبسط ابوال البراغيث لا تمنع جواز الصلاة مشى في السوق فابتل قدماه مما رش به السوق فصلى لم يجزه لان النجاسة غالبة في اسواقنا وقيل يجزيه وعن ابي نصر الدبوسي طين الشارع ومواطن الكلاب فيه طاهر وكذا الطين المسرقن وردغة طريق فيه نجاسة طاهرة الا اذا راى عين النجاسة قال رحمه الله وهو الصحيح من حيث الرواية وقريب من حيث المنصوص عن اصحابنا انتهى قوله والنجس المرئي يطهر بزوال عينه الا ما شق اي يطهر محله بزوال عينه الا ما شق اي يطهر محله بزوال عينه لان تنجس المحل باعتبار العين فيزول بزوالها والمراد

بالمرئي ما يكون مرئيا بعد الجفاف كالدم والعذرة وما ليس بمرئي هو ما لا يكون مرئيا بعد الجفاف كالبول كذا في
غاية البيان وهو معنى ما فرق به في الذخيرة بان المرئية هي التي لها جرم وغير المرئية هي التي لا جرم لها واطلقه
فشمل ما اذا زالت العين بمرة واحدة فانه يكتفي به وهذا هو الظاهر وفيه اختلاف المشايخ وافاد انها لو لم تزل بالثلاث
فانه يزيد عليها الى ان تزول العين وانما قال تطهر بزوال عينه ولم يقل بغسله ليشمل ما يطهر من غير غسل مما قدمناه
من طهارة الخف بالدلك والمني بالفرك والسيف بالمسح والارض باليبس ففي هذا كله لا يحتاج الى الغسل بل يكفي
في ذلك زوال العين من غير غسل كذا في السراج الوهاج والمراد بقوله الا ما شق استثناء ما شق ازالته من اثر النجاسة
لا من عينها ولهذا قال في النهاية ثم الذي وقع منه الاستثناء غير مذكور لفظا لان استثناء الاثر من العين لا يصح لانه
ليس من جنسه فكان تقديره فطهارته زوال عينه واثره الا ان يبقى من اثره وحذف المستثنى منه في المثبت جائز
اذا استقام المعنى كقولك قرات الا يوم كذا انتهى وفي العناية اذا استثني العرض من العين فيكون منقطعا
انتهى فقد افاد صحته من غير هذا التقدير لان الاستثناء المنقطع صحيح عند اهل العربية كالمتصل ومنهم من رجعه
الى المتصل بالتقدير ولعل صاحب النهاية مايل اليه والمراد بالاثر اللون والريح فان شق ازالتها سقطت وتفسير
المشقة ان يحتاج في ازالته الى استعمال غير الماء كالصابون والاشنان والماء المغلي بالنار كذا في السراج وظاهر ما
في غاية البيان انه يعفى عن الرائحة بعد زوال العين مطلقا واما اللون فان شق ازالته يعفى ايضا والا فلا وفي فتح
القدير وقد يشكل على الحكم المذكور وهو ان بقاء الاثر لا يضر ما في التجنيس جب فيه خمر غسل ثلاثا يطهر اذا لم يبق فيه
رائحة لانه لم يبق فيه اثرها فان بقيت رائحتها لا يجوز ان يجعل فيه من المايعات سوى الخل لانه بجعله فيه يطهر
وان لم يغسل لان ما فيه من الخمر يتخلل بالخل الا ان اخر كلامه افاد ان بقاء رائحتها فيه بقيام بعض اجزائها وعلى هذا فقد
يقال في كل ما فيه رائحة كذلك وفي الخلاصة الكوز اذا كان فيه خمر تطهيره ان يجعل فيه الماء ملا ثلاث مرات كل مرة
ساعة وان كان جديدا عند ابي يوسف يطهر وعند محمد لا يطهر ابدا انتهى من غير تفصيل بين بقاء الرائحة اولا ه
والتفصيل احوط انتهى ما في فتح القدير وفي فتاوي قاضيخان المراة اذا اختضبت بحناء نجس فغسلت ذلك الموضع
ثلاثا بماء طاهر يطهر لانها اتت بما في وسعها وينبغي ان لا يكون طاهرا ما دام يخرج منه الماء الملون بلون الحناء انتهى وظاهره
ان المذهب الطهارة وان لم ينقطع اللون وظاهر ما في فتح القدير ان ما ذكره بصيغة ينبغي هو المذهب فانه قال
قالوا لو صبغ ثوبه او يده بصبغ او حناء نجسين فغسل الى ان صفا الماء يطهر مع قيام اللون وقيل يغسل بعد ذلك ثلاثا
انتهى وفي المجتبى غسل يديه من دهن نجس طهرت ولا يضر اثر الدهن على الاصح تنجس العسل يلقى في قدر ويصب
عليه الماء ويغلى حتى يعود الى مقداره الاول هكذا ثلاثا قالوا وعلى هذا الدبس انتهى واطلق الاثر الشاق فشمل
ما اذا كان كثيرا فانه معفو عنه كما في الكافي قوله وغيره بالغسل ثلاثا وبالعصر في كل مرة اي غير المرئي من النجاسة
يطهر بثلاث غسلات وبالعصر في كل مرة لان التكرار لا بد منه للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن كما في
امر القبلة وانما قدروا بالثلاث لان غالب الظن يحصل عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا ويتايد ذلك بحديث
المستيقظ من منامه حيث شرط الغسل ثلاثا عند توهم النجاسة فعند التحقق اولى ولم يشترط الزيادة في المتحقق
لان الثلاث لو لم تكن لازالة النجاسة حقيقة لم تكن رافعة فالتوهم ضرورة كذا في الهداية والكافي وفي غاية
البيان ان التقدير بالثلاث ظاهر الرواية وظاهره انه لو غلب على ظنه زوالها بمرة او مرتين لا يكفي لانه اعتبر غلبة
الظن واخرا انه لا بد من الزيادة على الواحدة حيث قال لان التكرار لا بد منه للاستخراج والمفتى به اعتبار غلبة
الظن من غير تقدير بعدد كما صرح به في منية المصلي وصرح الامام الكرخي في مختصره بانه لو غلب على ظنه انها قد
زالت بمرة اجزاه واختاره الامام الاسبيجابي وذكر في البدايع ان التقدير بالثلاث ليس بلازم بل هو مفوض الى
رايه وفي السراج اعتبار غلبة الظن مختار العراقيين والتقدير بالثلاث مختار البخاريين والظاهر الاول ان لم
يكن موسوسا وان كان موسوسا فالثاني انتهى واشتراط العصر في كل مرة هو ظاهر الرواية لانه هو المستخرج كذا

غسل محل حنا نجس

... الغسل

في الهداية وفي غير رواية الاصول يكتفي بالعصر مرة واحدة وهو ارفق وعن ابي يوسف العصر ليس بشرط كذا في الكافي ثم
اشتراط العصر فيما ينعصر انما هو فيما اذا غسل الثوب في ماء جار حتى جرى عليه الماء طهر وكذا ما لا ينعصر ولا يشترط العصر فيما
ينعصر ولا التجفيف فيما لا ينعصر ولا يشترط تكرار الغمس وكذا الاناء النجس اذا جعل في النهر وملاه وخرج منه طهر ولو
تنجست يده بسمن نجس فغمسها في الماء الجاري وجرى عليها طهرت ولا يضر بقاء اثر الدهن لانه طاهر في نفسه وانما يتنجس بمجاورة
النجاسة بخلاف ما اذا كان الدهن ودك ميتة فانه يجب عليه ازالة الاثر واما حكم الغدير فان غمس الثوب به فانه
يطهر وان لم ينعصر وهو المختار واما حكم الصب فانه اذا اصاب الماء على الثوب النجس ان اكثر الصب بحيث يخرج ما اصاب
الثوب من الماء وخلفه غيره ثلاثا فقد طهر لان الجريان بمنزلة التكرار والعصر والمعتبر غلبة الظن هو الصحيح وعن
ابي يوسف ان كانت النجاسة رطبة لا يشترط العصر وان كانت يابسة فلا بد منه وهذا هو المختار كذا في السراج الوهاج
وفي التبيين والمعتبر ظن الغاسل الا ان يكون الغاسل صغيرا او مجنونا فيعتبر ظن المستعمل لانه هو المحتاج اليه انتهى
ويعتبر قوة كل عاصر دون غيره خصوصا على قول ابي حنيفة ان قدرة الغير غير معتبرة وعليه الفتوى فلو كانت قوته
اكثر من ذلك الا انه لم يبالغ في العصر صيانة لثوبه عن التمزيق لرقته قال بعضهم لا يطهر وقال بعضهم يطهر
لمكان الضرورة وهو الاظهر كذا في السراج الوهاج لكن اختار قاضيخان في فتاواه عدم الطهارة وفي فتح القدير ان
اشتراط العصر فيما ينعصر مخصوص منه ما قال ابو يوسف في ازار الحمام اذا صب عليه ماء كثير وهو عليه يطهر بلا عصر
حتى ذكر عن الحلواني لو كانت النجاسة دما او بولا وصب عليه الماء كفاه على قياس قول ابي يوسف في ازار الحمام لكن لا
يخفى ان ذلك لضرورة ستر العورة فلا يلحق به غيره وتترك الروايات الظاهرة فيه وقالوا في البساط النجس اذا جعل
في نهر ليلة طهر وفي انه اذا لم يتهيا له عصر الكرباس طهر كالبساط انتهى ولا يخفى ان الازار المذكور وان كان متنجسا
فقد جعلوا الصب الكثير بحيث يخرج ما اصاب الثوب من الماء ويخلفه غيره ثلاثا قائما مقام العصر كما قدمناه
عن السراج فحينئذ لا فرق بين ازار الحمام وغيره وليس الاكتفاء به في الازار لاجل ضرورة الستر كما فهمه المحقق لما
ذكرناه وظاهر ما في فتاوي قاضيخان ان الازار ليس متنجسا وانما اصابه ماء الاغتسال من الجنابة فعلى رواية نجاسة
الماء المستعمل ظاهر وعليه بني هذا الفرع واما على طهارته فلا حاجة الى غسله اصلا كما لا يخفى والتقدير في الليلة في
مسيلة البساط لقطع الوسوسة والا فالمذكور في المحيط قالوا البساط اذا تنجس فاجرى عليه الماء الى ان يتوهم زوالها
طهر لان اجراء الماء يقوم مقام العصر انتهى ولم يقيده بالليلة قوله وتثليث الجفاف فيما لا ينعصر اي ما لا ينعصر طهارته
غسله ثلاثا وتجفيفه في كل مرة لان التجفيف اثر في استخراج النجاسة وهو ان يتركه حتى ينقطع التقاطر ولا يشترط
فيه اليبس اطلقه فشمل ما تداخله اجزاء النجاسة ولا اما الثاني فيغسل ويجفف في كل مرة كالجلد والخف والمكعب
والجرموق والخزف والاجر والخشب الجديد واما القديم فيطهر بالغسل ثلاثا دفعة واحدة وان لم يجف كذا ذكروه
وفي فتح القدير وينبغي تقييد الخزفة بما اذا تنجست وهي رطبة اما لو تركت بعد الاستعمال حتى جفت فانها كالجديدة
لانه يشاهد اجتذابها حتى يظهر من ظاهرها انتهى وذكر الامام الاسبيجابي وان كان ذلك الشيء الذي اصابته النجاسة
صلبا كالحجر والاجر والخشب والاواني فانه يغسل بمقدار ما يقع في اكبر رايه انه قد طهر ولا توقيت فيه واما حكم طهارتها
اذا كان لا يوجد بعد ذلك طعم النجاسة ولا رائحتها ولا لونها فاذا وجد منها احد هذه الاشياء الثلاثة فلا يحكم بطهارتها
سواء كانت الانية من الخزف او من غيره جديدا كان او غير جديد وعزاه صاحب المحيط الى اكثر المشايخ وهو باطلاقه
يفيد ان الاثر فيه غير مغتفر وان كان يشق زواله بخلاف ما ذكروا في الثوب ونحوه والتفرقة بينهما في هذا لا تعرى
عن شيء ولعل وجه ذلك ان بقاء الاثر هنا دال على قيام شيء من العين بخلاف الثوب ونحوه لجواز ان يكون الاكتساب
فيه بسبب المجاورة واستمرت قابليته بعد اضمحلال العين منه كذا في شرح المنية ويدل للتفرقة ما في الفتاوى الظهيرية
وان بقي اثر الخمر يجعل فيه الخل حتى لا يبقى اثرها فيطهر انتهى وفي الحاوي القدسي والاواني ثلاثة انواع خزف وخشب
وحديد ونحوها وتطهيرها على اربعة اوجه حرق ونحت ومسح وغسل فان كان الاناء من خزف او حجر وكان جديدا او دخلت

ازار الحمام يطهر بلا عصر

النجاسة في اجزايه يحرق وان كان عتيقا يغسل وان كان من خشب وكان جديدا ينحت وان كان عتيقا يغسل وان كان من حديد او صفر او زجاج او رصاص وكان صقيلا يمسح وان كان خشنا يغسل انتهى وفي الذخيرة وحكي عن الفقيه ابي اسحاق الحافظ انه اذا اصابت النجاسة البدن يطهر بالغسل ثلاث مرات متواليات لان العصر متعذر فقام التوالي في الغسل مقام العصر وفي شرح المنية والاظهر ان كلا من التوالي والترك ليس بشرط في البدن وما يجري مجراه بعدما التفريع على اشتراط الثلاث في ذلك وقد صرح به في النوازل وفي الذخيرة ما يوافقه واما على ان الاعتبار بغلبة الظن اشتراط كل منهما اظهر انتهى وفي عدة الفتاوي نجاسة يابسة على الحصير تفرك وفي الرطبة يجري عليها الما ثلاثا والاجر كالحصير وفي فتاوي قاضيخان البردي اذا تنجس ان كانت النجاسة رطبة تغسل بالما ثلاثا ويقوم الحصير حتى يخرج الما من ثقابه وان كانت النجاسة قد يبست في الحصير تدلك حتى تلين النجاسة فيزول بالما ولو كان الحصير من القصب ذكرنا انه يغسل ثلاثا فيطهر انتهى وحمله في فتح القدير على الحصير الصقيلة كالحصر المصرية اما الجديدة المتخذة مما يتشرب فسياتي وفي المجتبي معزيا الى صلاة البقالي ان الحصير تطهر بالمسح كالمراة والحجر واما الاول اعني ما يتداخله اجزا النجاسة فلا يطهر عند محمد ابدا ويطهر عند ابي يوسف كالخزفة الجديدة والخشبة الجديدة والبرد والجلد دبغ بنجس والحنطة انتفخت من النجاسة فعنده ابي حنيفة وعند ابي يوسف تغسل ثلاثا وتجفف في كل مرة على ما ذكرنا وقيل في الاخيرة فقط والسكين المموه بما نجس يموه ثلاثا بما طاهر واللحم وقع في مرقة نجاسة حال الغليان يغلى ثلاثا فيطهر وقيل لا يطهر وفي غير حالة الغليان يغسل ثلاثا كذا في الظهيرية والمرقة لا خير فيها الا ان تكون تلك النجاسة خمرا فانه اذا صب فيها خل حتى صارت كالخل حامضة طهرت وفي التجنيس طبخت الحنطة في الخمر قال ابو يوسف تطبخ بالما ثلاثا وتجفف كل مرة وكذا اللحم وقال ابو حنيفة اذا طبخت بالخمر لا تطهر ابدا وبه يفتى انتهى والكل عند محمد لا يطهر ابدا وفي الظهيرية ولو صب الخمر في قدر فيها لحم ان كان قبل الغليان يطهر اللحم بالغسل ثلاثا وان كان بعد الغليان لا يطهر وقيل يغلى ثلاث مرات كل مرة بما طاهر ويجفف في كل مرة وتجفيفه بالتبريد والخبز الذي عجن بالخمر لا يطهر بالغسل ولو صب فيه الخل وذهب اثرها يطهر الدهن النجس بالغسل ثلاثا وحيلته ان يصب الما عليه فيعلو الدهن هكذا يفعل ثلاث مرات امراة تطبخ مرقة فجاز زوجها سكران وصب الخمر فيها فصبت المراة فيها خلا ان صارت المرقة كالخل في الحموضة طهرت دجاجة شربت وخرج من بطنها شي من الحبوب يتنجس موضع الحبوب وتطهيره ان يطبخ ويبرد في كل مرة ثلاث مرات بالما الطاهر وكذلك البعر اذا وجد في جمل مشوي انتهى ما في الظهيرية وفي فتح القدير ولو القيت دجاجة حال الغليان في الما قبل ان يشق بطنها لتنتف او كرش قبل الغسل لا يطهر ابدا لكن على قول ابي يوسف يجب ان يطهر على قانون ما تقدم في اللحم قلت وهو سبحانه اعلم هو معلل بتشربهما النجاسة المتخللة بواسطة الغليان وعلى هذا اشتهر ان اللحم السميط بمصر نجس لا يطهر لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى يصل الما الى حد الغليان ويمكث فيه اللحم بعد ذلك زمانا يقع في مثله التشرب والدخول في باطن اللحم وكل من الامرين غير متحقق في السميط الواقع حيث لا يصل الما الى حد الغليان ولا يترك فيه الا مقدار ما تصل الحرارة الى سطح الجلد فتنحل مسام السطح من الصوف بل ذلك الترك يمنع من جودة انقلاع الشعر فالاولى في السميط ان يطهر بالغسل ثلاثا لتنجس سطح الجلد بذلك الما فانهم لا يحترزون فيه عن النجس وقد قال شرف الايمة بهذا في الدجاجة والكرش والسميط مثلهما انتهى واعلم ان صاحب المحيط فصل فيها لا ينعصر بين ما لا يتشرب فيه النجس وما لا يتشرب فالاول يطهر بالغسل ثلاثا من غير تجفيف والثاني يحتاج الى التجفيف وبهذا علم ان المتن ليس على عمومه كما لا يخفى وفيه ايضا والمياه الثلاثة نجسة متفاوتة فالاولى اذا اصاب شيا يطهر بالثلاث والثاني بالمثنى والثالث بالواحد ويكون حكمه في الثوب الثاني حكمه في الاول واذا استنجى بالما ثلاثا كان نجسا وان استعمل الما بعد الانقضا صار مستعملا قوله وسن الاستنجا بنحو حجر منق ذكره هنا ولم يذكره في سنن الوضو لان الاستنجا ازالة النجاسة العينية وهو ازالة ما على السبيل من النجاسة وفي المغرب الاستنجا مسح موضع النجو وهو ما يخرج من البطن او غسله ويجوز ان يكون السين للطلب اي طلب النجو ليزيله وقد علم من تعريفه ان الاستنجا لا يسن الا من حدث خارج

خارج من احد السبيلين غير الريح لان بخروج الريح لا يكون على السبيل شي فلا يسن منه بل هو بدعة كما في المجتبي ولان النوم والفصد اليه اشار في شرح الوقاية لكن يرد عليه الحصى الخارج من احد السبيلين فانه بدعة تحت ضابطه والحال انه لا يسن الاستنجا له صرح به في السراج الوهاج وافاد ان الاستنجا لا يكون الا سنة وصرح به في النهاية سنة موكدة فلا يكون فرضا وعلى هذا فما ذكره في السراج الوهاج من ان الاستنجا خمسة انواع اربعة فريضة وواحد سنة فالاولى من الحيض والنفاس والجنابة اذا تجاوزت النجاسة مخرجها وواحد سنة وهو ما اذا كانت النجاسة مقدار المخرج فتسامح فان الثلاثة الاولى من باب ازالة الحدث اذ لم يكن شي على المخرج وان كان شي فهو من باب ازالة النجاسة الحقيقية من البدن غير السبيلين فلا يكون من باب الاستنجا وان كان على احد السبيلين شي فهو سنة لا فرض واما الرابع فهو من ازالة النجاسة عن البدن وقد علمت انه ليس من باب الاستنجا فلم يبق الا القسم المسنون واشار بقوله منق الى ان المقصود هو الانقا الى انه لا حاجة الى التقييد بكيفية من المذكورة في الكتب نحو اقباله بالحجر في الشتا وادباره به في الصيف لاسترخا الخصيتين فيه لا في الشتا وفي المجتبي المقصود الانقا فيختار ما هو الابلغ والاسلم عن زيادة التلويث انتهى فالاولى ان يقعد مسترخيا كل الاسترخا الا ان كان صايما وكان الاستنجا بالما ولا يتنفس اذا كان صايما ويحترز من دخول الاصبع المبتلة كل ذلك للتفسد الصوم من الخلاصة الما يفسد اذا وصل الى موضع الحقنة وقل ما يكون ذلك انتهى وللمبالغة ينبغي ان ينشف المحل قبل ان يقوم ويستحب لغير الصايم ايضا حفظ الثوب من الما المستعمل ويغسل يديه قبل الاستنجا وبعده وينبغي ان يخطو قبله خطوات والمقصود ان يستبري وفي المبتغي والاستبرا واجب ولو عرض له الشيطان كثيرا لا يلتفت اليه بل ينضح فرجه بما او سراويله حتى اذا شك حمل البلل على ذلك النضح ما لم يتيقن خلافه وبالما البارد في الشتا افضل بعد تحقق الازالة به ولا يدخل الاصبع قبل بورث الباسور والمراة كالرجل تغسل ما ظهر منها ولو غسلت براحتها كفاها كذا في فتح القدير ولا تدخل المراة اصبعها في قبلها للاستنجا كما في الخانية واراد المصنف بالسنة السنة الموكدة كما هو مذكور في الاصل ولو تركه صحت صلاته قال في الخلاصة بنا على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعلماونا فصلوا بين النجاسة التي على موضع الحدث والتي على غيره في غير موضع الحدث اذا تركها يكره وفي موضعه اذا تركها لا يكره وما عن انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل الخلا فاحمل انا وغلام نحوي اداوة من ما وعنزة فيستنجي بالما متفق عليه ظاهر في المواظبة بالما ومقتضاه كراهة تركه كذا في فتح القدير وهو مبني على ان صيغة كان يفعل مفيدة للتكرار وفيه خلاف بين الاصوليين والمختار الذي عليه الاكثرون والمحققون من الاصوليين ان لفظة كان لا يلزمها الدوام ولا التكرار وانما هي فعل ماض يدل على وقوعه فان دل دليل على التكرار عمل به والا فلا تقتضيه بوضعها وقد قالت عايشة رضي الله عنها كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لحله قبل ان يطوف ومعلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يحج بعد ان صحبته عايشة الا حجة واحدة وهي حجة الوداع فاستعملت كان في مرة واحدة ولا يقال لعلها طيبته في احرامه لان المعتمر لا يحل له التطييب قبل الطواف بالاجماع فثبت انها استعملت كان في مرة واحدة كما قال الاصوليون ذكره النووي في شرح مسلم في باب الوتر واختار المحقق في التحرير فاختار ان افادتها للتكرار من جهة الاستعمال لا من جهة الوضع لكن الاستعمال مختلف كما رايت وقد علم مما ذكرنا ان التقييد بالانقا انما هو لحصول السنة حتى لو لم ينق فان السنة قد فاتت لانه قيد للجواز واطلق الخارج ولم يقيده بكونه معتادا ليفيد ان غير المعتاد اذا اصاب المحل كالدم يطهر بالحجارة على الصحيح سوا كان خارجا منه اولا وليفيد انه لا فرق بين ان يكون الغايط رطبا ولم يقم من موضعه او جف الغايط فان الحجر كاف فيه وفي الثاني خلاف ذكره في السراج الوهاج واراد بنحو الحجر ما كان عينا طاهرة من البلة لا قيمة له كالمدر والتراب والعود والخرقة والقطن والجلد الممتهن فخرج الزجاج والثلج والاجر والخزف والفحم قوله وما سن فيه عدد اي في الاستنجا لما قدمنا من ان المقصود انما هو الانقا وشرط الشافعي الثلاث مبني على ان الاستنجا فرض ولا يقول به وذكر الثلاث في بعض الاحاديث خرج مخرج العادة لان الغالب حصول الانقا بها او يحمل على الاستحباب بدليل انه لو استنجى بحجر له ثلاثة احرف جاز عندهم وبدليل انه لما اتي له عليه السلام بحجرين وروثة القى الروثة واقتصر على الحجرين كذا ذكر ايمتنا وتعقبه شيخ الاسلام ابن

حجر في فتح الباري بان الامر ولا باتيان ثلاثة احجار يغني عن طلب ثالث بعد القا الروثة وبانه ورد في بعض الروايات
الصحيحة انه طلب منه ثالثا واتي له به وبما قررناه علم ان المراد نفي السنة المؤكدة والا فقد صرحوا بالاستحباب كما قدمناه
قوله وغسله بالما احب اي غسل المحل بالما افضل لانه قالع للنجاسة والحجر مخفف لها فكان الما اولى كذا ذكره الشارح الزيلعي
وهو ظاهر في ان المحل لم يطهر بالحجر ويتفرع عليه انه يتنجس السبيل باصابة الما وفيه الخلاف المعروف وفي مسالة الارض
اذا جفت بعد التنجس ثم اصابها ما وكذا في نظايرها وقد اختاروا في الجميع عدم عود النجاسة كما قدمناه عنهم فليكن
كذلك هنا ويدل على ذلك من السنة ما رواه الدارقطني وصححه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم نهى عن ان يستنجي
بروث او عظم وقال انهما لا يطهران فعلم ان ما اطلق الاستنجا به يطهر اذ لو لم يطهر لم يطلق الاستنجا به بحكم هذه العلة وفي
فتح القدير واجمع المتاخرون انه لا ينجس بالعرق حتى لو سال العرق منه واصاب الثوب والبدن اكثر من قدر الدرهم لا يمنع
وظاهر ما في الكتاب يدل على ان الما مندوب سوا كان قبله الحجر اولا فالحاصل انه اذا اقتصر على الحجر كان مقيما للسنة واذا اقتصر
على الما كان مقيما لها ايضا وهو افضل من الاول واذا جمع بينهما كان افضل من الكل وقيل الجمع سنة في زماننا وقيل سنة
على الاطلاق وهو الصحيح وعليه الفتوى كذا في السراج الوهاج وفي فتح القدير هذا والنظر الى ما تقدم اول الفصل من
حديث انس وعايشة يفيد ان الاستنجا بالما سنة مؤكدة في كل زمان لافادته المواظبة وفيه ما قدمناه من البحث اطلق الغسل
بالما ولم يقيده بعدد ليفيد ان الصحيح تفويضه الى رايه فيغسل حتى يقع في قلبه انه طهر كذا في الخلاصة بعد نقل الخلاف
فمنهم من شرط الثلاث ومنهم من شرط السبع ومنهم من شرط العشرة والمراد بالاشتراط الاشتراط في حصول السنة
والا فترك الكل لا يضر عندهم كما قدمناه وفي فتاوي قاضي خان والاستنجا بالما افضل ان امكنه ذلك من غير كشف العورة
وان احتاج الى كشف العورة يستنجي بالحجر ولا يستنجي بالما قالوا من كشف العورة للاستنجا يصير فاسقا وفي فتح القدير
ولو كان على شط نهر ليس فيه سترة ولو استنجى بالما قالوا يفسق وكثيرا ما يفعله عوام المصلين في الميضاة فضلا عن شاطي النيل
انتهى وقد قدمنا الكلام عليه اول الباب قوله ويجب ان جاوز النجس المخرج اي ويجب غسل المحل بالما ان تعدت النجاسة
المخرج لان للبدن حرارة جاذبة اجزا النجاسة فلا يزيلها المسح بالحجر وهو القياس في محل الاستنجا الا انه ترك فيه للنص على
خلاف القياس فلا يتعداه وقيدنا فاعل يجب بالغسل دون الاستنجا كما فعل الشارح الزيلعي لما ان غسل ما عدا المخرج لا
يسمى استنجا ولما قدمناه من ان الاستنجا لا يكون الا سنة واراد بالما هنا كل مايع طاهر مزيل بقرينة تصريحه اول الباب
وهو اولى من حمله على رواية محمد المعينة للما كما اشار اليه في الكافي لانها ضعيفة في المذهب كما علمت سابقا واراد بالمجاوز
ان يكون اكثر من الدرهم بقرينة ما بعده وحينيذ فالمراد بالوجوب الفرض قوله ويعتبر القدر المانع ورا موضع
الاستنجا اي ويعتبر في منع صحة الصلاة ان تكون النجاسة اكثر من قدر الدرهم مع سقوط موضع الاستنجا حتى اذا كان
المجاوز للمخرج مع ما على المخرج اكثر من قدر الدرهم فانه لا يمنع لان ما على المخرج سقط شرعا ولهذا لا تكره الصلاة معه
فبقي المجاوز غير مانع وهذا عندهما خلافا لمحمد بنا على ان ما على المخرج في حكم الباطن عندهما وفي حكم الظاهر عنده وهذا
بعمومه يتناول ما اذا كانت مقعدته كبيرة وكان فيه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم يتجاوز المخرج فانه ينبغي ان
يعفى عنه اتفاقا لاتفاقهم على ان ما على المقعدة ساقط وانما خلاف محمد فيما اذا جاوزت النجاسة المخرج وكان قليلا ولو
جمع مع ما على المخرج كان كثيرا فعلى هذا فالاختلاف المنقول في الشرح وغيره بين الفقيه ابي بكر القايل بانه لا يجزيه
الاستنجا بالاحجار وبين ابن شجاع القايل بالجواز مشكل الا ان يخص هذا العموم بالمقعدة المعتادة التي قدرها الدرهم الكبير
المثقال واما الكبيرة التي جاوز ما عليها الدرهم فليست ساقطة فله وجه مع بعده وفي السراج الوهاج هذا حكم الغايط
اذا تجاوز عن راس الاحليل اكثر من قدر الدرهم والظاهر انه يجزي فيه الحجر عند ابي حنيفة وعند محمد لا يجزي فيه
الحجر الا اذا كان اقل من قدر الدرهم لا تجوز صلاته هو الصحيح انتهى وتعبير المصنف بموضع الاستنجا اولى من تعبير
صاحب النقاية وغيرها بالمخرج لانه لا يجب الغسل بالما الا اذا تجاوز ما على نفس المخرج وما حوله من موضع الشرج وكان
المتجاوز اكثر من قدر الدرهم كما في المجتبى وذكر في الغاية معزيا الى القنية انه اذا اصاب موضع الاستنجا نجاسة من

من الخارج اكثر من قدر الدرهم يطهر بالحجر وقد نقلوا هذا التصحيح هنا بصيغة التمريض فالظاهر خلافه والله اعلم قوله
لا بعظم وروث وطعام ويمين اي لا يستنجي بهذه الاشيا والمراد انه يكره بها كما صرح به الشارح والظاهر انها كراهة تحريم
للنهي الوارد في ذلك لما روى البخاري من حديث ابي هريرة في بدء الخلق ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ابغني احجارا
استنفض بها ولا تاتني بعظم ولا بروثة قلت ما بال العظام والروثة قال هما من طعام الجن وروى اصحاب الكتب الستة
عن ابي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بال احدكم فلا يمس احدكم بيمينه واذا اتى الخلا فلا يتمسح
بيمينه واذا شرب فلا يشرب نفسا واحدا وفي القنية في شرح السنة جمع الحديث النهي عن الاستنجا باليمين ومس الذكر باليمين
ولا يمكنه الا بارتكاب احدهما فالصواب ان ياخذ الذكر بشماله وان تعذر ياخذ الحجر بيمينه ولا يحرك ويمر العضو عليه
بشماله قال مولانا نجم الدين وفيما اشار اليه من امساك الحجر بيمينه احراج وتعسير وتكلف بل يستنجي بجدار ان امكنه والا
ياخذ الحجر بيمينه ولا يحركه ويمر العضو عليه ويستنجي بشماله انتهى وليس مراده الحصر على هذه الاشيا فانما يكره الاستنجا
به بثلاثة عشر كما في السراج الوهاج العظم والروث والرجيع والطعام والفحم والزجاج والورق والخزف والقصب والشعر
والقطن والخرقة وعلف الحيوان مثل الحشيش وغيره فان استنجى بها اجزاه مع الكراهة لحصول المقصود اما الروث وان كان نجسا
عندنا فلقوله عليه السلام فيها ركس او رجس لكن لما كان يابسا لا ينفصل منه شي صح الاستنجا به لانه يجفف ما على البدن من
النجاسة الرطبة والرجيع العذرة واليابسة وقيل الحجر الذي قد استنجى به وفي فتح القدير ولا يجزيه الاستنجا بحجر استنجي
مرة الا ان يكون له حرف اخر لم يستنج به انتهى والورق قيل انه ورق الكتابة وقيل انه ورق الشجر واي ذلك كان فانه
مكروه واما الطعام فلانه اسراف واهانة وقد كرهوا وضع المملحة على الخبز للاهانة فهذا اولى وسوا كان مايعا او لا كاللحم
واما الخزف والزجاج والفحم فانه يضر بالمقعدة واما باليمين فللنهي المتقدم فان كان باليسرى عذر يمنع الاستنجا بها جاز ان
يستنجي بيمينه من غير كراهة واما باقي هذه الاشيا فقيل ان الاستنجا بها يورث الفقر وقد قدمنا ان التحقيق ان الاستنجا
لا يكون الا سنة فينبغي انه اذا استنجى بالمنهي عنه ان لا يكون مقيما للسنة الاستنجا اصلا فقولهم بالاجزا مع الكراهة تسامح
لان مثل هذه العبارة تستعمل في الواجب وليس به والله الموفق للصواب فروع اذا اراد الانسان دخول الخلا وهو بيت
التغوط يستحب له ان يدخل بثوب غير ثوبه الذي يصلي فيه ان كان له ذلك والا فيجتهد في حفظ ثوبه عن اصابة
النجاسة والما المستعمل ويدخل مستور الراس ويقول عند دخوله بسم الله اللهم اني اعوذ بك من الخبث والخبايث واعوذ
بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم والخبث بسكون البا معنى الشر وبضمها جمع الخبيث وهو الذكر من الشياطين
والخبايث جمع الخبيثة وهي الانثى من الشياطين ويكره ان يدخل الخلا ومعه خاتم مكتوب عليه اسم الله تعالى او شي من
القران ويبدا برجله اليسرى ويقعد ولا يكشف عورته وهو قايم ويوسع بين رجليه ويميل على اليسرى ولا يتكلم على
الخلا فان الله يمقت على ذلك والمقت هو البغض ولا يذكر الله ولا يحمده اذا عطس ولا يشمت عاطسا ولا يرد السلام
ولا يجيب المؤذن ولا ينظر لعورته الا لحاجة ولا ينظر الى ما يخرج منه ولا يبزق ولا يمخط ولا يتنحنح ولا يكثر الالتفات
ولا يعبث بيديه ولا يرفع بصره الى السما ولا يطيل القعود على البول والغايط لانه يورث الباسور ووجع الكبد كما
روي عن لقمان عليه السلام فاذا فرغ قام ويقول الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني اي بابقاء ما ينفعني من الطعام لانه
لو خرج كله هلك ويكره البول والغايط في الما ولو كان جاريا ويكره على طرف نهر او بير او حوض او عين او تحت شجرة مثمرة
او في زرع او في ظل ينتفع بالجلوس فيه ويكره بجنب المساجد ومصلى العيد وفي المقابر وبين الدواب وفي طريق المسلمين
مستقبل القبلة ومستدبرها ولو في البنيان فان جلس مستقبل القبلة ناسيا ثم ذكر تحول ان امكنه الانحراف انحرف والا
فلا باس وكذا يكره للمراة ان تمسك ولدها للبول والغايط نحو القبلة واختلفوا في الاستقبال للتطهر فاختار التمرتاشي
انه لا يكره وكذا يكره استقبال الشمس والقمر لانهما من ايات الله الباهرة ويكره ان يقعد في اسفل الارض ويبول في
اعلاها وان يبول في مهب الريح وان يبول في جحر فارة او حية او نملة او ثقب ويكره ان يبول قايما او مضطجعا او متجردا
من ثوبه من غير عذر فان كان لعذر فلا باس لانه عليه السلام بال قايما لوجع في صلبه ويكره ان يبول في موضع ويتوضا

ويغتسل فيه للنبي كذا في السراج الوهاج والله اعلم بالصواب

كتاب الصلاة

هي لغة الدعاء وشرعا الافعال المخصوصة من القيام والقراءة والركوع والسجود وقول الشارح وفيها زيادة مع تضمن معنى اللغة فيكون تغييرا لا نقلا فيه نظر اذ الدعاء ليس من حقيقتها شرعا وان اريد به القراءة فبعيد فالظاهر انها منقولة كما في الغاية لما علل من وجودها بدون الدعاء في الامي بل لما ذكرناه وسياتي بيان اركانها وشرائطها وواجباتها وحكمها سقوط الواجب عن ذمته بالاداء في الدنيا ونيل الثواب الموعود في الاخرة ان كان واجبا والا فالثاني وسببها اوقاتها عند الفقهاء وعند الاصوليين هي علامات وليست باسباب والفرق بينهما ان السبب هو المفضي الى الحكم بلا تاثير والعلامة هي الدالة على الحكم من غير توقف ولا افضاء ولا تاثير فهي علامات على الوجوب والعلة في الحقيقة النعم المترادفة في الوقت وهو شرط صحة متعلقة بالمرور كما يفيده كونه ظرفا ثم عامة مشايخنا السببية هو الجزء الاول ان اتصل به الاداء وان لم يتصل به انتقلت كذلك الى ما يتصل به والا فالسبب الجزء الاخير وبعد خروجه يضاف الى جملته وتمامه في كتابنا المسمى بلب الاصول وفي شرح النقاية وكان فرض الصلوات الخمس ليلة المعراج وهي ليلة السبت لسبع عشرة خلت من رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهرا من مكة الى السماء وكانت الصلاة قبل الاسراء صلاتين صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها قال تعالى وسبح بحمد ربك بالعشي والابكار ثم بدا بالاوقات لتقدم السبب على المسبب والشروط وان كانت كذلك لكن السبب اشرف منه ولكونه شرطا ايضا وقدم الفجر لانه اول النهار ولانه لا خلاف في اوله ولا في اخره ولان اول من صلاها ادم عليه السلام حين اهبط من الجنة وانما قدم الظهر في الجامع الصغير لانها اول صلاة فرضت على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى امته كذا في غاية البيان وبهذا اندفع السؤال المشهور كيف ترك النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر صبيحة ليلة الاسراء التي افترض فيها الصلوات الخمس وفي الغاية ان صلاة الفجر اول الخمس في الوجوب لان الفجر صبيحة ليلة الاسراء فيحتاج الى الجواب واجاب عنه العراقي انه كان نائما وقت الصبح والنائم غير مكلف **قوله** ووقت الفجر من الصبح الصادق الى طلوع الشمس لحديث امامة جبريل امني جبريل عند البيت مرتين فصلى الظهر في الاولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وافطر الصائم ثم صلى العشاء حين غاب الشفق ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم وصلى الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثليه ثم صلى المغرب لوقته الاول ثم صلى العشاء الاخيرة حين ذهب ثلث الليل ثم صلى الصبح حين اسفرت الارض ثم التفت جبريل فقال يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت فيما بين هذين الوقتين وبرق اي بزغ وهو اول طلوعه وقيد بالصادق احترازا عن الكاذب فانه من الليل وهو المستطيل الذي يبدو كذنب السرحان ثم يعقبه الظلام والاول المستطير وهو الذي ينتشر ضوؤه في الافق وهي اطراف السماء وفي السراج الوهاج اخره قبيل طلوع الشمس وفي المجتبى واختلاف المشايخ في ان العبرة لاول طلوعه او لاستطارته او لانتشاره انتهى والظاهر الاخير لتعريفهم الصادق به قال في النهاية الصادق هو البياض المنتشر في الافق **قوله** والظهر من الزوال الى بلوغ الظل مثليه سوى الفيء اي وقت الظهر اما اوله فمجمع عليه لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اي لزوالها وقيل لغروبها واللام للتاقيت ذكره البيضاوي واما اخره ففيه روايتان عن ابي حنيفة الاولى رواها محمد عنه ما في الكتاب والثانية رواية الحسن اذا صار ظل كل شيء مثله سوى الفيء وهو قولهما والاول قول ابي حنيفة قال في البدائع انها المذكورة في الاصل وهو الصحيح وفي النهاية انها ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وفي غاية البيان وبها اخذ ابو حنيفة وهو المشهور عنه وفي المحيط والصحيح قول ابي حنيفة وفي الينابيع وهو الصحيح عن ابي حنيفة وفي تصحيح القدوري للعلامة قاسم ان برهان الشريعة المحبوبي اختاره وعول عليه النسفي ووافقه صدر الشريعة ورجح دليله وفي الغياثية وهو المختار وفي شرح المجمع للمصنف انه مذهب ابي حنيفة فنقل الطحاوي بقولهما ناخذ لا يدل على انه المذهب مع ما ذكرناه وما ذكره الكركي في الفيض من انه يفتي بقولهما في

في العصر والعشاء مسلم في العشاء فقط على ما فيه ايضا كما سنذكره لهما امامة جبريل في اليوم الاول في هذا الوقت وله قوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم واشد الحر في ديارهم كان في هذا الوقت واذا تعارضت الاثار لا ينقضي الوقت بالشك وذكر شيخ الاسلام ان الاحتياط ان لا يؤخر الظهر الى المثل وان لا يصلي العصر حتى يبلغ المثلين ليكون مؤديا للصلاتين في وقتهما بالاجماع كذا في السراج وفي المغرب الفيء بوزن الشيء ما نسخ الشمس وذلك بالعشي والجمع افياء وفيوء والظل ما نسخته الشمس وذلك بالغداة وفي السراج الوهاج والفيء في اللغة اسم للظل بعد الزوال سمي فيئا لانه فاء من جهة المغرب الى جهة المشرق اي رجع وبه اندفع ما قيل ان الفيء هو الظل الذي يكون للاشياء وقت الزوال وفي معرفة الزوال روايات اصحها ان تغرز خشبة مستوية في ارض مستوية ويجعل عند منتهى ظلها علامة فان كان الظل ينقص عن العلامة فالشمس لم تزل وان كان الظل يطول وجاوز الخط علم انها زالت وان امتنع الظل من النقص والطول فهو وقت الزوال كذا في الظهيرية وفي المجتبى فان لم يجد ما يغرز لمعرفة الفيء والامثال فليعتبر بقامته وقامة كل انسان ستة اقدام ونصف بقدمه **وقال** الطحاوي وعامة المشايخ سبعة اقدام ويمكن الجمع بينهما بان يعتبر سبعة اقدام من طرف سمت الساق وستة ونصف من طرف الابهام واعلم ان لكل شيء ظلا وقت الزوال الا بمكة والمدينة في اطول ايام السنة لان الشمس فيهما تاخذ الحيطان الاربعة كذا في المبسوط **قوله** والعصر منه الى الغروب اي ووقت العصر من بلوغ الظل مثليه سوى الفيء الى غروب الشمس والخلاف في اخر وقت العصر ولنا رواية الصحيحين من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر **قوله** والمغرب منه الى غروب الشفق اي وقت المغرب من غروب الشمس الى غروب الشفق لرواية مسلم وقت صلاة المغرب ما لم يسقط ثور الشفق وضبطه الشمني بالثاء المثلثة المفتوحة وهو ثورانه وحمرته **قوله** وهو البياض اي الشفق هو البياض عند الامام وهو مذهب ابي بكر الصديق وعمر ومعاذ وعائشة رضي الله عنهم وعندهما وهو رواية عنه هو الحمرة وهو قول ابن عباس وابن عمر وصرح في المجمع بان عليها الفتوى ورده المحقق في فتح القدير بانه لا يساعده رواية ولا دراية اما الاول فلانه خلاف الرواية الظاهرة عنه واما الثاني فلما في حديث ابن فضيل وان اخر وقتها حين يغيب الافق وغيبوبته بسقوط البياض الذي يعقب الحمرة والا كان باديا ويجيء ما تقدم اعني اذا تعارضت الاخبار لم ينقض الوقت بالشك ورجحه ايضا تلميذه قاسم في تصحيح القدوري **وقال** في اخره فثبت ان قول الامام هو الاصح انتهى وبهذا ظهر انه لا يفتى ويعمل الا بقول الامام الاعظم ولا يعدل عنه الى قولهما او قول احدهما او غيرهما الا لضرورة من ضعف دليل او تعامل بخلافه كالمزارعة وان صرح المشايخ بان الفتوى على قولهما كما في هذه المسألة وفي السراج الوهاج فقولهما اوسع للناس وقول ابي حنيفة احوط **قوله** والعشاء والوتر منه الى الصبح اي وقتهما من غروب الشفق على الخلاف فيه وكون وقتهما واحدا مذهب الامام وعندهما وقت الوتر بعد صلاة العشاء لحديث ابي داود ان الله امدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء الى طلوع الفجر وله ما في بعض طرقه فجعلها لكم فيما بين صلاة العشاء للترتيب اي لا يقدم الوتر على العشاء لوجوب الترتيب بين العشاء والوتر لانهما فرضان عند الامام وان كان احدهما اعتقادا والاخر عملا فافاد انه عند التذكر حتى لو قدم الوتر ناسيا فانه يجوز وعنده يعيده عند النسيان ايضا لانه سنة العشاء تبعا لها فلا يثبت حكمه قبلها كالركعتين بعد العشاء وقول الشارح وعندهما لا يجوز فيه نظر لانه سنة عندهما يجوز تركها اصلا واشار الى ان الترتيب بينه وبين غيره واجب عنده كما سيصرح به في باب الفوائت وعندهما ليس بواجب لسنيته وفي النهاية ثم انهما وافقا ابا حنيفة في وجوب القضاء فلو كانت سنة لما وجب القضاء كما في سائر السنن ومراده من الوجوب الثبوت لا المصطلح عليه لان اداءه عندهما سنة فلا يكون القضاء واجبا عندهما والا فهو مشكل والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله** ومن لم يجد وقتهما لم يجبا اي العشاء والوتر كما لو كان في بلد يطلع فيه الفجر قبل ان يغيب الشفق كبلغار في اقصر ليالي السنة فيما حكاه صاحب معجم البلدان لعدم السبب وافتى به البقالي كما يسقط غسل اليدين من الوضوء عن مقطوعهما من المرفقين وافتى بعضهم بوجوبها واختاره المحقق في فتح القدير لثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببه الجعلي الذي جعل علامة على الوجوب الخفي الثابت في نفس الامر وجواز تعدد المعرفات للشيء

فانتفاء الوقت انتفاء المعرف وانتفاء الدليل على الشي لا يستلزم انتفاؤه لجواز دليل اخر وهو ما تواطئت اخبار الاسراء من
فرض الصلاة خمسا الى اخره والصحيح انه لا ينوي القضاء لفقد وقت الاداء ومن افتى بوجوب وقت العشاء يجب على قوله الوتر
ايضا قوله وندب تاخير الفجر لما رواه اصحاب السنن الاربعة وصححه الترمذي اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وحمله على
تبين طلوعه يا باه ما في صحيح ابن حبان كلما اصبحتم بالصبح فهو اعظم للاجر اطلقه فشمل الابتداء والانتهاء فيستحب البداءة
بالاسفار والختم به خلافا للطحاوي فانه نقل عن الاصحاب استحباب البداءة بالغلس والختم بالاسفار والاول ظاهر الرواية
كما في العناية وقوله اسفروا بها بحيث لو ظهر فساد صلاته يمكنه ان يعيدها في الوقت بقراءة مستحبة وقيل يؤخرها
جدا لان الفساد موهوم فلا يترك المستحب لاجله وهو ظاهر اطلاق الكتاب لكن لا يؤخرها بحيث يقع الشك في طلوع الشمس وفي
السراج الوهاج حد الاسفار ان يصلي في النصف الثاني ولا يخفى ان الحاج بمزدلفة لا يؤخرها وفي المبتغى بالغين المعجمة الافضل
للمراة في الفجر الغلس وفي غيرها الانتظار الى فراغ الرجال عن الجماعة قوله في ظهر الصيف اي ندب تاخيره لرواية البخاري
كان اذا اشتد البرد بكر بالصلاة واذا اشتد الحر ابرد بالصلاة والمراد الظهر لانه جواب السوال عنها وحده ان يصلي قبل
المثل اطلقه فافاد انه لا فرق بين ان يصلي بجماعة اولا وبين ان يكون في بلاد حارة اولا وبين ان يكون في شدة الحر اولا ولهذا
قال في المجمع ونفضل الابراد بالظهر مطلقا فما في السراج الوهاج من انه انما يستحب الابراد بثلاثة شروط ففيه نظر بل هو
مذهب الشافعي على ما قيل والجمعة كالظهر اصلا واستحبابا في الزمانين كذا ذكره الاسبيجابي قوله والعصر ما لم تتغير اي
ندب تاخيره ما لم تتغير الشمس لرواية ابي داود وكان يؤخر العصر ما دامت الشمس بيضاء نقية اطلقه فشمل الصيف والشتاء
لما في ذلك من تكثير النوافل لكراهتها بعد العصر والمراد بالتغير ان يكون الشمس بحال لا تحار فيها العيون على الصحيح فان
تاخيرها اليه مكروه لا الفعل لانه مامور به منهي عن تركه فلا يكون الفعل مكروها كذا في السراج الوهاج ولو شرع فيه
قبل التغير فمد اليه لا يكره لان الاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على الصلاة متعذر فجعل عفوا كذا في غاية البيان
وحكم الاذان حكم الصلاة في الاستحباب تعجيلا وتاخيرا صيفا وشتاء كما سنذكره في بابه ان شاء الله تعالى قوله والعشاء
الى الثلث اي ندب تاخيرها الى ثلث الليل لما رواه الترمذي وصححه لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل او
نصفه وفي مختصر القدوري الى ما قبل الثلث لرواية البخاري كانوا يصلون العتمة فيما بين ان يغيب الشفق الى ثلث
الليل ومقتضاه انه لا يستحب تاخيرها الى الثلث بخلاف الاول ووفق بينهما في شرح المجمع لابن الملك بحمل الاول على
الشتاء والثاني على الصيف لغلبة النوم انتهى واطلقه فشمل الصيف والشتاء وقيل يستحب تعجيل العشاء في الصيف
لئلا تتقلل الجماعة وافاد ان التاخير الى نصف الليل ليس بمستحب وقالوا انه مباح والى ما بعده مكروه وقيل الى ما بعد
الثلث مكروه وروى الامام احمد وغيره انه عليه السلام كان يستحب ان يؤخر العشاء وكان يكره النوم قبلها والحديث
بعدها وقيد الطحاوي كراهة النوم قبلها لمن خشي عليه فوت وقتها او فوت الجماعة فيها والا فلا وقيد الشارح كراهة
الحديث بعدها لغير الحاجة اما لها فلا وكذا قراءة القران والذكر وحكايات الصالحين ومذاكرة الفقه والحديث
مع الضيف وفي الظهيرية ويكره الكلام مع الفجار الصبح واذا صلى الفجر جاز له الكلام وفي القنية تاخير العشاء الى ما
زاد على نصف الليل والعصر الى وقت اصفرار الشمس والمغرب الى وقت اشتباك النجوم يكره كراهة تحريم قوله
والوتر الى اخر الليل لمن يثق بالانتباه اي وندب تاخيره لرواية الصحيحين اجعلوا اخر صلاتكم وترا والامر للندب
لرواية الترمذي من خشي منكم ان لا يستيقظ من اخر الليل فان قراءة القران في اخر الليل محضورة وهي افضل وهو
دليل مفهوم قوله لمن يثق واذا اوتر قبل النوم ثم استيقظ وصلى ما كتب له لا كراهة فيه ولا يعيد الوتر ولزمه
ترك الافضل المفاد بحديث الصحيحين قوله وتعجيل ظهر الشتاء اي وندب تعجيل ظهر الشتاء لما رويناه في ظهر الصيف
وفي الخلاصة من اخر الايمان ان كان عندهم حساب يعرفون به الشتاء والصيف فهو على حسابهم وان لم يكن فالشتاء ما اشتد
فيه البرد على الدوام والصيف ما اشتد فيه الحر على الدوام فعلى قياس هذا الربيع ما ينكسر فيه البرد على الدوام والخريف
ما ينكسر فيه الحر على الدوام ومن مشايخنا من قال الشتاء ما يحتاج فيه الناس الى شيئين الى الوقود ولبس الحشو والصيف

والصيف ما يستغنى فيه عنهما والربيع والخريف ما يستغنى عن احدهما انتهى ولم ار من تكلم على حكم الصلاة الظهر في الربيع والخريف
والذي يظهر ان الربيع ملحق بالشتاء في هذا الحكم والخريف ملحق بالصيف فيه قوله والمغرب اي وندب تعجيلها لحديث الصحيحين
كان يصلي المغرب اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب ويكره تاخيرها الى اشتباك النجوم لرواية احمد لا تزال امتي بخير ما لم يؤخروا
المغرب حتى تشتبك النجوم ذكره الشارح وفيه بحث اذ مقتضاه الندب لا الكراهة لجواز الاباحة وفي المبتغى بالمعجمة ويكره
تاخير المغرب في رواية وفي اخرى لا ما لم يغب الشفق الاصح هو الاول الا من عذر كالسفر ونحوه ان يكون قليلا وفي الكراهة
بتطويل القراءة خلاف انتهى وفي الاسرار تعجيل الصلاة اداؤها في النصف الاول من وقتها وفي فتح القدير تعجيلها هو ان لا
يفصل بين الاذان والاقامة الا بجلسة خفيفة او سكتة على الخلاف الذي سياتي وتاخيرها الصلاة ركعتين مكروهة
وما روي لا اصحاب عن ابن عمر انه اخرها حتى بدا نجم فاعتق رقبة يقتضي ان ذلك القليل الذي لا يتعلق به كراهة هو ما
قبل ظهور النجم وفي المنية لا يكره السفر وللمائدة او كان يوم غيم وذكر الاسبيجابي في زاد جنازة بعد الغروب بدء وا بالمغرب
ثم بها ثم بسنة المغرب انتهى وقد تقدم ان كراهة تاخيرها كراهة تحريمية قوله وما فيه عين يوم غيم اي وندب تعجيل كل صلاة
فيها اولها عين يوم الغيم وهي العصر والعشاء لان في تاخير العصر احتمال وقوعها في الوقت المكروه وفي تاخير العشاء
تقليل الجماعة على احتمال المطر والطين الغين لغة في الغيم وهو السحاب كذا في الصحاح وليس فيه وهم الوقوع قبل
الوقت لان الظهر متاخر في هذا اليوم وكذا المغرب وبهذا اندفع ما رجح به في غاية البيان رواية الحسن ان التاخير افضل
في ساير الصلوات يوم الغيم بانه اقرب الى الاحتياط لجواز الاداء بعد الوقت لا قبله قوله ويؤخر غيره فيه اي ويؤخر غير
ما في اوله عين يوم غيم وهي الفجر والظهر والمغرب لان الفجر والظهر لا كراهة في وقتهما فلا يضر التاخير والمغرب يخاف
وقوعها قبل الغروب لشدة الالتباس قوله ومنع عن الصلاة وسجدة التلاوة وصلاة الجنازة عند الطلوع
والاستواء والغروب الا عصر يومه لما روى الجماعة الا البخاري من حديث عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال ثلاث
ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين
يقوم قايم الظهيرة حتى تميل وحين تضيف للغروب حتى تغرب ومعنى تضيف تميل وهو بالمثناة الفوقية المفتوحة
بالضاد المعجمة المفتوحة فالمثناة التحتية المشددة واصله تتضيف حذف منه احدى التائين والمراد بقوله وان
نقبر صلاة الجنازة كناية لان ذكر الرديف وارادة المردوف اذ الدفن غير مكروه خلافا لابي داود ولما رواه ابن تيق
العيد في الامام عن عقبة قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي على موتانا عند طلوع الشمس اطلق الصلاة
فشمل فرضها ونفلها لان الكل ممنوع فان المكروه من قبيل الممنوع لانها تحريمية لما عرف من ان النهي الظني الثبوت
غير المصروف عن مقتضاه يفيد كراهة التحريم وان كان قطعية افاد التحريم في مقابلة الفرض في الرتبة وكراهة التحريم
وان كان قطعية افاد التحريم في مقابلة الفرض في الرتبة وكراهة التحريم في رتبة الواجب والتنزيه في رتبة المندوب
والنهي في حديث عقبة من الاول فكان الثابت به كراهة التحريم فان كانت الصلاة فرضا او واجبة فهي غير صحيحة
لانها النقصان في الوقت بسبب الاداء فيه تشبها بعبادة الكفار المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم ان الشمس تطلع
بين قرني شيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها واذا
غربت فارقها ونهى عن الصلاة في تلك الساعات رواه مالك في الموطا وهذا هو المراد بنقصان الوقت والا فالوقت
لا نقص فيه بل هو وقت كساير الاوقات انما النقص في الاركان فلا يتادى بها ما وجب بها كاملا فخرج الجواب عما قيل
لو ترك بعض الواجبات صحت الصلاة مع انها ناقصة فيتادى بها الكامل لان ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان
التي هي المقومة الحقيقية بخلاف فعل الاركان في هذه الاوقات وانما جاز القضاء في ارض الغير وان كان النهي ثم لمعنى
في غيره ايضا لان النهي ثم ورد للمكان وهنا للزمان واتصال الفعل بالزمان اكثر لانه داخل في ماهيته ولهذا
فسد صوم يوم النحر وان ورد النهي فيه لمعنى في غيره لان النهي فيه باعتبار الوقت والصوم يقوم به ويطول
بطوله ويقصر بقصره لانه معياره فازداد الاثر فصار فاسدا وان كانت الصلاة نفلا فهي صحيحة مكروهة حتى

وجب قضاؤه اذا قطعه ويجب قطعه وقضاؤه في غير مكروه في ظاهر الرواية ولو انه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك
الشروع وفي المبسوط القطع افضل والاول هو مقتضى الدليل والوتر داخل في الفرض لانه فرض عملي فلا يصح في هذه
الاوقات كما في المحيط بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرجه
عن العهدة وان كان اثما لان وجوبه ضرورة صيانة المؤدي عن البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان
كما لو نذر ان يصلي في الوقت المكروه فادى فيه يصح ويأثم ويجب ان يصلي في غيره ضعيف كما قدمناه ويدخل في الواجب
ركعتا الطواف فلا يصح في هذه الاوقات الثلاثة اعتبرت واجبة في حق هذا الحكم ونفلا في كراهتها بعد صلاة الفجر والعصر
احتياطا فيهما وعبارة الكتاب اولى من عبارة اصله الوافي حيث قال لا تصح صلوة الى اخره لما علمت ان عدم الصحة
انما هو في الفرائض والواجبات لا في النوافل بخلاف المنع فانه يعم الكل واراد بسجدة التلاوة وصلاة الجنازة ما وجب
قبل هذه الاوقات اما اذا تلاها فيها فاداها فانه يصح من غير كراهة اذا لوجوب بالتلاوة والحضور لكن الافضل
التاخير فيهما وفي التحفة الافضل ان يصلي على الجنازة اذا حضرت في الاوقات الثلاثة ولا يؤخرها بخلاف الفرائض
وظاهره التسوية بين صلاة الجنازة وسجدة التلاوة وذكر الاسبيجابي لو صلى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة انه لو
حضرت الجنازة في غير مكروه فاخرها حتى في الوقت المكروه فانها لا تصح وتجب اعادتها كسجود التلاوة وذكر الاسبيجابي
لو صلى صلاة الجنازة فانها تجوز مع الكراهة ولا يعيد ولو سجد سجدة التلاوة ينظر ان قراها في هذا الوقت يجوز مع
الكراهة ويسقط عن ذمته وان قراها قبل ذلك ثم سجدها في هذا الوقت لا يجوز ويعيد انتهى وسجدة السهو كسجدة التلاوة
كذا في المحيط حتى لو دخل وقت الكراهة بعد السلام وعليه سهو فانه لا يسجد للسهو ويسقط عنه لانه لجبر النقصان المتمكن
في الصلاة فجرى ذلك مجرى القضا وقد وجب ذلك كاملا فلا يتأدى بالناقص كذا في شرح المنية وذكر في الاصل ما لم ترتفع
الشمس قدر رمح فهي في حكم الطلوع واختار الفضلي ان الانسان ما دام يقدر على النظر الى قرص الشمس في الطلوع فلا تحل الصلاة
فاذا عجز عن النظر حلت وهو مناسب لتفسير التغير المصحح كما قدمناه واراد بالغروب التغير كما صرح به قاضي خان في فتاواه
حين قال وعند احمرار الشمس الى ان تغيب والشافعي رحمه الله اخرج من النهي في حديث عقبة الفوائت عملا بقوله عليه
السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها متفق عليه والجواب عنه انه كونه مخصصا لعموم النهي متوقف على
المقارنة فلما لم يثبت فهو معارض في بعض الافراد فيقدم حديث عقبة فانه محرم ولو تنزلنا الى طريقهم في كون الخاص
مخصصا كيف ما كان فهو خاص في الصلاة عام في الاوقات فان وجب تخصيص عموم الصلاة في حديث عقبة وجب
تخصيص حديث عقبة عموم الوقت لانه خاص في الوقت وتخصيص عموم الوقت هو اخراجه الاوقات الثلاثة من عموم
وقت التذكر في حق الصلاة الفائتة كما ان تخصيص الاخر هو اخراج الفوائت عن عموم منع الصلاة في الاوقات الثلاثة
وحينئذ فيتعارضان في الفائتة في الاوقات المكروهة اذ تخصيص حديث عقبة يقتضي اخراجها عن الحل في الثلاثة
وتخصيص حديثنا لتذكر الفائتة من عموم الصلاة يقتضي حلها فيها ويكون اخراج حديث عقبة اولى لانه محرم
واخرج ايضا النوافل بمكة لعموم قوله صلى الله عليه وسلم يا بني عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت
وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار وجوابه انه عام في الصلاة وتقدم حديث عقبة لما قلنا وكذا يتعارضان في
الوقت اذ الخاص يعارض العام عندنا وعلى اصولهم يجب ان يخص منه حديث عقبة في الاوقات الثلاثة لانه خاص
فيها واخرج ابو يوسف منه النفل يوم الجمعة وقت الزوال الى ما رواه الشافعي في مسنده نهى عن الصلاة نصف
النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة فيقدم عليه حديث عقبة المعارض له فيه لانه محرم وبحث فيه المحقق ابن
الهمام بانه يحمل المطلق على المقيد لاتحادهما حكما وحادثة ولم يجب عنه فظاهره ترجيح قول ابي يوسف فلذا قال في
الحاوي وعليه الفتوى كما عزاه له ابن امير حاج في شرح المنية وفي العناية ان حديث ابي يوسف منقطع ومعناه
ولا يوم الجمعة واستثنى المصنف من المنع عصر يومه فافاد انه لا يكره اداؤه وقت التغير وقد قدمنا ان المكروه
انما هو تاخيره لا اداؤه لانه اداه كما وجب لان سبب الوجوب اخر الوقت ان لم يؤد قبله والا فالجزء المتصل بالاداء

والا جميع الوقت وعلله المصنف في الكافي بانه لا يستقيم اثبات الكراهة للشيء لانه مامور به وقيل الاداء مكروه ايضا انتهى وعليه
مشى في شرح الطحاوي والتحفة والبدايع والحاوي وغيرها على انه المذهب من غير حكاية خلاف وهو الاوجه للحديث
السابق الثابت في صحيح مسلم وغيره وقيد بعصر يومه لان عصر امسه لا يجوز وقت التغير لان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب
القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد واورد عليه ان من بلغ او اسلم في الجزء الناقص لا تصح منه في ناقص
غيره مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل لعدم الاهلية واجيب بان لا رواية فيها فتلتزم الصحة والصحيح ان النقص لازم
الاداء في ذلك الجزء واما الجزء فلا نقص فيه غير ان تحمل ذلك النقص لو ادى فيه العصر ضروري لانه مامور بالاداء فيه فاذا
لم يؤد ولم يوجد النقص الضروري وهو في نفسه كامل فيثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن عهدته الا بكامل وبهذا اندفع
ما ذكره السراج الهندي في شرح المغني من ان السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فعند مضي
الوقت لا يتصف بالكمال لما علمت انه لا نقص في الوقت اصلا واشار الى فجر يومه يبطل بالطلوع والفرق بينهما ان السبب في
العصر اخر الوقت وهو وقت التغير وهو ناقص فاداها فيه اداها كما وجب ووقت الفجر كله كامل فوجبت كاملة فتبطل
بطرو الطلوع الذي هو وقت فساد لعدم الملاءمة بينهما فان قيل روى الجماعة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها ومن ادرك ركعة الصبح قبل ان تطلع الشمس
فقد ادرك الصبح اجيب بان التعارض لما وقع بين هذا الحديث وبين النهي عن الصلاة في الاوقات الثلاثة رجعنا الى
القياس كما هو حكم التعارض فرجحنا حكم هذا الحديث في صلوة العصر وحكم النهي صلاة الفجر كذا في شرح النقاية وظاهره
ان ترجيح المحرم على المبيح انما هو عند عدم القياس ماعدا فالترجيح له وفي القنية كسالى العوام اذا صلوا الفجر
وقت الطلوع لا ينكر عليهم لانهم لو منعوا يتركونها اصلا ظاهرا ولو صلوها تجوز عند اصحاب الحديث والاداء الجائز
عند البعض اولى من الترك اصلا وفي البغية الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في الاوقات التي يكره فيها الصلاة
والدعاء والتسبيح افضل من قراءة القران انتهى ولعله لان القراءة ركن الصلاة وهي مكروهة فالاولى ترك ما كان
ركنا لها والتعبير بالاستواء اولى من التعبير بوقت الزوال لان وقت الزوال لا تكره فيه الصلاة اجماعا كذا في شرح
منية المصلي قوله وعن التنفل بعد صلوة الفجر والعصر لا عن قضاء فائتة وسجدة تلاوة وصلاة جنازة اي منع عن
التنفل في هذين الوقتين قصدا لا عن غيره لرواية الصحيحين لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس ولا صلوة بعد صلاة
الفجر حتى تطلع الشمس وهو بعمومه متناول للفرائض فاخرجوها منه بالمعنى وهو ان الكراهة كانت لحق الفرض ليصير
الوقت كالمشغول به لا لمعنى في الوقت فلم يظهر في حق الفرائض وقد بحث فيه المحقق ابن الهمام بان هذا الاعتبار لا
دليل عليه ثم النظر اليه يستلزم نقيض قولهم العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لانه يستلزم معارضة
النص لمعنى والنظر الى النصوص يفيد منع القضاء تقديما للنهي العام على حديث التذكر نعم يمكن اخراج صلاة الجنازة
وسجدة التلاوة بانها ليسا بصلاة مطلقة ويكفي في اخراج القضاء عن الفساد العلم بان النهي ليس لمعنى في الوقت وذلك
هو الموجب للفساد واما من الكراهة ففيه ما سبق انتهى والحاصل ان الدليل يقتضي ثبوت الكراهة في كل صلاة
وتخصيصه بلا مخصص شرعي فلا يجوز اطلاق في الفائتة فشملت الوتر لانه واجب على قوله واما على قولهما فهو سنة
فينبغي ان لا تقضى بعد طلوع الفجر لكراهة التنفل فيه لكن في القنية الوتر يقضى بعد طلوع الفجر بالاجماع بخلاف
ساير السنن انتهى ولا يخفى ما فيه واقتصر على الثلاثة ليفيد ان بقية الواجبات من الصلاة داخل في النفل فيكره
فيه كالمنذور خلافا لابي يوسف وما شرع فيه من النفل ثم افسده وركعتي الطواف لان ما التزمه بالنذر نفل لان
النذر سبب موضوع لالتزامه بخلاف سجود التلاوة لانها ليست بنفل لان النفل بالسجدة غير مشروع فيكون
واجبا بايجاب الله تعالى ولانه تعلق وجوب النذر بسبب من جهته وسجدة التلاوة بايجابه تعالى وان كانت
التلاوة فعله كجمع المال فعله ووجوب الزكوة بايجاب الشرع وفي فتح القدير وقد يقال وجوب السجدة في التحقيق
متعلق بالسماع لا بالاسماع ولا التلاوة وذلك ليس فعلا من المكلف بل وصف خلقي فيه بخلاف النذر والطواف

والشروع فعله ولولاه لكانت الصلاة نفلا انتهى وهو قاصر على السماع للتلاوة لان السبب في حقه السماع واطلق في المتنفل كله فشمل ماله سبب وما ليس له فتكره تحية المسجد فيهما للعموم وهو مقدم على عموم قوله صلى الله عليه وسلم من دخل المسجد فليركع ركعتين لانه مبيح وذلك حاظر واشار الى انه لو شرع في النفل في وقت مستحب ثم افسده ثم قضاه فيهما فانه لا يسقط عن ذمته كما في المحيط والى انه لو افسد سنة الفجر ثم قضاها بعد صلاة الفجر فانه لا يجوز على الاصح وقيل يجوز والاحسن ان يشرع في السنة ثم يكبر للفريضة فلا يكون مفسدا للعمل ويكون منتقلا من عمل الى عمل كذا في الظهيرية وفيه نظر لانه اذا كبر للفريضة فقد افسد السنة كما صرحوا به في باب ما يفسد الصلاة وفي شرح المجمع لابن الملك ما قاله بعض الفقهاء من انه اذا اقيم للفجر وخاف رجل فوت الفرض يشرع في السنة فيقطعها قبل الطلوع مردود الكراهة قضاء النفل الذي افسد فيه على ان الامر بالشروع للقطع مبيحا شرعا واشار الى انه لا يكره التنفل قبل صلاة العصر في وقته والى ان الصلاة العصر مدخلا في كراهة النوافل فيما عنه كراهة التطوع بعد العصر المجموعة الى الظهر في وقت الظهر بعرفات فيما يظهر ولم اقف على التصريح به لاحد من اهل المذهب كذا في شرح منية المصلي واعلم ان قضاء الفائتة وما معها لا تكره بعد صلاة العصر الى غاية التغير لا الى الغروب كما هو ظاهر كلامه **قوله** وبعد طلوع الفجر باكثر من سنة الفجر اي ومنع عن التنفل بعد طلوع الفجر قبل صلاة الفجر باكثر من سنته قصدا لما رواه احمد وابو داود لا صلاة بعد الصبح الا ركعتين وفي رواية الطبراني اذا طلع الفجر فلا تصلوا الا ركعتين قيده بكونه قصدا لما في الظهيرية ولو شرع في التطوع قبل طلوع الفجر فلما صلى ركعة طلع الفجر قيل يقطع الصلاة وقيل يتمها والاصح انه يتمها ولا ينوب عن سنة الفجر على الاصح ولو اقتصر المصنف وقال وعن التنفل بعد طلوع الفجر باكثر من سنته وبعد صلاة العصر لا اغناه عن التطويل كما لا يخفى وانما اتى بالفجر ثانيا ظاهرا ولم يقل بسنته مضمرا لانها ليست سنة الفجر يعني الوقت وانما هي سنة صلاة الفجر فهو على حذف مضاف اي باكثر من سنة صلاة الفجر وفي المجتبى تخفيف القراءة في ركعتي الفجر قيد بالتنفل لان قضاء الفائتة بعد طلوع الفجر ليس بمكروه لان النهي عن التنفل فيه لحق ركعتي الفجر حتى يكون كالمشغول بها لان الوقت متعين لها حتى لو نوى تطوعا كان عن سنة الفجر من غير تعيين منه فلا يظهر في حق الفرض لانه فوقها والبحث المتقدم لابن الهمام يجري هنا للنهي الذي ذكرناه في المسئلة الثانية وفي العناية والحاصل ان ما كان النهي فيه لمعنى في الوقت اثر في الفرائض والنوافل جميعا وما كان لمعنى في غيره اثر في النوافل دون الفرائض وما هو في معناه انتهى **قوله** وقبل المغرب اي ومنع عن التنفل بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب لما رواه ابو داود سئل ابن عمر رضي الله عنهما عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رايت احدا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما وهو يقتضي نفي المندوبية اما ثبوت الكراهة فلا الا ان يدل دليل آخر وما ذكر من استلزام تاخير المغرب فقد قدمنا من القنية استثناء القليل والركعتان لا يزيد على القليل اذا تجوز فيهما وفي صحيح البخاري انه صلى الله عليه وسلم قال صلوا قبل المغرب ركعتين وهو امر ندب وهو الذي ينبغي اعتقاده في هذه المسئلة والله الموفق وما ذكروه في الجواب لا يدفعه قيدنا بالتنفل لانه يجوز قضاء الفائتة وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة في هذا الوقت كما صرح به في غير واحد كقاضي خان وصاحب الخلاصة يعني من غير كراهة وقد قدمنا انه يبدأ بصلاة المغرب ثم يصلون على الجنازة ثم ياتون بالسنة ولعله بيان الافضل وفي شرح المنية معزيا الى حجة الدين البلخي ان الفتوى على تاخير صلاة الجنازة عن سنة الجمعة وهي سنة فعلى هذا تؤخر عن سنة المغرب لانها آكد **قوله** ووقت الخطبة اي ومنع عن التنفل وقت الخطبة لان الاستماع فرض والامر بالمعروف حرام وفيها الرواية الصحيحين اذا قلت لصاحبك انصت والامام يخطب فقد لغوت فكيف بالتنفل واما ما رواه الجماعة عن جابر ان رجلا جاء الى الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال اصليت يا فلان قال لا قال صل ركعتين وتجوز فيهما وسماه النسائي سليك الغطفاني فالجواب انه صلى الله عليه وسلم امسك له حتى فرغ من صلاته كما صرح به الدارقطني من رواية انس وكان ذلك قبل الشروع في الخطبة كما ذكره النسائي كذا في شرح النقاية واقتصر الشارح على الاول وفي كل منهما نظر اذ النفل مكروه بعد خروج الامام للخطبة جمعة

عليه وسلم بلا نه مؤذنين بلال وابو محذورة وعمرو بن ام مكتوم فاذا غاب بلال اذن ابو محذورة واذا غاب ابو محذورة اذن عمرو قال الترمذي ابو محذورة اسمه سمرة بن معير **قوله** ولحن اي ليس فيه لحن اي تلحين وهو كما في المغرب التطريب والترنم يقال لحن في قراءته تلحينا طرب فيها وترنم واما اللحن فهو الفطنة والفهم لما لا يفطن له غيره ومنه الحديث لعل بعضكم الحن بحجته من بعض وفي الصحاح اللحن الخطا في الاعراب والتلحين التخطية والمناسب هنا المعنى الاول والثالث ولهذا فسره ابن الملك بالتغني بحيث يؤدي الى تغيير كلماته وقد صرحوا بانه لا يحل فيه وتحسين الصوت لا باس به من غير تغن كذا في الخلاصة وظاهره ان تركه اولى لكن في فتح القدير وتحسين الصوت مطلوب ولا تلازم بينهما وقيد الحلواني بما هو ذكر فلا باس بادخال المد في الحيعلتين فظهر من هذا ان التلحين هو اخراج الحرف عما يجوز له في الاداء من نقص من الحروف او من كيفياتها وهي الحركات والسكنات او زيادة شيء فيها واشار الى انه لا يحل سماع المؤذن اذا لحن كما صرحوا به ودل كلامه انه لا يحل في القراءة ايضا بل ولي قراءة وسماعا وقيدوا بالتلحين لان التفخيم لا باس به لانه احد اللغتين كذا في المبسوط وفي المغرب انه تغليظ اللام في اسم الله تعالى وهو لغة اهل الحجاز ومن يليهم من العرب وذكر في الكافي خلافا فيه بين القراء وصرح الشارح بكراهة الخطا في اعراب كلماته **قوله** ويزيد بعد فلاح اذان الفجر الصلاة خير من النوم مرتين لحديث بلال حيث ذكرها حين وجد النبي صلى الله عليه وسلم نائما فلما انتبه اخبره به فاستحسنه وقال اجعله في اذانك وهو للندب بقرينة قوله ما احسن هذا وانما خص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة فخص بزيادة الاعلام دون العشاء لان النوم قبلها مكروه او نادر وانما كان النوم مشاركا للصلاة في اصل الخيرية لانه قد يكون عبادة كما يكون وسيلة الى تحصيل طاعة او ترك معصية او لان النوم راحة في الدنيا والصلاة راحة في الآخرة فتكون الراحة في الآخرة افضل وفي قوله بعد فلاح اذان الفجر رد على من يقول ان محلها بعد الاذان بتمامه وهو اختيار الفضلي كذا في المستصفى **قوله** والاقامة مثله اي مثل الاذان في كونه سنة الفرائض فقط وفي عدد كلماته وفي ترتيبها لحديث الملك النازل من السماء فانه اذن مثنى مثنى واقام مثنى مثنى ولحديث الترمذي عن ابي محذورة علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة وانما قال تسع عشرة كلمة لاجل الترجيع والا فالاذان عندنا خمس عشرة كلمة وهذا الحديث لم يعمل بمجموعه الفريقان فان الشافعية لا يقولون بتثنية الاقامة والحنفية لا يقولون بالترجيع واما ما رواه البخاري امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة فمحمول على ايتار صوتها بان يحدرفيها كما هو المتوارث ليوافق ما رويناه من النص الغير المحتمل لا ايتار الفاظها ويدل عليه ان الشافعية لا يقولون بايتار التكبير بل هو مثنى في الاقامة عندهم وقد قال الطحاوي تواترت الآثار عن بلال انه كان يثني الاقامة حتى مات وفي الخلاصة وان اذن رجل واقام آخر باذنه لا باس به وان لم يرض الاول يكره وهذا اختيار الامام خواهر زاده وجواب الرواية انه لا باس به مطلقا ويدل عليه اطلاق ما في المجمع حيث قال ولا نكرههما من غيره فما ذكره ابن الملك في شرحه من انه لو حضر ولم يرض فاقامة غيره اتفاقا فيه نظر وفي الفتاوى الظهيرية والافضل ان يكون المقيم هو المؤذن ولو اقام غيره جاز والظاهر ان الاقامة آكد من السنية من الاذان كما صرح به في فتح القدير ولهذا قال يكره تركها للمسافر دون الاذان وقالوا ان المراة تقيم ولا تؤذن وفي الخلاصة والاقامة افضل من الاذان وفي القنية ذكر في الصلاة انه كان محدثا فتقدم رجلا ثالثا فحينئذ لا يسن اعادة الاقامة ويدل في المثلثة بتحويل وجهه بالصلاة والفلاح فيها كالاذان ورفع الصوت بها فهو كما صرح به في القنية الا ان الاقامة اخفض منه كما في غاية البيان فقول الشارح في عدد الكلمات فيه نظر **قوله** ويزيد بعد فلاحها قد قامت الصلاة مرتين لحديث ابي محذورة وفي روضة الناطفي اكره للمؤذن ان يمشي في اقامته وفي الخلاصة اذا انتهى الى قد قامت الصلاة ان شاء اتمها في مكانه وان شاء مشى الى مكان الصلاة اماما كان المؤذن او غيره وفي السراج الوهاج ان كان المؤذن غير الامام اتمها في موضع البداية من غير خلاف وفي الظهيرية ولو اخذ المؤذن في الاقامة ودخل رجل في المسجد فانه يقعد الى ان يقوم الامام في مصلاه وفي القنية ولا ينتظر المؤذن ولا الامام لواحد بعينه بعد اجتماع اهل المحلة الا ان يكون شريرا وفي الوقت سعة فيعذر وقيل يوجر **قوله** ويترسل فيه ويحدر فيها اي يتمهل في الاذان ويسرع في الاقامة وحده ان يفصل بين كلمتي الاذان بسكتة بخلاف

جمعة او عيد او كسوف او استسقا كما في الخانية او حج وهي ثلاث اي ختم القران كما في المجتبى او خطبة نكاح وهي مندوبة كما في شرح منية المصلي والى هنا صارت الاوقات التي يكره الصلاة فيها ثمانية على ما ذكر المصنف وسياتي انه اذا خرج الامام الى الخطبة فلا صلوة ولا كلام فهذا لم يذكره هنا ومنها اذا اقيمت الصلاة فان التطوع مكروه الا سنة الفجر ان لم يخف فوت الجماعة ومنها النفل قبل صلاة العيد بعرفة ومزدلفة ومنها وقت المكتوبة اذا ضاق يكره اداء غير المكتوبة فيه ومنها وقت مدافعة الاخبثين ومنها وقت حضور الطعام اذا كانت النفس تائقة اليه والوقت الذي يوجد فيه ما يشغل البال من افعال الصلاة ويخل بالخشوع كائنا ما كان ذلك الشاغل كذا في شرح المنية وذكر في غاية البيان من الاوقات المكروهة ما بعد نصف الليل لاداء العشاء لا غير وفيه نظر اذ ليس هو وقت كراهة وانما الكراهة في التاخير فقط قوله وعن الجمع بين صلاتين في وقت بعذر اي منع الجمع بينهما في وقت واحد بسبب العذر للنصوص القطعية بتعيين الاوقات فلا يجوز تركه الا بدليل مثله ولرواية الصحيحين قال عبد الله بن مسعود والذي لا اله غيره ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة قط الا لوقتها الا صلاتين جمع بين الظهر والعصر بعرفة وبين المغرب والعشاء بجمع واما ما روي من الجمع بينهما فمحمول على الجمع فعلا بان صلى الاولى في اخر وقتها والثانية في اول وقتها ويحمل تصريح الراوي بالوقت على المختار لقربه منه والمنع من الجمع المذكور عندنا مقتضى للفساد ان كان جمع تقديم وللحرمة ان كان جمع تاخير مع الصحة كما لا يخفى وذهب الشافعي وغيره من الائمة الى جواز الجمع للمسافر بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء وقد شاهدت كثيرا من الناس في الاسفار خصوصا في سفر الحج ماشين على هذا تقليدا للامام الشافعي في ذلك الا انهم مخلون بما ذكرت الشافعية في كتبهم من الشروط فاحببت ايرادها بانه لفعل على وجهه لمزيد اعلم انهم بعد ان اتفقوا على ان فعل كل صلاة في وقتها افضل الا للحاج في الظهر والعصر بعرفة وفي حق المغرب والعشاء بالمزدلفة قالوا ان شروط التقديم ثلاثة البداءة بالاولى ونية الجمع بينهما ومحل هذه النية عند التحريم اعني في الاولى ويجوز في اثنائها في الاظهر ولو نوى مع السلام منها جاز على الاصح والموالاة بان لا يطول بينهما فصل فان طال وجب تاخير الثانية الى وقتها ولا يضر فصل يسير وما عده العرف فصلا طويلا فهو طويل يضر وما لا فلا وللمتيمم الجمع على الصحيح ولا يشترط على الصحيح في جواز تاخير الاولى الى الثانية سوى تاخيرها بنية الجمع بينهما والاصح انه ان نوى وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة يعني على ما في الرافعي والروضة واعتبر في شرح المهذب قدر الصلاة فان لم ينو كما ذكرنا واخر عصى في التاخير وكانت الى وقت الثانية افضل وان كان نازلا فتقديم الثانية الى وقت الاولى افضل ذكره ابن امير حاج في مناسكه

باب الاذان

هو لغة الاعلام ومنه قوله تعالى واذان من الله ورسوله وشرعا اعلام مخصوص في وقت مخصوص وسببه الابتدائي اذان جبريل عليه السلام ليلة الاسراء واقامته حين صلى النبي صلى الله عليه وسلم اماما بالملائكة وارواح الانبياء ثم رؤيا عبد الله بن زيد الملك النازل من السماء في المنام وهو مشهور وصححه الاسبيجابي واختلف في هذا الملك فقيل جبريل وقيل غيره كذا في العناية والبقائي دخول الوقت ودليله الكتاب اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة والسنة والاجماع وصفته ستاتي وركنه الالفاظ المخصوصة وكيفيته معلومة واما سننه فنوعان سنن في نفس الاذان وسنن في صفات المؤذن اما الاول فسياتي واما الثاني فان يكون رجلا عاقلا ثقة عالما بالسنة واوقات الصلاة فاذان الصبي العاقل ليس بمستحب ولا مكروه في ظاهر الرواية فلا يعاد ويشهد له الحديث وليؤذن لكم خياركم وصرحوا بكراهة اذان الفاسق من غير تقييد بكونه عالما او غيره ويدخل في كونه خيارا ان لا ياخذ على الاذان اجرا فانه لا يحل للمؤذن ولا للامام لحديث ابي داود واتخذ مؤذنا لا ياخذ على الاذان اجرا قالوا فان لم يشارطهم على شيء لكن عرفوا حاجته فجمعوا له في وقت شيئا كان حسنا ويطيب له وعلى هذا المفتي لا يحل له اخذ شيء على ذلك لكن ينبغي للقوم ان يهدوا اليه كذا في فتح القدير وهو على قول المتقدمين اما على المختار للفتوى في زماننا فيجوز اخذ الاجر للامام والمؤذن والمعلم والمفتي كما صرحوا به في كتاب الاجارات وفي فتاوى قاضي خان المؤذن اذا لم يكن عالما باوقات الصلاة لا يستحق ثواب المؤذنين قال في فتح القدير ففي اخذ الاجر اولى انتهى وقد يمنع لما انه في الاول للجهالة الموقعة في الغرر للغير بخلافه في الثاني وقيل

الاقامة للتوارث ولحديث الترمذي انه صلى الله عليه وسلم قال لبلال اذا اذنت فترسل في اذانك واذا اقمت فاحدر فكان سنة فيكره تركه ولان المقصود من الاذان الاعلام والترسل بحاله اليق ومن الاقامة الشروع في الصلاة والحدر بحاله اليق وفسر الترسل في الفوائد باطالة كلمات الاذان والحدر قصرها وايجازها وفي الظهيرية ولو جعل الاذان اقامة يعيد الاذان ولو جعل الاقامة اذانا لا يعيد لان تكرار الاذان مشروع دون الاقامة فما ذكره المصنف في الكافي من انه لو ترسل فيهما او حدر فيهما او ترسل في الاقامة وحدر في الاذان جاز لحصول المقصود وهو الاعلام وترك ما هو زينة لا يضر يدل على عدم الكراهة والاعادة وفي فتاوى قاضي خان اذن ومكث ساعة ثم اخذ في الاقامة فظنها اذانا فصنع كالاذان فعرف يستقبل الاذان لان السنة في الاقامة الحدر فاذا ترسل ترك سنة الاقامة وصار كانه اذن مرتين انتهى لكن قال في المحيط ولو جعل الاذان اقامة لا يستقبل ولو جعل الاقامة اذانا يستقبل لان في الاقامة التغيير وقع من اولها الى اخرها لانه لم يات بسنتها وهو الحدر وفي الاذان التغيير من اخره لانه اتى بسنته في اوله وهي الترسل فلهذا لا يعيده انتهى وهو مخالف لما في الظهيرية لكن تعليله يفيد ان المراد بجعل الاذان اقامة انه اتى فيه بقوله قد قامت الصلاة مرتين فيمكن هو المراد مما في الظهيرية وتصير مسئلة اخرى غير ما في الخانية والكافي وهو الظاهر ويسكن كلمات الاذان والاقامة لكن في الاذان ينوي الوقف ذكره الشارح وفي المبتغى والتكبير جزم وفي المضمرات انه بالخيار في التكبيرات ان شاء ذكره بالرفع وان شاء ذكره بالجزم وان كرر التكبير مرارا فالاسم الكريم مرفوع في كل مرة وذكر الاكبر فيما عدا المرة الاخيرة بالرفع وفي المرة الاخيرة هو بالخيار ان شاء بالرفع وان شاء ذكره بالجزم قوله ويستقبل بهما القبلة اي بالاذان والاقامة لفعل الملك النازل من السماء وللتوارث عن بلال ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفة السنة كذا في الهداية والظاهر انها كراهة تنزيه لما في المحيط واذا انتهى الى الصلاة والفلاح حول وجهه يمنة ويسرة ولا يحول قدميه لانه في حالة الذكر والثناء على الله تعالى والشهادة له بالوحدانية وللنبيه بالرسالة فالاحسن ان يكون مستقبلا فاما الصلاة والفلاح دعاء الى الصلاة واحسن احوال الداعي ان يكون مقبلا على المدعوين ويستثنى منه سنة الاستقبال ما اذا اذن راكبا فانه لا يلزمه الاستقبال بخلاف ما اذا كان ماشيا ذكره في الظهيرية عن محمد قوله ولا يتكلم فيهما اي في الاذان والاقامة لما فيه من ترك الموالاة ولانه ذكر معظم كالخطبة اطلقه فشمل كل كلام فلا يحمد لو عطس هو ولا يشمت عاطسا ولا يسلم ولا يرد السلام وفيه خلاف والصحيح ما عن ابي يوسف انه لا يلزمه الرد لا بعده ولا قبله في نفسه وكذا لو سلم على المصلي والقاري والخطيب واجمعوا على ان المتغوط لا يلزمه الرد في الحال ولا بعده لان السلام عليه حرام بخلاف من في الحمام اذا كان بمئزر وفي فتاوى قاضي خان اذا سلم على القاضي والمدرس قالوا لا يجب عليهما الرد انتهى ومسئلة ذكر في سلام المكدي ولو تكلم المؤذن في اذانه استانف كذا في فتح القدير وفي الخلاصة وان تكلم بكلام يسير لا يلزمه الاستقبال وفي الظهيرية والتنحنح في الاذان مكروه اذا لم يكن لتحصيل الصوت وفي الخلاصة وكذا في اقامته وان قدم في اذانه او اقامته فعليه ان يعيد الاول قوله ويلتفت يمينا وشمالا بالصلاة والفلاح لما قدمناه ولفعل بلال رضي الله عنه على ما رواه الجماعة اطلقه فشمل ما اذا كان وحده على الصحيح لكونه سنة الاذان فلا يتركه خلافا للحلواني لعدم الحاجة اليه وفي السراج الوهاج انه من سنن الاذان فلا يخل المنفرد بشيء منها قالوا في الذي يؤذن للمولود ينبغي ان يحول انتهى وقيد باليمين والشمال لانه لا يحول وراءه لما فيه من استدبار القبلة ولا امامه لحصول الاعلام في الجملة بغيرها من كلمات الاذان وقوله بالصلاة والفلاح لف ونشر مرتب يعني انه يلتفت يمينا بالصلاة وشمالا بالفلاح وهو الصحيح خلافا لمن قال انه الصلاة باليمين والشمال والفلاح كذلك وفي فتح القدير انه الاوجه ولم يبين وجهه وقيد بالالتفات لانه لا يحول قدميه لما رواه الدارقطني عن بلال قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اذنا واقمنا ان لا نزيل اقدامنا عن مواضعها واطلق في الالتفات ولم يقيده بالاذان وقدمنا عن القنية انه يحول في الاقامة ايضا وفي السراج الوهاج لا يحول فيها لانها لاعلام الحاضرين بخلاف الاذان فانه اعلام للغائبين وقيل يحول اذا كان الموضع متسعا قوله ويستدير في صومعته يعني ان لم يتم الاعلام بتحويل وجهه مع ثبات قدميه فانه يستدير في المئذنة ليحصل التمام والصومعة المنارة وهي في الاصل متعبد الراهب ذكره العيني ولم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم مئذنة لكن روى ابو داود من حديث عروة

ليتحق المعلوم المقرون في الوقف للمؤذن لم ار في كلام ائمتنا وصرح النووي في شرح المهذب بانه لم يصح اذانه في من يلي
ويرتب للاذان واختلف هل الاذان افضل ام الامامة قيل بالاول للاية ومن احسن قولا ممن دعا الى الله فسرته عايشة
بالمؤذنين اطول اعناقا يوم القيمة واختلف في معناه على اقوال قيل اطول الناس رجاء يقال طال عنقي الى وعدك اي
رجاي وقيل اكثر الناس اتباعا يوم القيمة لانه يتبعهم كل من يصلي باذانهم يقال جاني عنق من الناس اي جماعة وقيل
اعناقهم تطول حتى لا يلجمهم العرق يوم القيمة وقيل اعناقا بكسر الهمزة اي هم اشد الناس اسراعا في السير وقيل الامامة
افضل لان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده كانوا ائمة ولم يكونوا مؤذنين وهم لا يختارون من الامور الا افضلها
وقيل هما سواء وذكر الفخر الرازي في تفسير سورة المؤمنين ان بعض العلما اختار الامامة فقيل له في ذلك فقال اخاف
ان تركت الفاتحة ان يعاتبني الشافعي وان قراتها مع الامام ان يعاتبني ابو حنيفة فاخترت الامامة طلبا للخلاص من هذا الا[ختلاف]
انتهى وقد كنت اخترتها لهذا المعنى بعينه قبل الاطلاع على هذا النقل والله الموفق واختار المحقق ابن الهمام انها
افضل لما ذكرناه وقول عمر لولا الخليفى لاذنت لا يستلزم تفضيله عليها بل مراده لاذنت مع الامامة لا مع تركها فيفيد
ان الافضل كون الامام هو المؤذن وهذا مذهبنا وعليه كان ابو حنيفة كما علم من اخباره انتهى وفي القنية وينبغي
ان يكون المؤذن مهيبا ويتفقد احوال الناس ويزجر المتخلفين عن الجماعات ولا يؤذن لقوم اخرين اذا صلى في مكانه
ويسن الاذان في موضع عال والاقامة على الارض وفي اذان المغرب اختلاف المشايخ انتهى والظاهر انه يسن المكان العالي
في اذان المغرب ايضا كما سياتي وفي السراج وينبغي للمؤذن ان يؤذن في موضع يكون اسمع للجيران ويرفع صوته ولا يجهد نفسه لانه
يتضرر به لك وفي الخلاصة ولا يؤذن في المسجد وفي الظهيرية وولاية الاذان والاقامة لباني المسجد وان كان فاسقا
والقوم كارهون له وكذا الامامة الا ان ههنا استثنى الفاسق انتهى يعني في الامامة قوله سن للفرايض اي سن
الاذان للصلوات الخمس والجمعة سنة مؤكدة قوية قريبة من الواجب حتى اطلق بعضهم عليه الوجوب ولهذا قال محمد لو
اجتمع اهل قرية على تركه قاتلناهم عليه وعند ابي يوسف يحبسون ويضربون وهو يدل على تاكده لا على وجوبه لان المقاتلة
لما يلزم من الاجتماع على تركه من استخفافهم بالدين بخفض اعلامه لان الاذان من اعلام الدين كذلك واختار في فتح القدير
وجوبه لان عدم الترك مرة دليل الوجوب ولا يظهر كونه على الكفاية والا لم ياثم اهل بلدة بالاجتماع على تركه اذا قام به
غيرهم ولم يضربوا ولم يحبسوا واستشهد على ذلك بما في معراج الدراية عن ابي حنيفة وابي يوسف صلوا في الحضر الظهر والعصر
والظهر بلا اذان ولا اقامة اخطاوا السنة واثموا انتهى والجواب ان المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت
بعدم الانكار على من لم يفعله كانت دليل السنية لا الوجوب كما صرح به في فتح القدير في باب الاعتكاف والظاهر
كونه على الكفاية بمعنى انه اذا فعل في بلد سقطت المقاتلة عن اهلها لا بمعنى انه اذا اذن واحد في بلد سقطت المقاتلة
عن اهلها لا بمعنى انه اذا اذن فيها واحد في بلدة سقط عن ساير الناس من غير اهل تلك البلدة اذا لم يحصل به اظهار اعلام الدين
ولو لم يكن على الكفاية بهذا المعنى لكان سنة في حق كل واحد وليس كذلك اذ الاذان الحي يكفينا كما سياتي والاستشهاد بالاثم
على تركه لا يدل على الوجوب عندنا لانه مشترك بين الواجب والسنة المؤكدة ولهذا كان الصحيح انه ياثم اذا ترك سنن
الصلوات المؤكدة كما سياتي في باب النوافل ان شاء الله تعالى ولعل الاثم مقول بالتشكيك بعضه اقوى من بعض ولهذا
صرح في الرواية بالسنية حيث قال اخطاوا السنة وفي غاية البيان والمحيط والقولان متقاربان لان السنة المؤكدة
في معنى الواجب في حق لحوق الاثم لتاركها انتهى وخرج بالفرايض ما عداها فلا اذان للوتر ولا للعيد ولا للجنايز
والكسوف والاستسقاء والتراويح والسنن الرواتب لانها اتباع للفرايض والوتر وان كان واجبا عنده لكنه يؤدي
في وقت العشاء فاكتفي باذانه لا لان الاذان لهما على الصحيح كما ذكره الشارح قوله بلا ترجيع اي ليس فيه ترجيع
وهو ان يخفض بالشهادتين صوته ثم يرجع فيرفع بهما صوته لان بلالا كان لا يرجع وابو محذورة رجع بامره صلى الله عليه
وسلم للتعليم كما كان عادته في تعليم اصحابه لا لانه سنة ولان المقصود منه الاعلام ولا يحصل بالاخفاء فصار كسائر كلماته
ان الترجيع هنا ليس هو الترجيع في الاذان بل هو التغني وفي غاية البيان مسندا الى ابن سعد في الطبقات كان لرسول الله صلى الله عليه

عروة بن الزبير عن امراة من بني النجار قالت كان بيتي من اطول بيت حول المسجد فكان بلال ياتي بسحر فيجلس عليه ينظر الى الفجر فاذا
رآه اذن وفي القنية يؤذن المؤذن فيعوي الكلاب فله ضربها ان ظن انها تمتنع بضربه والا فلا وفي الخلاصة ومن سمع الاذان
فعليه ان يجيب وان كان جنبا لان اجابة المؤذن ليست باذان وفي فتاوى قاضي خان اجابة المؤذن فضيلة وان تركها
لا ياثم واما قوله عليه السلام من لم يجب الاذان فلا صلاة له فمعناه الاجابة بالقدم لا باللسان فقط وفي المحيط يجب على السامع
للاذان الاجابة ويقول مكان حي على الصلاة لا حول ولا قوة الا بالله ومكان حي على الفلاح ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن لان
اعادة ذلك تشبه الاستهزاء لانه ليس بتسبيح ولا تهليل وكذا اذا قال الصلاة خير من النوم فانه يقول صدقت وبررت
ولا يقرا السامع ولا يرد السلام ولا يشتغل بشيء سوى الاجابة ولو كان السامع يقرا يقطع القراءة ويجيب وقال الحلواني الاجابة
بالقدم لا باللسان حتى لو اجاب باللسان ولم يمش الى المسجد لا يكون مجيبا ولو كان في المسجد حين سمع الاذان ليس عليه الاجابة
وفي الظهيرية ولو كان الرجل في المسجد يقرا القران فيسمع الاذان لا يترك القراءة لانه اجابه بالحضور ولو كان في منزله
يترك القراءة ويجيب ولعله متفرع على قول الحلواني والظاهر ان الاجابة باللسان واجبة لظاهر الامر في قوله صلى
الله عليه وسلم اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول اذ لا يظهر قرينة تصرفه عنه بل ربما يظهر استنكار تركه لانه
يشبه عدم الالتفات اليه والتشاغل عنه وفي شرح النقاية ومن سمع الاقامة لا يجيب ولا باس بان يشتغل بالدعاء عندها
وفي فتح القدير ان اجابة الاقامة مستحبة وفي غيره انه يقول اذا سمع قد قامت الصلاة اقامها الله وادامها وفي النقاب
اذا كان في المسجد اكثر من مؤذن اذنوا واحدا بعد واحد فالحرمة للاول وسيل ظهير الدين عمن سمع في وقت من جهات
ماذا عليه قال اجابة اذان مسجده بالفعل وفي فتح القدير وهذا ليس مما نحن فيه اذ مقصود السائل اي مؤذن
يجيب باللسان استحبابا او وجوبا والذي ينبغي اجابة الاول سواء كان مؤذن مسجده او غيره لانه حيث سمع الاذان ندبت له
الاجابة او وجبت على القولين وفي القنية سمع الاذان وهو يمشي فالاولى ان يقف ساعة ويجيب وعن عايشة اذا سمع الاذان
فما عمل بعده فهو حرام وكانت تضع مغزلها وابراهيم الصايغ يلقي المطرقة من ورائه وورد طلب شاهد الاشتغال له
بالتسبيح حالة الاذان وعن السابي كان الامرا يوقفون افراسهم له ويقولون كفوا انتهى واما الحوقلة عند الحيعلة فهو وان خالف
ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام فقولوا مثل ما يقول لكنه ورد فيه حديث مفسر كذلك رواه مسلم واختار المحقق في فتح
القدير بين الحوقلة والحيعلة عملا بالاحاديث لانه ورد في بعض الصور طلبه صريحا في مسند ابي يعلى اذا قال حي على الصلاة
قال حي على الصلاة الى اخره وقولهم انه يشبه الاستهزاء لا يتم اذ لا مانع من صحة اعتبار المجيب بها داعيا لنفسه محركا منها
السواكن مخاطبا لها وقد اطال رحمه الله الكلام فيه وبهذا ظهر ان ما في غاية البيان من ان سامع الحيعلة لا يقول مثل
ما يقول المؤذن لانه يشبه الاستهزاء وما يفعله بعض الجهال فذاك ليس بشيء انتهى ليس بشيء لانه كيف ينسب فاعله الى
الجهل مع وروده في بعض الاحاديث والاصول تشهد له لان عندنا المخصص الاول ما لم يكن متصلا لا يخصص بل يعارض
او يقدم العام وقد ـــــ بعض مشايخنا كما في الظهيرية وفي فتح القدير وقد راينا من مشايخ السلوك من كان يجمع
بينهما فيدعو لنفسه ثم يتبرا من الحول والقوة ليعمل بالحديثين وفي حديث عمر وابي امامة التنصيص على ان لا يسبق المؤذن
بل يعقبه كل جملة منه بجملة منه انتهى ولم ار حكم ما اذا فرغ المؤذن ولم يتابعه السامع هل يجيب وفي المجتبى في ثمانية مواضع
اذا سمع الاذان لا يجيب في الصلاة واستماع خطبة الجمعة وثلاث خطب الموسم والجنازة وفي تعلم العلم وتعليمه والجماع
والمستراح وقضاء الحاجة والتغوط قال ابو حنيفة لا يثني بلسانه وكذا الحايض والنفساء لا يجوز اذانهما وكذا ثناؤهما انتهى
والمراد بالثناء الاجابة وكذا لا تجب الاجابة عند الاكل كما صرح به وفي صحيح البخاري عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى
الله عليه وسلم من قال حين يسمع النداء اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القايمة ات محمدا الوسيلة والفضيلة
وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته حلت له شفاعتي يوم القيامة وفي المجتبى من كتاب الشهادات من سمع الاذان
وانتظر الاقامة في بيته لا تقبل شهادته قوله ويجعل اصبعيه في اذنيه لقوله صلى الله عليه وسلم اجعل اصبعيك
في اذنيك فانه ارفع لصوتك والامر للندب بقرينة التعليل فلهذا لو لم يفعل كان حسنا وكذا لو جعل يديه في اذنيه فان

قيل ترك السنة كيف يكون حسنا قلنا لان الاذان بعده احسن فاذا تركه بقي الاذان حسنا كذا في الكافي فالحسن راجع الى الاذان
وانما كان ذلك ابلغ في الاعلام لان الصوت يبدا من مخارج النفس فاذا سد اذنيه اجتمع النفس في الفم فخرج الصوت عاليا من غير
مزورة وفيه فايدة اخرى وهي ربما لم يسمع انسان صوته لصمم او بعد او غيرهما فيستدل باصبعيه على اذانه ولا يستحب وضع
الاصبع في الاذن في الاقامة لانه يستحب فيها الحدر والاقامة اخفض من الاذان **قوله** ويثوب اي المؤذن والتثويب العود الى الاعلام
بعد الاعلام ومنه الثيب لان مصيبها عايد اليها والثواب لانه منفعة عمله تعود اليه والمثابة لان الناس يعودون
اليه ووقته بعد الاذان على الصحيح كما ذكره قاضي خان وفسره في رواية الحسن بان يمكث بعد الاذان قدر عشرين اية ثم يثوب
ثم يمكث كذلك ثم يقيم وهو نوعان قديم وحادث فالاول الصلاة خير من النوم وكان بعد الاذان والاقامة حي على الصلاة
مرتين حي على الفلاح مرتين اطلق التثويب فافاد انه ليس له لفظ يخصه بل تثويب كل بلد على ما تعارفوه اما بالتنحنح
او بقوله الصلاة الصلاة او قامت قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل بما تعارفوه فعلى هذا اذا احدث الناس
اعلاما مخالفا لما ذكر جاز كذا في المجتبى وافاد انه لا يخص صلاة بل هو في ساير الصلوات وهو اختيار المتاخرين لزيادة غفلة
الناس وقلما يقومون عند سماع الاذان وعند المتقدمين هو مكروه في غير الفجر وهو قول الجمهور كما حكاه النووي في
شرح المهذب لما روي ان عليا راى مؤذنا يثوب في العشا فقال اخرجوا هذا المبتدع من المسجد وعن ابن عمر مثله ولحديث
الصحيحين من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد وافاد انه لا يخص شخصا دون اخر فالامير وغيره سوا وهو قول محمد لان
لان الناس سواسية في امر الجماعة وخص ابو يوسف الامير وكل من كان مشتغلا بمصالح المسلمين كالمفتي والقاضي والمدرس
بنوع اعلام بان يقول السلام عليك ايها الامير حي على الصلاة حي على الفلاح الصلاة يرحمك الله واختاره قاضي خان
وغيره لكن ذكروا في المسالة ان ابا حنيفة مع محمد وعاب عليه محمد فقال اف لابي يوسف حيث خص الامرا بالذكر والتثويب
وما الا اليهم ولكن ابو يوسف رحمه الله انما خص امرا زمانه لانهم كانوا مشغولين باموال الرعية اما امرا ذا الزمان فمشغولون بالظلم والفسق فلا
يجوز للمؤذن المرور على بابه ولا التثويب لهم الا على وجه الامر بالمعروف والنصيحة كما في السراج الوهاج وغيره وقيد بكون
المثوب هو المؤذن لما في القنية معزيا للملتقط لا ينبغي لاحد ان يقول لمن فوقه في العلم والجاه حان وقت الصلاة سوى
المؤذن لانه استفضال لنفسه **فرع** في شرح المهذب للشافعية يكره ان يقال في الاذان حي على خير العمل لانه لم يثبت
عن النبي صلى الله عليه وسلم والزيادة في الاذان مكروهة انتهى وقد سمعناه الان عن الزيدية ببعض البلاد **قوله**
ويجلس بينهما الا في المغرب اي ويجلس المؤذن بين الاذان والاقامة على وجه السنية الا في المغرب فلا يسن الجلوس بل السكوت
مقدار ثلاث ايات قصار او اية طويلة او مقدار ثلاث خطوات وهذا عند ابي حنيفة وقالا يفصل بينهما في المغرب بجلسة
خفيفة قدر جلوس الخطيب بين الخطبتين وهي مقدار ان تتمكن مقعدته من الارض بحيث يستقر كل عضو منه في موضعه
والاصل ان الوصل بينهما في ساير الصلوات مكروه اجماعا لحديث بلال اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الاكل
من اكله غير ان الفصل في ساير الصلوات بالسنة او ما يشبهها لحدوث كراهة التطوع قبله فلا يفصل به ثم قالا الجلسة
تحقق الفصل كما بين الخطبتين ولا يقع الفصل بالسكتة لانها توجد بين كلمات الاذان ولم تعد فاصلة وقال ابو حنيفة
ان الفصل بالسكتة اقرب الى التعجيل المستحب والمكان هنا مختلف لان السنة ان يكون الاذان في المنارة والاقامة
في المسجد وكذا النغمة والهيئة بخلاف خطبتي الجمعة لاتحاد المكان والهيئة فلا يقع الفصل الا بالجلسة وفي الخلاصة
ولو فصل المؤذن كما قال لا يكره عنده ولو فصل كما قال لا يكره عندهما يعني ان الاختلاف في الافضلية فرعا تقرر علم
انه يستحب التحويل للاقامة الى غير موضع الاذان وهو متفق عليه وعلم ان تاخير المغرب قدر اداء ركعتين مكروه
وقد قدمنا عن القنية ان التاخير القليل لا يكره فيجب حمله على ما هو اقل من قدرهما اذا توسط فيهما ليتفق
كلام الاصحاب كذا في فتح القدير ولم يذكر المصنف رحمه الله مقدار الجلوس بينهما لانه لم يثبت في ظاهر الرواية وروى
الحسن عن ابي حنيفة في الفجر قدر ما يقرا عشرين اية ثم يثوب وان صلى ركعتي الفجر بين الاذان والتثويب فحسن وفي الظهر
يصلي بينهما اربع ركعات يقرا في كل ركعة نحو عشر ايات والعشا كالظهر وان لم يصل فليجلس قدر ذلك ولم يذكروا

يذكروا هنا انه يجلس بينهما بقدر اجتماع الجماعة مع انهم قالوا ينبغي للمؤذن مراعاة الجماعة فان راهم اجتمعوا اقام والا
انتظرهم ولعله والله اعلم انما يذكر في ظاهر الرواية مقدارا لهما لانه غير منضبط **قوله** ويؤذن للفايتة
ويقيم لان الاذان سنة للصلاة لا للوقت فاذا فاتته صلاة تقضيها باذان واقامة لحديث ابي داود وغيره انه صلى
الله عليه وسلم امر بلالا بالاذان والاقامة حين ناموا عن الصبح وصلوها بعد ارتفاع الشمس وهو الصحيح في مذهب
الشافعي كما ذكره النووي في شرح المهذب ولان القضا يحكي الادا ولهذا يجهر الامام بالقراءة ان كانت صلاة يجهر فيها
والا خافت بها وذكر الشارح ان الضابط عندنا ان كل فرض ادا كان او قضا يؤذن له ويقام سوا ادى منفردا او بجماعة
الا الظهر يوم الجمعة في المصر فان اداءه باذان واقامة مكروه ويروى ذلك عن علي انتهى ويستثنى ايضا كما في الفتح ما تؤديه
النسا وتقضيه بجماعتهن لان عايشة امتهن بغير اذان ولا اقامة حين كانت جماعتهن مشروعة وهذا يقتضي ان المنفردة
ايضا كذلك لان تركهما لما كان هو السنة حال شرعية الجماعة كان حال الانفراد اولى اطلقه فشمل ما اذا قضاها في بيته
او في المسجد وفي المجتبى معزيا الى الحلواني انه سنة القضا في البيوت دون المساجد فان فيه تشويشا وتغليطا انتهى
وان كانوا قد صرحوا بالفايتة لا تقضى في المسجد لما فيه من اظهار التكاسل في اخراج الصلاة عن وقتها فالواجب الاخفا
فالاذان للفايتة في المسجد اولى بالمنع وحكم الاذان للوقتية قد علم من قوله اول الباب سن للفرايض وسياتي اخر الباب انه
لا يكره تركهما لمن يصلي في بيته فتعين ان تكون السنة في الادا انما هو اذا صلى في المسجد بجماعة او منفردا والا وعليه يحمل كلام
الشارح المتقدم وعلى هذا فقوله ويؤذن للفايتة احترازا عن الوقتية فاذا صلاها في بيته بغير اذان ولا اقامة لم يكره
كما قدمناه وصرح به السراج الوهاج فتحرر من هذا ان القضا مخالف للادا في الاذان لانه يكره تركهما في القضا ولا يكره في الادا
وكلاهما في بيته لانه في المسجد وسياتي فيه زيادة ايضاح اخر الباب وهل يرفع صوته باذان الفايتة فينبغي انه ان كان القضا
بالجماعة يرفع وان كان منفردا فان كان في الصحرا يرفع للترغيب الوارد في الحديث في رفع صوت المؤذن لا يسمع مدى صوت المؤذن
انس ولا جن ولا مدر الا شهد له يوم القيمة وان كان في البيت لا يرفع ولم ار في كلام ايمتنا **قوله** وكذا الاولى الفوايت وخير
فيه للباقي اي في الاذان ان شا ترك وان شا اذن لما روى ابو يوسف بسنده انه صلى الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار يوم
الاحزاب عن اربع صلوات عن الظهر والعصر والمغرب والعشا قضاهن على الولا وامر بلالا ان يؤذن ويقيم لكل واحدة
منهن ولان القضا على حسب الادا وله الترك لما عدا الاولى لان الاذان للاستحضار وهم حضور وعن محمد في غير رواية
الاصول ان الباقي بالاقامة لا غير قال الرازي انه قول الكل والمذكور في الظاهر محمول على صلاة واحدة وكيف
يصح مع هذا الحمل ان يقال يؤذن لاولى الفوايت ويخير فيه للباقي وقيد بالفايتة احترازا عن الفاسدة اذا اعيدت في
الوقت فانه لا يعاد الاذان والاقامة وان قضوها بعد الوقت قضوها في غير ذلك المسجد في الوقت قضوها بجماعة ولا
يعيدون الاذان والاقامة وان قضوها بعد الوقت قضوها في غير ذلك المسجد باذان واقامة وفي المستصفى
التخيير في الاذان للباقي انما هو اذا قضاها في مسجد يؤاخذ اما اذا قضاها في مجالس فانه يشترط كلاهما انتهى **قوله**
ولا يؤذن قبل وقت ويعاد فيه اي في الوقت اذا اذن قبله لانه يراد للاعلام بالوقت فلا يجوز بلا خلاف في غير الفجر
وعبر بالكراهة في فتح القدير والظاهر انها تحريمية واما فيه فجوزه ابو يوسف ومالك والشافعي لحديث الصحيحين
ان بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مكتوم ووقته عند ابي يوسف بعد ذهاب نصف الليل وهو
الصحيح في مذهب الشافعي كما ذكره النووي في شرح المهذب والسنة عنده ان يؤذن للصبح مرتين احدهما قبل
الفجر والاخرى عقب طلوعه ولم ار لابي يوسف وعند ابي حنيفة ومحمد لا يؤذن في الفجر قبل لما رواه البيهقي
البيهقي انه عليه السلام قال يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر قال في الامام رجال اسناده ثقات ولرواية مسلم
كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي ركعتي الفجر اذا سمع الاذان ويخففهما وحملوا ما رووه على ان معناه لا تعتمدوا
على اذانه فانه يخطي فيؤذن بليل تحريضا له على الاحتراس عن مثله واما ان المراد بالاذان التسحير بناء على ان هذا انما
كان في رمضان كما قاله في الامام ولهذا قال فكلوا واشربوا والتذكير المسمى في هذا الزمان بالتسبيح ليوقظ النايم ويرجع

القايم كما قيل ان الصحابة كانوا حزبين حزبا يجتهدون في النصف الاول وحزبا يجتهدون في الاخير وكان الفاصل عندهم
اذان بلال فانه يؤذن ليوقظ نايمكم ويرقد قايمكم فلو وقع بعض كلمات الاذان قبل الوقت وبعضها في الوقت فينبغي ان
لا يصح وعليها سنينا فالاذان كله وفهم من كلامه ان الاقامة قبل الوقت لا تصح بالاداء ولو كما صرح به ابن الملك في شرح
المجمع وانه متفق عليه ولكن بقي الكلام فيما اذا اقام في الوقت ولم يصل على فوره هل تبطل اقامته لم ار في كلام ائمتنا
وينبغي انه ان طال الفصل تبطل والا فلا ثم رايت بعد ذلك في القنية حضر الامام بعدما اقام المؤذن بساعة او صلى
سنة الفجر بعدها لا يجب عليه اعادتها انتهى وفي المجتبى معزيا الى المجرد قال ابو حنيفة يؤذن للفجر بعد طلوع
وفي الظهر في الشتاء حين تزول الشمس وفي الصيف يبرد وفي العصر يؤخر ما لم يخف تغير الشمس والعشاء يؤخر قليلا بعد
ذهاب البياض انتهى قوله وكره اذان الجنب واقامته واقامة المحدث واذان المراة والفاسق والقاعد والسكران اما
اذان الجنب فمكروه رواية واحدة لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب اليه واقامته اولى بالكراهة قيد بالجنب لان اذان
المحدث لا يكره في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان للاذان شبها بالصلاة حتى يشترط له دخول الوقت وترتيب كلماته
كما ترتب اركان الصلاة وليس هو بصلاة حقيقة فاشترط له الطهارة عن اغلظ الحدثين دون اخفهما عملا بالشبهين وقيل
يكره لحديث الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤذن الا متوضي واما اقامة المحدث
فلانها لم تشرع الا متصلة بصلاة من يقيم ويروى عدم كراهيتها كالاذان والمذهب الاول واما اذان المراة فلانها منهية
عن رفع صوتها لانه يؤدي الى الفتنة وينبغي ان يكون الخنثى كالمراة واما الفاسق فلان قوله لا يوثق به ولا يقبل الا في الامور
الدينية ولا يلزم احدا فلم يوجد الاعلام واما القاعد فلترك سنة الاذان من القيام اطلقه وهو مقيد بما اذا لم يؤذن لنفسه
فان اذن لنفسه قاعدا فانه لا يكره لعدم الحاجة الى الاعلام وفهم منه كراهته مضطجعا بالاولى واما السكران فلعدم الوثوق
بقوله وهو داخل في الفاسق لكن قد يكون سكره من مباح فلا يكون فاسقا فلذا افرده بالذكر واشار به الى كراهة اذان المجنون
والصبي الذي لا يعقل بالاولى لما ذكرنا ولم يتعرض المصنف للاعادة اذان من كره اذانه وفيه تفصيل قالوا يعاد اذان الجنب
لا اقامته على الاشبه كذا في الهداية وهو الاصح كما في المجتبى لان تكراره مشروع كما في اذان الجمعة لانه لاعلام الغايبين فتكريره
مفيد لاحتمال عدم سماع البعض بخلاف تكرار الاقامة اذ هو غير مشروع ويفهم منه عدم اعادة المحدث بالاولى وظاهر كلام
الشارح ان الاعادة لاذان الجنب مستحبة لا واجبة لانه قال وان لم يعد اجزاه الاذان والصلاة وصرح في الظهيرية
باستحباب اعادته وصرح قاضي خان بانه يجب الطهارة فيه عن اغلظ الحدثين دون اخفهما فظاهره كغيره ان كراهة اذان
الجنب تحريمية لترك الواجب وان كانت اعادته مستحبة ويعاد اذان المراة والسكران والمجنون والمعتوه والصبي الذي
لا يعقل لعدم الاعتماد على اذان هولاء فلا يلتفت اليهم فربما ينتظر الناس الاذان المعتبر والحال انه معتبر فيؤدي الى
تفويت الصلاة او الشك في صحة المؤدى او ايقاعها في وقت مكروه وهذا لا ينتهض في الجنب وغاية ما يمكن ان ينهض في فسقه
وصرح بكراهة اذان الفاسق ولا يعاد فالاعادة فيه ليقع على وجه السنة وفي الخلاصة خمس خصال اذا وجدت في الاذان
وجب الاستقبال اذا غشي على المؤذن في اذانه او مات او سبقه حدث فذهب وتوضا او حصر فيه ولا ملقن او
خرس يجب الاستقبال وفي فتاوى قاضي خان معناه فان حمل الوجوب على ظاهره احتيج الى الفرق بين نفس الاذان
فانه سنة واستقباله بعد الشروع فيه وتحقق العجز عن اتمامه وقد يقال فيه اذا شرع فيه ثم قطع تبادر الى ظن
السامعين ان قطعه للخطا فينتظرون الاذان الحق وقد تفوت بذلك الصلاة فوجب ازالة ما يفضي الى ذلك بخلاف
ما اذا لم يكن اذان اصلا حيث لا ينتظرون بل يراقب كل منهم وقت الصلاة بنفسه او ينصبون لهم مراقبا الا ان هذا
يقتضي وجوب الاعادة في من ذكرنا لهم الا الجنب كذا في فتح القدير والظاهر ان الوجوب ليس على حقيقته بل بمعنى
الثبوت لما في المجتبى واذا غشي عليه في اذانه او احدث فتوضا او مات او ارتد فالاحسن استقبال الاذان وكذا صرح
بالاستحباب في الظهيرية وفي السراج الوهاج وفي القنية وقف في الاذان لتنحنح او سعال لا يعيد وان كانت
الوقفة كثيرة يعيد انتهى وذكر الشارح ان اعادة اذان المراة والسكران مستحبة فصار الحاصل على هذا ان العدالة

العدالة والذكورة والطهارة صفات كمال للمؤذن لا شرايط صحة فاذان الفاسق والمراة والجنب صحيح حتى لا يستحق المؤذن معلوم
وظيفة الاذان المقررة في الوقف ويصح تقرير الفاسق فيها وفي صحة تقرير المراة في الوظيفة تردد لكن ذكر في السراج الوهاج
اذا لم يعيدوا اذان المراة فكانهم صلوا بغير اذان فلهذا كان عليهم الاعادة وهو يقتضي عدم صحته وينبغي ان لا يصح اذان الفاسق
بالنسبة الى قبول خبره والاعتماد عليه لما قدمناه من انه لا يقبل قوله في الامور الدينية كما صرح به الشارح واما العقل فينبغي
ان يكون شرط صحته فلا يصح اذان الصبي الذي لا يعقل والمجنون والمعتوه اصلا واما الصبي الذي يعقل فاذانه صحيح من غير
كراهة في ظاهر الرواية الا ان اذان البالغ افضل كذا في السراج الوهاج وفي المجمع ويكره اذان الصبي ويجزي واطلقه فعلى هذا
يصح تقريره في وظيفة الاذان واما الاسلام فينبغي ان يكون شرط صحة فلا يصح اذان كافر على اي ملة كان لكن هل يكون بالاذان
مسلما قال البزازي في فتاواه من باب السير وان شهدوا على الذمي انه كان يؤذن ويقيم كان مسلما سواء كان الاذان في
السفر او الحضر وان قالوا سمعناه يؤذن في المسجد فلا شي حتى يقولوا هو مؤذن فان قالوا ذلك فهو مسلم لانهم اذا
قالوا هو مؤذن كان ذلك عادة له فيكون مسلما انتهى فالحاصل انه لا يكون بالاذان مسلما الا اذا صار عادة له مع اتيانه بالشهادتين
وينبغي ان يكون ذلك في غير العيسوية وهم طايفة من اليهود ينسبون الى ابي عيسى اليهودي الاصبهاني يعتقدون اختصاص رسالة
نبينا صلى الله عليه وسلم الى العرب فهذا لا يصير بالاذان مسلما واما غيرهم فينبغي ان يكون مسلما بنفس الاذان والله الموفق
للصواب وفي السراج الوهاج اذا ارتد المؤذن بعد الاذان لا يعاد اذانه ولو اعيد فهو افضل قوله لا اذان العبد وولد
الزنا والاعمى والاعرابي اي لا يكره اذان هولاء لان قولهم مقبول في الامور الدينية فيكون ملزما فيحصل به الاعلام بخلاف
الفاسق وفي الخلاصة وغيرهم اولى منهم واما ابن ام مكتوم الاعمى فان بلالا كان يؤذن قبله وفي النهاية ومتى كان مع الاعمى
من يحفظ عليه اوقات الصلاة يكون حينئذ تاذينه وتاذين البصير سواء وانما كرهنا امامتهم لان الناس ينفرون من الصلاة
خلفهم ولان العبد مشغول بخدمة مولاه فلا يتفرغ للعلم كالاعرابي وليس موجودا في الاذان لعدم احتياجه الى العلم
وينبغي ان يكون العبد اذا اذن لنفسه لا يحتاج الى اذن سيده وان اراد ان يكون مؤذنا للجماعة لم يجز الا باذن سيده لان فيه
اضرارا بخدمته لانه يحتاج الى مراعاة الاوقات ولم ار في كلامهم قوله وكره تركهما للمسافر اي ترك الاذان والاقامة لما
رواه البخاري ومسلم عن مالك بن الحويرث اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وصاحب لي فلما اردنا الانتقال من عنده
قال لنا اذا حضرت الصلاة فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما واذا كان الخطاب لهما ولا حاجة لهما مترافقين الى استحضار
احد علم المنفرد ايضا يسن له ذلك وقد ورد في خصوص المنفرد احاديث في ابي داود والنسائي تعجب ربك من راعي غنم
في راس شظية يؤذن بالصلوة ويصلي فيقول الله عز وجل انظروا الى عبدي هذا يؤذن للصلوة ويقيم الصلوة يخاف
مني قد غفرت لعبدي وادخلته الجنة وعن سلمان الفارسي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل بارض
قي فحانت الصلاة فليتوضا فان لم يجد ماء فليتيمم فان اقام صلى معه ملكان وان اذن واقام خلفه من جنود الله ما لا يرى طرفاه
رواه عبد الرزاق وبهذا ونحوه عرف ان المقصود من الاذان لم ينحصر في الاعلام بل كل منه ومن الاعلان بهذا الذكر نشرا لذكر
الله ودينه في ارضه وتذكيرا لعباده من الجن والانس الذين لا يرى شخصهم في الفلوات من العباد وقيد بتركهما لانه لو ترك
الاذان واتى بالاقامة لا يكره لاثر علي رضي الله عنه ولو عكس يكره كما في شرح النقاية قوله لا للمصلي في بيته في المصر اي لا يكره
تركهما له والفرق بينهما ان المقيم اذا صلى بدونهما حقيقة فقد صلى بهما حكما لان المؤذن نايب عن اهل المحلة فيهما فيكون
فعله كفعلهم واما المسافر فقد صلى بدونهما حقيقة وحكما لان المكان الذي هو فيه لم يؤذن فيه اصلا لتلك الصلاة
كذا في الكافي ومفهومه انه لو لم يؤذنوا في الحي فانه يكره تركهما للمصلي في بيته وقد صرح به في المجتبى انه لو اذن بعض المسافرين
سقط عن الباقين كما لا يخفى واطلق في المصلي في بيته فافاد انه لا فرق بين الواحد والجماعة وعن ابي حنيفة في قوم صلوا في
المصر في منزل واكتفوا باذان الناس اجزاهم وقد اساؤوا ففرق بين الواحد والجماعة في هذه الرواية والتقييد
بالبيت ليس احترازيا بل المصلي في المسجد اذا صلى بعد صلوة الجماعة لا يكره له تركهما بل [illegible] ان يؤذن وفي السراج
الوهاج وان دخل مسجدا قد صلى فيه فانه لا يؤذن ولا يقيم وان اذن في مسجد جماعة وصلوا يكره لغيرهم ان يؤذنوا ويعيدوا

الجماعة ولكن يصلوا وحدانا وان كان المسجد على الطريق فلا باس ان يؤذن نوافيه ويقيموا انتهى وفي الخلاصة جماعة من اهل المسجد
اذنوا في المسجد على وجه المخافتة بحيث لم يسمع غيرهم ثم حضر من اهل المسجد قوم وعلموا فلهم ان يصلوا بالجماعة على وجهها ولا عبرة للجماعة
الاولى والتقييد بالمصر ليس احترازيا ايضا بل القرية كالمصر ان كان في القرية مسجد فيها اذان واقامة وان لم يكن فيها مسجد
فحكمه حكم المسافر كذا في شرح النقاية للشمني فالحاصل ان الاذان والاقامة كل منهما سنة في حق اهل المساجد يكره ترك واحد منهما اذانا
او اقامة واما غيرهم فلا يكونان سنة مؤكدة قوله وندبا لهما اي الاذان والاقامة للمسافر والمصلي في بيته في المصر الا ان لا يكون
الاداء على هيئة الجماعة وفي السراج ولو اذن المسافر راكبا فلا باس به من غير كراهة وينزل للاقامة وفي الظهيرية بيت ليس
له مسجد يكره ان يصلي فيه ويترك الاقامة قوله لا للنساء اي لا يندب للنساء اذان ولا اقامة لانهما من سنن الجماعة المستحبة فقد
لان المراة المنفردة تقيم ولا تؤذن كما قدمناه وظاهر ما في السراج انها لا تقيم ايضا واشار الى ان العبيد لا اذان ولا اقامة
عليهم لانهما من سنن الجماعة وجماعتهم غير مشروعة ولهذا لم يشرع التكبير عقيبها ايام التشريق ذكره الشارح باب وهي جمع
شرط على وزن فعل واصله مصدر واما الشرائط فواحدها شريطة كذا في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم في اللغة وهو في
اللغة العلامة كذا في كتب الفقه واما في الصحاح الشرط معروف والشرط بالتحريك العلامة وقوله تعالى فقد جاء اشراطها
اي علاماتها وفي الشريعة ما يتوقف عليه الشيء في الواقع والثاني شرعي اي يجعل الشرع فيتوقف شرعا كالشهود للنكاح والطهارة
للصلوة وغير شرعي ان يجعل المكلف بتعليق تصرفه عليه مع اجازة الشرع كان دخلت فكذا وذكر الشمني ان المراد بالشروط
هنا ما لا يكون بحصولها شارعا في الصلاة احترازا عن التحريمة فانها شرط عندنا ولا تذكر في هذا الباب انتهى واطلق الشروط ولم
يقيدها بالتقدم كما في مختصر القدوري لانه لا حاجة اليه لانها صفة كاشفة لا مخصصة اذ الشرط لا يكون الا متقدما وما
ذكره الشارحون بخلاف ذلك فقد رده في فتح القدير قوله هي طهارة بدنه من حدث وخبث وثوبه ومكانه اما طهارة بدنه
من الحدث فبآية الوضوء والغسل ومن الخبث فبقوله صلى الله عليه وسلم تنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه والحدث
فاطمة بنت ابي حبيش اغسلي عنك الدم وصلي والحدث مانعية شرعية قائمة بالاعضاء الى غاية استعمال المزيل والخبث عين
مستقذرة شرعا وقدم الحدث لقوته لان قليله مانع بخلاف قليل الخبث وفي غاية البيان وفيه نظر لان القطرة من الخمر
او الدم او البول اذا وقعت في البير تنجس والجنب والمحدث اذا ادخل يده في الاناء لا تنجس والاولى ان يقال ليس فيه تقديم
لان الواو لمطلق الجمع انتهى وقد تقدم في الانجاس شيء منه واما طهارة ثوبه فلقوله تعالى وثيابك فطهر فان الاظهر
ان المراد ثيابك الملبوسة وان معناه طهرها من النجاسة وقد قيل في الاية غير هذا لكن الارجح ما ذكرناه وهو قول الفقهاء
وهو الصحيح كما ذكره النووي في شرح المهذب ولعموم الحديثين السابقين واذا وجب التطهير بما ذكرنا في الثوب وجب في
المكان والبدن بالاولى لانهما الزم للمصلي منه لتصور انفصاله بخلافهما اراد بالخبث القدر المانع الذي قدمه في باب
الانجاس فلا يرد عليه الاطلاق واشار باشتراط طهارة الثوب الى انه لو حمل نجاسة مانعة فان صلاته باطلة فلذا
لو كانت النجاسة في طرف عمامته او منديله المقصود ثوب هو لابسه فالقى ذلك الطرف على الارض وصلى فانه ان تحرك
بحركته لا يجوز والا يجوز لانه بتلك الحركة ينسب لحمل النجاسة وفي الظهيرية الصبي اذا كان ثوبه نجسا او هو نجس فجلس على
حجر المصلي وهو يستمسك او الحمام النجس اذا وقع على راس المصلي وهو يصلي كذلك جازت الصلاة وكذلك الجنب والمحدث
اذا حمله المصلي لان الذي على المصلي مستعمل له فلم يصر المصلي حاملا للنجاسة انتهى ودل كلامه انه لو صلى وراسه يصلي
الى سقف نجس وخيمة متنجسة او خيمة كذلك فانها لا تصح لكونها حاملا للنجاسة ولهذا قال في القنية اذا صلى
في الخيمة ورفع سقفها لقيامه جاز اذا كانت طاهرة والا فلا انتهى وفي المحيط لو صلى وفي يده حبل مشدود على عنق
الكلب يجوز صلاته لان الحبل لما سقط على الارض فقد انقطع حكم الاتصال به فصار كالعمامة الطويلة انتهى وكذا لو
كان الحبل مشدودا في وسطه وكذا لو كان مربوطا في سفينة فيها نجاسة ومذهب الشافعي ان الصلاة لا تصح في هذه المسائل
لانه حامل للنجاسة كما نقله النووي ولو صلى ومعه جرو كلب وكل ما لا يجوز ان يتوضأ بسؤره قيل لم يجز والاصح انه ان كان
فمه مفتوحا لم يجز لان لعابه يسيل في كمه فيصير مبتلا بلعابه فيتنجس كمه فيمنع الجواز ان كان اكثر من قدر الدرهم

الدرهم وان كان فمه مشدودا بحيث لا يصل لعابه الى ثوبه جاز لان ظاهر كل حيوان طاهر ولا
يتنجس الا بالموت ونجاسته باطنة في معدته فلا يظهر حكمها كنجاسة باطن المصلي ولو صلى وفي كمه قارورة مضمومة فيها بول
لم تجز صلاته لانه في غير معدنه ومكانه ولو صلى وفي كمه بيضة مذرة قد صار محها دما جازت لانه في معدنه والشيء
ما دام في معدنه لا يعطى له حكم النجاسة الكل في المحيط واراد بالمكان موضع القدم والسجود فقط اما طهارة موضع القدم
فباتفاق الروايات بشرط ان يضعهما على النجاسة اما ان رفع القدم التي هو موضعها نجس وصلى جاز فاما طهارة موضع
السجود ففي اصح الروايتين عن ابي حنيفة وهو قولهما واما ان كانت في موضع يديه وركبتيه واحدى ابطيه وصدره
جازت صلوته لان الوضع على النجاسة كلا وضع والسجود على اليدين والركبتين غير واجب فكانه لم يسجد عليها وهذا
ظاهر الرواية واختار ابو الليث ان صلاته تفسد وصححه في العيون ولو صلى على مكان طاهر الا انه اذا سجد يقع ثيابه
على ارض نجسة جازت صلوته بالطريق الاولى لان قيامه على مكان طاهر ولو صلى على بساط وعلى طرف منه نجاسة
فالاصح انه يجوز كبيرا كان او صغيرا لانه بمنزلة الارض فلا يصير مستعملا للنجاسة وهو بالطريق الاولى لان النجاسة
اذا كانت لا تمنع في موضع الركبتين واليدين فههنا اولى وفي الخلاصة ولو بسط بساطا رقيقا على الموضع النجس وصلى
عليه ان كان البساط بحال يصلح ساترا للعورة تجوز الصلاة وان كانت رطبة فالقى عليها ثوبا وصلى ان كان ثوبا يمكن
ان يجعل من عرضه ثوبان يجوز عند محمد وان كان لا يمكن لا يجوز وكذا لو القى عليها لبدا فصلى عليه يجوز وقال
الحلواني لا يجوز حتى يلقى على هذا الطرف الطرف الاخر فيصير بمنزلة ثوبين وان كانت النجاسة يابسة جازت يعني اذا كان
يصلح ساترا انتهى ولو صلى على ما له بطانة متنجسة وهو قائم على ما يلي موضع النجاسة من الظهارة عن محمد يجوز وعن ابي
يوسف لا يجوز وقيل جواب محمد في غير المضرب فيكون حكمه حكم ثوبين وجواب ابي يوسف في المضرب فحكمه حكم ثوب واحد
فلا خلاف بينهما قال في التجنيس والاصح ان المضرب على الخلاف ذكره الحلواني ولو قام على النجاسة وفي رجليه
نعلان او جوربان لم تجز صلاته لانه قام على مكان نجس ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت الصلاة بمنزلة ما لو بسط
الثوب الطاهر على الارض النجسة وصلى عليه جاز وفي المبسوط من كتاب التحري يجوز لبس الثوب النجس لغير الصلاة ولا
يلزمه الاجتناب وذكر في البقية تحيص القنية خلافا فيه قوله وستر عورته للاجماع على انه فرض في الصلاة كما نقله
غير واحد من ائمة النقل الى ان حدث بعض المالكية فخالف فيه كالقاضي اسماعيل وهو لا يعتبر به بعد تقرر الاجماع
وبعضده قوله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد اي محلها والمراد ما يواري عورته عند كل صلوة اطلاق
لاسم الحال على المحل في الاول وعكسه في الثاني وقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة حائض الا بخمار اي البالغة
سميت حائضا لانها بلغت سن الحيض والتقييد بالحائض يخرج التي دون البلوغ لما قال في المحيط مراهقة صلت بغير
وضوء وعريانة تؤمر بالاعادة وان صلت بغير قناع فلا اينما ولعين الحائض ولان ستر عورة الراس لما سقط بعذر الرق
فبعذر الصبي اولى لانه يسقط بعذر الصبا انتهى قال اهل اللغة سميت العورة عورة لقبح ظهورها ولغض الابصار
عنها ماخوذة من العور وهو النقص والعيب والقبح ومنه عور العين والكلمة العوراء القبيحة اطلق فيما تستر به فشمل ما
يباح لبسه وما لا يباح فلو سترها بثوب حرير وصلى صحت واثم كالصلاة في الارض المغصوبة ولو لم يجد غيره يصلي فيه
لا عريانا وحد الستر ان لا يرى ما تحته حتى لو سترها بثوب رقيق يصف ما تحته لا يجوز وشمل ما اذا كان بحضرته احدا
ولم يكن حتى لو صلى في بيت مظلم عريانا وله ثوب طاهر لا يجوز اجماعا لان الستر مشتمل على حق الله تعالى وحق العباد
وحق العباد وان كان مراعى في الجملة بسبب استتاره عنهم فحق الله تعالى ليس كذلك فان قيل الستر لا يحجب عن
الله تعالى لانه سبحانه يرى المستور كما يرى المكشوف اجيب بانه يرى المكشوف تاركا للادب والمستور متادبا وهذا
الادب واجب مراعاته عند القدرة وان صلى في الماء عريانا ان كان كدرا صحت صلاته وان كان صافيا يمكن رؤية عورته
لا تصح كذا في السراج الوهاج وصورة الصلاة في الماء الصلاة على جنازة والا فلا يصح التصوير واراد بسترها الستر
عن غيره لا عن نفسه حتى لو راى فرجه من زيقه او كان بحيث يراه لو نظر اليه فانها صحيحة عند العامة وهو الصحيح كما

في المحيط وغيره لكن في السراج الوهاج اذا صلى في قميص بغير ازار فعليه ان يزره لما روي عن سلمة بن الاكوع قال قلت يا رسول
الله اصلي في قميص واحد فقال زره عليك ولو بشوكة والمستحب ان تصلي في ثلاثة اثواب قميص وازار وعمامة والمكروه
ان تصلي في سراويل واحد كذا في المحيط وبهذا علم ان لبس السراويل في الصلاة ليس بواجب لان الستر من اسفل ليس بلازم
بل انما يلزم من جوانبه واعلاه ولذا قال في منية المصلي ومن صلى في قميص ليس له غيره فلو نظر انسان من تحته
راى عورته فهذا ليس بشي واعلم ان ستر العورة خارج الصلاة بحضرة الناس واجب اجماعا الا في مواضع وفي الخلوة فيه
خلاف والصحيح وجوبه اذا لم يكن الانكشاف لغرض صحيح كذا في شرح المنية قوله وهي من تحت سرته الى تحت ركبته اي
ما بينهما فالسرة ليست بعورة والركبة عورة فالغاية هنا لم تدخل تحت المغيا لما رواه الحاكم من غير تعقب ما بين السرة
والركبة عورة ولرواية الدارقطني ما تحت السرة الى الركبة عورة ولرواية البيهقي الفخذ عورة واما انكشاف فخذه
صلى الله عليه وسلم في زقاق خيبر فلم يكن قصدا ولان الركبة ملتقى عظم الساق والفخذ والتمييز بينهما متعذر فاجتمع
المحرم والمبيح فغلب المحرم احتياطا كذا قالوا وقد يقال ان هذا يقتضي ان تكون السرة عورة كما هو رواية عن ابي حنيفة
فانه تعارض في السرة المحرم والمبيح وقد يجاب عنه بانه لم يكن محرما لدليل اقتضاه وهو ما اخرج احمد في مسنده عن عمير
بن اسحق قال كنت امشي مع الحسن بن علي في بعض طرق المدينة فلقينا ابو هريرة فقال للحسن اكشف لي عن بطنك جعلت
فداك حتى اقبل حيث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله قال فكشف عن بطنه فقبل سرته كذا في شرح المنية وكان
محمد بن الفضل يقول من السرة الى موضع نبات شعر العانة ليس بعورة لتعامل العمال في ابداء ذلك الموضع عند الاتزار وفي سترة
نوع حرج وهذا القول ضعيف لان التعامل بخلاف النص لا يعتبر كذا في السراج وفي الظهيرية وحكم العورة في الركبة
اخف منه في الفخذ حتى لو راى رجل غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وان راه مكشوف الفخذ ينكر عليه
بعنف ولا يضربه ان لج وان راه مكشوف السوءة امره بستر العورة وادبه على ذلك ان لج انتهى وهو يفيد ان لكل مسلم التعزير
بالضرب فانه لم يقيده بالقاضي وسياتي ان شاء الله تعالى في بابه قوله وبدن الحرة عورة الا وجهها وكفيها وقدميها لقوله
تعالى ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال ابن عباس وجهها وكفيها وان كان ابن مسعود فسره بالثياب لما رواه
اسمعيل القاضي من حديث ابن عباس مرفوعا باسناد جيد ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المحرمة عن لبس القفازين والنقاب
ولو كانا عورة لما حرم سترهما ولان الحاجة تدعوا الى ابراز الوجه للبيع والشراء والى الكف للاخذ والاعطاء فلم يجعل ذلك
عورة وعبر بالكف دون اليد كما في المحيط للدلالة على انه مختص بالباطن وان ظاهر الكف عورة كما هو ظاهر الرواية وفي
مختلفات قاضي خان ظاهر الكف وباطنه ليسا بعورة الى الرسغ ورجحه في شرح المنية بما اخرجه ابو داود في المراسيل عن قتادة
مرفوعا ان المراة اذا حاضت لم يصلح ان يرى منها الا وجهها ويداها الى المفصل ولان الظاهر ان اخراج الكف عن كونه عورة
معلول بالابتلاء بالابداء بسبب ان كونه عورة مع هذا الابتلاء موجب للحرج وهو مرفوع بالنص وهذا الابتلاء كما هو محقق
في باطن الكف متحقق في ظاهره انتهى والمذهب خلافه وللتنصيص على ان الذراع عورة وعن ابي يوسف ليس بعورة
واختاره في الاختيار للحاجة الى كشفه للخدمة ولانه من الزينة الظاهرة وهو السوار وصحح في المبسوط انه عورة وصحح
بعضهم في الصلاة لا خارجها والمذهب ما في المتون لانه ظاهر الرواية كما صرح به في شرح المنية واعلم انه لا ملازمة بين كونه
ليس بعورة وجواز النظر اليه فحل النظر منوط بعدم خشية الشهوة مع انتفاء العورة ولهذا حرم النظر الى وجهها ووجه
الامرد اذا شك في الشهوة ولا عورة وفي شرح المنية قال مشايخنا تمنع المراة الشابة من كشف وجهها بين الرجال في زماننا
للفتنة وشمل كلامه الشعر المسترسل وفيه روايتان وفي المحيط الاصح انه عورة واما غسله في الجنابة فموضوع على الصحيح
واستثنى المصنف القدم للابتلاء في ابدائه خصوصا الفقيرات وفيه اختلاف الرواية عن ابي حنيفة والمشايخ فصحح
في الهداية وشرح الجامع الصغير لقاضي خان انه ليس بعورة واختاره في المحيط وصحح الاقطع وقاضي خان في فتاواه
انه عورة واختاره الاسبيجابي والمرغيناني وصحح صاحب الاختيار انه ليس بعورة في الصلاة وعورة خارجها ورجح
في شرح المنية كونه عورة مطلقا باحاديث منها ما رواه ابو داود والحاكم عن ام سلمة انها سالت النبي صلى الله عليه

وسلم اتصلي المراة في درع وخمار وليس عليها ازار فقال اذا كان الدرع سابغا يغطي ظهور قدميها والظاهر انه على ما
تقدم من تفسيرها عن هايته وابن عباس موقوفا ومرفوعا وصرح في النوازل بان نغمة المراة عورة وبنى عليه ان تعلمها القران
من المراة احب الي من تعلمها من الاعمى ولهذا قال صلى الله عليه وسلم التسبيح للرجال والتصفيق للنساء فلا يجوز ان
يسمعها الرجل ومشى عليه المصنف في الكافي فقال ولا تلبي جهرا لان صوتها عورة ومشى عليه صاحب المحيط في باب الاذان
وفي فتح القدير وعلى هذا لو قيل اذا جهرت بالقران في الصلاة فسدت كان متجها انتهى وفي شرح المنية ان صوتها ليس
بعورة وانما يؤدي الى الفتنة كما علل به صاحب الهداية وغيره مسالة التلبية ولعلهن انما منعن من رفع الصوت
بالتسبيح في الصلاة لهذا المعنى ولا يلزم من حرمة رفع صوتها بحضرة الاجانب ان يكون عورة كما قدمناه وفي الظهيرية
الصغيرة جدا لا يكون عورة ولا باس بالنظر اليها ومسها وفي السراج الوهاج واما عورة الصبي والصبية فما دام
لم يشتهيا فالقبل والدبر ثم تتغلظ بعد ذلك الى عشر سنين ثم يكون كعورة البالغين لان ذلك زمان يمكن بلوغ
المراة فيه وكل عضو هو عورة من المراة اذا انفصل عنها هل يجوز النظر اليه فيه روايتان احداهما يجوز النظر
الى ريقها ودمعها والثانية لا يجوز وهو الاصح وكذا الذكر المقطوع من الرجل وشعر عانته اذا حلق على هذا
والاصح انه لا يجوز قوله وكشف ربع ساقها يمنع وكذا الشعر والبطن والفخذ والعورة الغليظة لان قليل
الانكشاف عفو عندنا للضرورة فان في باب العفو لا تخلوا عن قليل خرق كالنجاسة القليلة والكثير مفسد بعدمها فاعتبر
الربع واقيم مقام الكل احتياطا لان للربع شبها بالكل كما في حلق ربع الراس فانه يجب به الدم كما لو حلق كله واما ما وقع في الهداية
من التشبيه بمسح الراس ففيه اشكال فانه لم يكن الواجب فيه مسح جميع الراس لان النص لم يتناول الا البعض اما في
الاحرام فالنص تناوله كله قال تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فاقيم ربعه مقام كله واطلق في الشعر فشمل ما على الراس
والمسترسل وفي الثاني خلاف وقدمنا ان الصحيح انه عورة واراد بالغليظة القبل والدبر وما حولهما والخفيفة
ما عدا ذلك من الرجل والمراة ونص على الغليظة قال المصنف في الكافي وهذا ليس بقوي لانه قصد به التغليظ
في الغليظة وهو في الخفيفة تخفيف لانه اعتبر في الدبر اكثر من قدر الدرهم والدبر لا يكون اكثر منه فهذا يقتضي جواز
الصلاة وان كان الكل مكشوفا وهو تناقض وقد اجاب عنه في فتح القدير بانه قد قيل الغليظة القبل والدبر مع ما حولهما
فيجوز كونه اعتبر ذلك فلا يرد عليه ما قالوه انتهى وهو مجيب لانه لا يفهم مما قيل ان المجموع عضو واحد بل بيان
العورة الغليظة كيف وقد صرحوا بان كلا من الذكر والخصيتين عضو مستقل وصححه في الهداية والحاوية لان كلا
منهما يعتبر عضوا على حدة في الدية فكذا هنا للاحتياط وفي رواية ان الكل عضو واحد وعلى كل تقدير لم يقل احد بان
القبل والدبر عضو واحد الا ان يقال ان مراده ان القبل مع ما حوله عضو واما الركبة مع الفخذ فالاصح انهما عضو
واحد كما في التجنيس وهو المختار كما في الخلاصة لان الركبة ملتقى عظم الساق والفخذ فليست بعضو مستقل في الحقيقة
وانما جعلت عورة تبعا للفخذ احتياطا فعلى هذا لو صلى وركبتاه مكشوفتان والفخذ مغطى فانه يجوز كذا في المنية
وفي شرحها والصحيح ان الكعب ليس بعضو مستقل بل هو مع الساق عضو واحد وكل الية عضو واحد وهو الاصح وكل
اذن عضو على حدة وثدي المراة ان كانت ناهدة فهي تبع لصدرها وان كانت منكسرة فهي اصل بنفسها والناهدة
بمعنى الناتئة من الصدر غير مسترخية والثدي يذكر ويؤنث والتذكير اشهر ولم يذكر في المغرب سوى التذكير وما بين
السرة والعانة عضو والمراد منه حول جميع البدن كذا في المحيط وفي الزيادات امراة صلت فانكشف شيء من فخذها
وشيء من ساقها وشيء من صدرها وشيء من عورتها الغليظة ولو جمع بلغ ربع عضو صغير منها لم تجز صلاتها لان جميع الاعضاء
عند الانكشاف كعضو واحد فيجمع كالنجاسة المتفرقة في مواضع والطيب للمحرم في مواضع بخلاف الخروق كما قدمناه
في المسح على الخفين وذكر الشارح انه ينبغي ان يعتبر بالاجزاء ولا يمنع القليل فلو انكشف نصف ثمن الفخذ ونصف
ثمن الاذن وذلك يبلغ ربع الاذن او اكثر لا ربع جميع العورة المنكشفة لا تبطل وحاصله انه ينظر الى مجموع الاعضاء
منع والا لا وهو ظاهر كلام محمد في الزيادات في موضع اخر حيث قال اذا صلت وانكشف شيء من شعرها وشيء من ظهرها وشيء

من فرجها ان كان بحال لو جمع بلغ الربع منع والا فلا ثم قال الزاهدي ولم يذكر انه يبلغ ربع اصغرها او اكبرها وفي شرح المجمع لابن الملك اعلم ان انكشاف ما دون الربع معفو اذا كان في عضو واحد وان كان في عضوين او اكثر وجمع وبلغ ربع ادنى عضو منها يمنع جواز الصلاة انتهى وهو تفصيل لا دليل عليه فان الدليل يقتضي اعتبار الربع سواء كان في عضو واحد او عضوين واطلق في المنع وهو مقيد بما اذا كان في الزمن الكثير لما في فتح القدير الحاصل ان الانكشاف الكثير في الزمن القليل لا يعتد والانكشاف القليل في الزمن الكثير ايضا لا يعتد والمفسد الانكشاف الكثير في الزمن الكثير وقدر الكثير ما يؤدي فيه ركن والقليل دونه فلو انكشف فغطاها في الحال لا تفسد اذ لم يكن بفعله وان كان بفعله فسدت في الحال عندهم كذا في القنية وهو تقييد غريب وهذا عند ابي يوسف ومحمد اعتبر اداء الركن حقيقة وعلى هذا الخلاف لو قام في صف النساء او الازدحام او قام على نجاسة مانعة وانما اعتبر المصنف رحمه الله بالمنع دون الفساد ليشمل ما اذا احرم مكشوف العورة فانه مانع من الانعقاد وما اذا انكشفت بعد الاحرام فانه يمنع صحتها وحكم النجاسة المانعة كالانكشاف المانع وتفرع على ما ذكرناه ما في المحيط امة صلت بغير قناع فرعفت ثم اعتقت فتوضات ثم تقنعت وعادت الى الصلاة جازت لانها ما ادت شيئا من الصلاة مع الكشف **قوله** والامة كالرجل وظهرها وبطنها عورة لانهما محل الشهوة دونه وكل من الظهر والبطن موضع مشتهى وما عدا هذه الجملة منها ليس بعورة سواء كان راسا او كتفا او ساقا للحرج وقد اخرج عبد الرزاق باسناد صحيح عن عمر رضي الله عنه انه ضرب امة متقنعة وقال اكشفي راسك لا تتشبهي بالحرائر في توضيح المالكية فان قيل لم منع عمر الاماء من التشبه بالحرائر فجوابه ان السفهاء جرت عادتهم بالتعرض للاماء فخشي عمر ان يلتبس الامر فيتعرض السفهاء للحرائر فتكون الفتنة اشد وهو معنى قوله عز وجل ذلك ادنى ان يعرفن فلا يؤذين اي يتميزن بعلاماتهن عن غيرهن وظاهره انه يكره للامة ستر جميع بدنها ولا يخفى ما فيه وعلى كل تقدير ينبغي ان يقال يستحب لها ذلك في الصلاة ولم ار لائمتنا بل هو منقول الشافعية كما ذكره النووي والامة في اللغة خلاف الحرة كذا في الصحاح فلهذا اطلقها لتشمل القنة والمدبرة والمكاتبة والمستسعاة وام الولد وعندهما المستسعاة حرة والمراد بالمستسعاة معتقة البعض واما المستسعاة المرهونة اذا اعتقها الراهن وهو معسر فهي حرة اتفاقا وقد وقع تردد في بعض الدروس في الجنب هل هو عورة او لا فذكرنا انه عورة ثم رايته في القنية قال الجنب تبع للبطن والاوجه ان ما يلي البطن تبع له ولو اعتقت وهي في الصلاة مكشوفة الراس ونحوه فسترته بعمل قليل قبل اداء ركن جازت لا بكثير او بعد اداء ركن كذا في كثير من الكتب وقيده الشارح بان تؤدي ركنا بعد العلم بالعتق فشرط علمها تبعا لما في الظهيرية والمصرح به في المجتبى انها لو صلت سنين بغير قناع ثم علمت بالعتق منذ سنين تعيدها وفي فتاوي قاضي خان اذا انكشفت عورته وادى ركنا معه فسدت علم بذلك او لم يعلم وذكر مسائل كثيرة وهذا ان المنطوقان اوجه من ذلك المفهوم المخالف وفي هذه الفتاوي رجل مات بمكة فلزم امراته ان تعيد صلاة سنة فقيل هو رجل علق عتق جاريته بموته فمات بمكة وهي لم تعلم بموته وصلت مكشوفة الراس فانها تعيد الصلاة من وقت موته انتهى وفي المحيط بخلاف العاري اذا وجد الكسوة في خلال الصلاة فانه يلزمه الاستقبال لانه لزمه الستر بسبب سابق على الشروع وهو كشف العورة وهو متحقق قبل الصلاة فلما توجه اليه الخطاب بالستر في الصلاة استند الى سببه فصار كانه توجه اليه قبل الصلاة وقد تركه بخلافها اذ العتق سبب خطابها بالستر وقد وجد حالة الصلاة وقد سترت كما قدرت وظاهره انها لو كانت عاجزة عن الستر فلم تستتر كالحرة لا تبطل صلاتها وهو مصرح به في شرح منية المصلي معزيا الى البدائع وفي السراج الوهاج الخنثى اذا كان رقيقا فعورته كعورة الامة وان كان حرا امر ان يستتر جميع بدنه لجواز ان يكون امراة وقال بعضهم لا تلزمه الاعادة لجواز ان يكون رجلا **فرع** حسن لم اره منقولا لائمتنا وهو مذكور في شرح المهذب اذا قال لامته ان صليت صلاة صحيحة فانت حرة قبلها فصلت مكشوفة الراس ان كان في حال عجزها عن سترة صحت صلاتها وعتقت وان كانت قادرة على الستر صحت صلاتها ولا تعتق لانها لو عتقت لصارت حرة قبل الصلاة وحينئذ لا تصح صلاتها مكشوفة الراس واذا لم يصح لا يعتق فاثبات العتق يؤدي الى بطلانه وبطلان الصلاة فيبطل وصحت الصلاة انتهى وسياتي في الطلاق ان الراجح في

مسئلة

مسئلة الدور وهي ان طلقتك فانت طالق قبله ثلاثا ان يلغو قوله قبله واذا طلقها وقع الثلاث كما في فتح القدير فمقتضاه هنا ان يلغوا قوله قبلها ويقع العتق كما لا يخفى **قوله** ولو وجد ثوبا ربعه طاهر وفي موضع الضرورة فيفترض عليه الصلاة فيه ولا يخفى ان محل هذا اذا لم يجد ما يزيل به النجاسة ولا ما يقللها فان وجد في الصورتين وجب استعماله كما عرف في بابه وعلم حكم ما اذا كان الاكثر من الربع طاهرا بالاولى **قوله** وخير ان طهر اقل من ربعه يعني بين ان يصلي فيه وهو الافضل لما فيه من الاتيان بالركوع والسجود وستر العورة وبين ان يصلي عريانا بركوع وسجود وهو دونهما في الفضل وفي ملتقى البحار ان شاء صلى عريانا بالركوع والسجود او موميا بهما اما قائما واما قاعدا فهذا نص على جواز الايماء قائما وظاهر الهداية انه لا يجوز وعلى الاول المخير فيه اربعة اشياء وينبغي ان يكون الرابع دون الثالث في الفضل وان كان ستر العورة فيه اكثر للاختلاف في صحته وهذا كله عندهما وعند محمد ليس بمخير ولا تجوز صلاته الا في الثوب لان خطاب التطهير سقط عنه للعجز ولم يسقط عنه خطاب الستر لقدرته عليه فصار كالطاهر في حقه ولهما ان المامور به هو الستر بالطاهر فاذا لم يقدر عليه سقط فيميل الى ايهما شاء ولو قال المصنف وخير ان طهر الاقل لكان اولى وكان كله نجسا لكان افود اذ الحكم كذلك مذهبا وخلافا كما في النهاية وغيرها او اقتصر على الثاني ليفهم منه الاول بالاولى لكان اولى وفي الاسرار قول محمد حسن بخلاف ما لو لم يجد الا جلد ميتة غير مدبوغ فانه لا يجوز ان يستر به عورته ولم تجز صلاته فيه لان نجاسة الدم او البول ونحوهما في الثوب كله تزول بالماء ونجاسة الجلد لا تزول بالماء فكانت اغلظ واشار المصنف الى انه لو كان معه ثوبان ربع احدهما طاهر والاخر اقل من الربع فانه يصلي في الذي ربعه طاهر ولا يجوز عكسه لما ان طهارة الربع كطهارة الكل ويستفاد منه ان نجاسة احدهما لو كانت قدر الربع والاخر اقل وجب ان يصلي في اقلهما ولا يجوز عكسه لان للربع حكم الكل ولما دون الربع حكم العدم والى انه لو كان في كل واحد منهما قدر الربع او كان في احدهما اكثر لكن لا يبلغ ثلاثة ارباعه وفي الاخر قدر الربع فانه يصلي في ايهما شاء لاستوائهما في الحكم وكذا لو كان معه ثوبان نجاسة كل واحد منهما اكثر من قدر الدرهم يتخير ما لم يبلغ احدهما ربع الثوب لاستوائهما في المنع وفي المحيط ولو كان الدم في ناحية من الثوب والطاهر منه بقدر ما يمكنه ان يتزر به لم يجز الا ان يصلي فيه لانه يمكنه ستر العورة بثوب طاهر ولم يفصل بينهما اذا تحرك الطرف الاخر او لم يتحرك انتهى وبهذا علم ان التفصيل المتقدم انما هو عند الاختيار اما عند الضرورة فلا تفصيل ثم الاصل في جنس هذه المسائل ان من ابتلي ببليتين وهما متساويتان ياخذ بايهما شاء وان اختلفا فعليه ان يختار اهونهما ولهذا لو ان امراة لو صلت قائمة ينكشف من عورتها ما يمنع جواز الصلاة ولو صلت قاعدة لا ينكشف منها شيء فانها تصلي قاعدة لما ان ترك القيام اهون ولو كان لو لم يغطي جسدها وربع راسها فتركت تغطية الراس لا يجوز ولو كان يغطي اقل من الربع لا يضر والستر افضل تقليلا للانكشاف ولو كان جريح لو سجد سال جرحه وان لم يسجد لم يسل فانه يصلي قاعدا موميا لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث الا ترى ان ترك السجود جائز حالة الاختيار في التطوع على الدابة ومع الحدث لا يجوز بحال فان قام وقرا وركع ثم قعد واوما للسجود جاز لما قلنا والاول افضل وكذا شيخ لا يقدر على القراءة قائما ويقدر عليه قاعدا يصلي قاعدا لانه يجوز حالة الاختيار في النفل ولا يجوز ترك القراءة بحال وكذا يصلي في الفصلين فيما مع الحدث وترك القراءة لم يجز **قوله** ولو عدم ثوبا صلى قاعدا موميا بركوع وسجود وهو افضل من القيام بركوع وسجود لما عن انس ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبوا في السفينة فانكسرت بهم فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا بايماء اراد بالثوب ما يستر عورته ولو حشيشا او نباتا وكلا او طينا يلطخ به عورته وتبقى عليه حتى يصلي لا الزجاج الذي يصف ما تحته والعدم المذكور يثبت بعدم الوجود في ملكه وبعدم الاباحة له حتى لو ابيح له ثوب ثبتت القدرة به على الاصح فلو صلى عاريا لم يجز كالمتيمم اذا ابيح له الماء وفي قول محمد في العريان يعده صاحبه انه يعطيه الثوب اذا صلى فانه ينتظر ولا يصلي عريانا وان خاف الوقت كذا في السراج الوهاج وفي القنية عن ابي حنيفة ينتظر ما لم يخف فوت الوقت وابو يوسف مع ابي حنيفة وينبغي توجيهه قياسا على المتيمم اذا كان يرجو الماء في اخر الوقت واطلق في الصلاة قاعدا فشمل ما اذا كان نهارا او ليلا في بيت او صحرا وهو الصحيح كما في منية المصلي ومن المشايخ من خصه بالنهار اما في الليل فيصلي قائما لان ظلمة الليل تستر عورته قال في

خلاف ما اذا وجد ما يكفي لبعض اعضاء الوضوء فانه يتيمم ولا يجب استعمال الماء

الذخيرة وهذا ليس عرضي لان الستر الذي يحصل في ظلمة الليل لا عبرة به الا ترى ان حالة القدرة على الثوب اذا صلى عريانا في ظلمة الليل لا يجوز فصار وجوده وعدمه بمنزلة واحدة انتهى وتعقبه في شرح منية المصلي بان الاستشهاد المذكور غير متجه للفرق بين حالة الاختيار وحالة الاضطرار واطال الى ان قال ويؤيده ما اخرجه عبد الرزاق سئل علي رضي الله عنه عن صلاة العريان قال ان كان حيث يراه الناس صلى جالسا وان كان حيث لا يراه الناس صلى قائما وهو وان كان سنده ضعيفا فلا يقتصر على افادة الاستيناس واما واقعة الصحابة المتقدمة فقد تطرق اليها احتمالات اما لانهم اختاروا الاولى لما فيه من تقليل الانكشاف ولانهم كانوا متراين او لم يكن ليلا فسقط بها الاستدلال ولم يبين المصنف القعود للاختلاف فيها ففي منية المصلي يقعد كما يقعد في الصلاة فعلى هذا يختلف في الرجل والمراة فهو يفترش وهي تتورك وفي الذخيرة يقعد ويمد رجليه الى القبلة ويضع يديه على عورته الغليظة والذي يظهر ترجيح الاول وانه اولى لانه يحصل به من المبالغة في الستر ما يحصل بالهيئة المذكورة مع خلو هذه الهيئة عن فعل ما ليس باولى وهو مد رجليه الى القبلة من غير ضرورة والحاصل ان القعود على هيئة متعينة ليس بمتعين بل يجوز كيف ما كان وانما كان القعود افضل من القيام لان ستر العورة اهم من اداء الاركان لانه فرض مطلقا والاركان فرائض الصلاة لا غير وقد اتى ببدلها وانما كان القيام جائزا لانه وان ترك فرض الستر فقد كمل الاركان الثلاثة وبه حاجة الى تكميلها كذا في البدائع ولقائل ان يقول ينبغي على هذا ان لا يجوز الايماء قائما لان تجويز ترك فرض الستر انما كان لاجل تكميل الاركان الثلاثة والمومي بها قائما لم يحرزها على وجه الكمال مع ان القيام انما شرع لتحصيلهما على وجه الكمال على ما صرحوا به في صلاة المريض انه لو قدر على القيام دون الركوع والسجود اوما قاعدا وسقط عنه القيام وفي المبتغي بالمعجمة وان كان عنده قطعة يستر بها اصغر العورات فلم يستر فسدت والا فلا وفي فتح القدير ولو وجد ما يستر بعض العورة يجب استعماله ويستر القبل والدبر انتهى فان لم يجد ما يستر به لا احدهما قيل الدبر لانه افحش في حالة الركوع والسجود وقيل يستر القبل لانه يستقبل به القبلة ولانه لا يستر بغيره والدبر يستتر بالاليتين انتهى وسياتي في باب الامامة ان العراة لا يصلون جماعة وفي الذخيرة واستر ما يكون ان يتباعد بعضهم عن بعض اذا امنوا العدو والسبع وان صلوا جماعة صحت مع الكراهة ويقف الامام وسطهم وان تقدم جاز ويغضون ابصارهم سوى الامام ثم المصنف رحمه الله لم يذكر ان على العاري الاعادة اذا وجد ثوبا وقد افاد النووي في شرح المهذب انه لا اختلاف بين المسلمين انه لا تجب عليه الاعادة اذا صلى عاريا للعجز عن الستر كذا في السراج الوهاج وينبغي ان تلزمه الاعادة عندنا اذا كان العجز لمنع من العباد كما اذا غصب ثوبه لما صرحوا به في باب التيمم ان المنع من الماء اذا كان من قبل العباد يلزمه الاعادة ثم اعلم انه اذا كان عاريا لا ثوب له وهو يقدر على شراء ثوب هل يلزمه شراؤه كالماء اذا كان يباع بثمن المثل وله ثمنه فانه لا يتيمم ولـ[illegible] والنية بلا فصل يعني من شروط الصلاة لاجماع المسلمين على

ذلك كما نقله ابن المنذر وغيره واما الاستدلال على اشتراطها بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين كما نصه السراج الهندي في شرح المغني فليس بظاهر لان الظاهر ان العبادة بمعنى التوحيد بدليل عطف الصلاة والزكوة عليها واما الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات كما في الهداية وغيرها فلا يصح لان الاصوليين ذكروا ان هذا الحديث من قبيل ظني الثبوت والدلالة لانه خبر واحد مشترك الدلالة فيفيد السنة والاستحباب لا الافتراض والنية الارادة الصلاة لله تعالى على الخلوص وقد قدمنا في الوضوء الكلام عليها وقول الشارح ان المصلي يحتاج الى ثلاث نيات نية الصلاة التي يدخل فيها ونية الاخلاص لله تعالى ونية استقبال القبلة فيه نظر بل المحتاج اليه نية واحدة وهي ما ذكرناه فقولنا على الخلوص يغني عن الثانية واما نية استقبال القبلة فليست شرطا على الصحيح كما ذكره في المبسوط سواء كان يصلي الى المحراب او في الصحراء والمراد بقوله بلا فاصل اي بين النية والتكبير الفاصل الاجنبي وهو عمل لا يليق في الصلاة كالاكل والشرب والكلام وشراء الحطب لان هذه الافعال تبطل الصلاة فتبطل النية واما المشي والوضوء فليس باجنبي الا ترى ان من احدث في صلاته له ان يفعل ذلك ولا يمنعه من البنا وبهذا علم ان الصلاة تجوز بنية متقدمة على الشروع اذا لم يفصل اجنبي كما صرحوا به وظاهره

الاطلاق ثم يفيد ان النية قبل دخول الوقت صحيحة كالطهارة قبله لكن ذكر ابن امير حاج عن ابن هبيرة اشتراط دخول الوقت للنية المتقدمة عن ابي حنيفة وهو مشكل وفي نيته تفرد ولا يخفى عدم وجوده في كتب المذهب وفي الظهيرية وعند محمد يجوز تقديم النية في العبادات هو الصحيح وعند ابي يوسف لا يجوز الا في الصوم انتهى وفي منية المصلي والاحوط ان ينوي مقارنا للتكبير ومخالطا له كما هو مذهب الشافعي انتهى وبه قال الطحاوي لكن عندنا هذا الاحتياط مستحب وليس بشرط وعند الشافعي شرط لان الحاجة الى النية لتحقيق معنى الاخلاص وذلك عند الشروع لا قبله قلنا النص مطلق فلا يجوز تخصيصه بالراي على ان قوله صلى الله عليه وسلم وانما لكل امرئ ما نوى يفيد ان يكون له ما نوى اذا تقدمت النية فالقول بانه لا يكون ما نوى خلاف النص ولان اشتراط القران لا يخلو عن الحرج مع ما في التزامه من فتح باب الوسوسة فلا يشترط كما في الصوم والزكوة والحج حتى لو خرج من بيته يريد الحج فاحرم ولم تحضره النية جاز ثم فسر النووي القران بان ياتي بالنية مع اول التكبير ويستصحبها الى اخره وذكر في شرح المهذب انه لا يجب التدقيق في تحقيق المقارنة وانه يكفي المقارنة العرفية في ذلك بحيث يعد مستحضرا الصلاة غير غافل عنها اقتداء بالسلف الصالحين في مسامحتهم واشار المصنف الى انه لا تجوز بنية متاخرة خلافا للكرخي قياسا على الصوم وهو فاسد لان سقوط القران لمكان الحرج والحرج يندفع بتقديم النية فلا ضرورة الى التاخير وجوز التاخير في الصوم للحرج وبهذا علم ان ما في خزانة الفتاوي والعتابي لو نسي النية فنوى عند قوله ولا اله غيرك يصير شارعا مبني على قول الكرخي على تخريج بعض المشايخ انه يجوزه الى انتهاء الثناء وقيل الى ان يركع وهو مروي عن محمد كذا في المجتبى وقيل الى ان يرفع راسه من الركوع وقيل الى التعوذ وفي البدائع لو نوى بعد قوله الله اكبر لا يجوز لان الشروع يصح بقوله الله فكانه نوى بعد التكبير وجعله في المحيط مذهب ابي حنيفة وسياتي ان شاء الله تعالى في قوله ويحوز الشروع ان يعلم بقلبه اي صلاة يصلي اي الشرط في اعتبارها علمه اي صلاة يصلي مالتمييز فالنية هي الارادة للفعل وشرطها التعيين للفرائض كذا في فتح القدير وفيه بحث لانه لو كان مراد هم من هذا الشرط اشتراط التعيين للفرائض لكان تكرارا اذ قالوا بعده وللفرض شرط تعيينه وفي شرح المجمع لابن الملك المراد ان من قصد صلاة يعلم انها ظهر او عصر او نفل او قضاء يكون ذلك نية له فلا يحتاج الى نية اخرى للتعيين اذا وصله بالتحريمة انتهى وفيه نظر لان النفل لا يشترط علمه والحق انهم انما ذكروا العلم بالقلب لافادة ان النية انما هي عمل القلب فانه لا تعتبر باللسان لانه شرط زائد على اصل النية واشتراط التعيين واما قول الشارح وادناه ان يصير بحيث لو سئل عنها امكنه ان يجيب من غير فكرة وعزاه في منية المصلي الى الاجناس فانما هو قول محمد بن سلمة كما ذكره في البدائع والخانية والخلاصة والا فالمذهب انها تجوز بنية متقدمة على الشروع بشرط المتقدم سواء كان بحيث يقدر على الجواب من غير تفكر او لا ولهذا قال في الخانية والخلاصة ولو نوى قبل الشروع فعن محمد انه لو نوى عند الوضوء ان يصلي الظهر او العصر مع الامام ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس الصلاة الا انه لما انتهى الى مكان الصلاة لم تحضره النية جازت صلاته بتلك النية وهكذا روي عن ابي حنيفة وابي يوسف وفي البدائع وقد روي عن ابي يوسف في من خرج من منزله يريد الفرض في الجماعة فلما انتهى الى الامام كبر ولم تحضره النية في تلك الساعة انه يجوز قال الكرخي لا اعلم احدا من علمائنا خالف ابا يوسف في ذلك انتهى وهو يفيد انه يكفي بتقدم اصل النية ونية التعيين للفرائض ولا يشترط المقارنة ولا الاستحضار لما نواه في اثنائها بل كلام محمد بن سلمة يقتضي انه لا يكفي مقارنة النية للتكبير بل لا بد من الاستحضار لها الى اخر الصلاة لانه قال لو احتاج الى تفكر بعد السؤال لا تصح صلاته وقد اجمع العلماء على انه لو نوى بقلبه ولم يتكلم فانه يجوز كما حكاه غير واحد كما في الحاوية وعند الشافعي لا بد من الذكر باللسان مردود وقد اختلف كلام المشايخ في التلفظ باللسان فذكر في منية المصلي انه مستحب فهو المختار وصححه في المجتبى وفي الهداية والكافي والتبيين انه يحسن لاجتماع عزيمته وفي الاختيار معزيا الى محمد بن الحسن انه سنة وهكذا في المحيط والبدائع وفي القنية انه بدعة الا ان لا يمكنه اقامتها في القلب الا باجرائها على اللسان فحينئذ يباح ونقل في شرح المنية عن بعضهم الكراهة وظاهر ما في فتح القدير اختيار انه بدعة فانه قال قال بعض الحفاظ لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق صحيح ولا ضعيف انه كان يقول

عند الافتتاح اصلي كذا ولا عن احد من الصحابة والتابعين بل المنقول انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام الى الصلاة كبر وهذه
بدعة انتهى وقد يفهم من قول المصنف لاجتماع عزيمته انه لا يحسن لغير من لم تجتمع عزيمته القصد وهذا لان الانسان قد يغلب عليه
تفرق خاطره فاذا ذكر بلسانه كان عونا على جمعه ثم رايته في التجنيس قال والنية بالقلب لانه عمله والتكلم لا معتبر به ومن
اختاره اختاره لتجتمع عزيمته انتهى وزاد في شرح المنية انه لم ينقل عن الائمة الاربعة ايضا فتحرر من هذا انه بدعة
حسنة عند قصد جمع العزيمة وقد استفاد ظهور العمل به في كثير من الاعصار في عامة الامصار فلعل القائل بالسنية
اراد بها الطريقة الحسنة لا طريقة النبي صلى الله عليه وسلم بقي الكلام في كيفية التلفظ بها ففي المحيط ينبغي ان يقول

اللهم اني اريد صلاة كذا فيسرها لي وتقبلها مني وفي الفرض اللهم اني اريد ان اصلي فرض الوقت او فرض كذا فيسره
وتقبله مني وفي الفرض الجنازة اللهم اني اريد ان اصلي لك وادعو لهذا الميت فيسره لي وتقبله مني والمقتدي يقول
اللهم اني اريد ان اصلي فرض الوقت متابعا لهذا الامام مستقبل القبلة فيسره لي وتقبله مني انتهى وهذا كله يفيد ان التلفظ بها يكون
بهذه العبارة لا بنحو نويت او انوي كما عليه عامة المتلفظين بالنية من عامي وغيره ولا يخفى ان سؤال التوفيق والقبول
شيء اخر غير التلفظ بها على انه قد ذكر غير واحد من مشايخنا في وجه ما ذكره محمد في كتاب الحج ان الحج لما كان مما يمتد ويقع فيه
العوارض والموانع وهو عبادة عظيمة تحصل بافعال شاقة استحب طلب التيسير والتسهيل من الله تعالى ولم يشرع
مثل هذا الدعاء في الصلاة لان اداءها في وقت يسير انتهى وهو صريح في نفي قياس الصلاة على الحج وفي المجتبي من عجز عن احضار
القلب في النية يكفيه اللسان انتهى وظاهره ان اللسان يكون بدلا عن فعل القلب ومن المعلوم ان نصب الابدال بالراي
لا يجوز وفي القنية عزم على الصلاة الظهر وجرى على لسانه نويت صلاة العصر يجزيه انتهى ويكفيه مطلق النية للنفل
والسنة والتراويح وهو ظاهر الرواية ما في الكتاب كما في الذخيرة والتجنيس وجعله في الهداية هو الصحيح وفي النهاية انه قول
عامة المشايخ وفي منية المفتي وخزانة الفتاوى انه المختار ورجحه في فتح القدير ونسبه الى المحققين بان معنى السنة
كون النافلة مواظبا عليها من النبي صلى الله عليه وسلم بعد الفريضة المعينة او قبلها فاذا اوقع المصلي النافلة في
ذلك المحل صدق عليه انه فعل المسمى سنة فالحاصل ان وصف السنة يحصل بنفس الفعل الذي فعله صلى الله عليه
وسلم وهو انما كان ينوي على ما سمعت فانه ان لم يكن ينوي السنة بل الصلاة لله تعالى فعلم انه وصف السنة يثبت
بعد فعله على ذلك الوجه تسمية منا لفعله المخصوص لا انه وصف يتوقف حصوله على نيته وذكر قاضي خان في فتاواه
في فصل التراويح اختلاف المشايخ في السنن والتراويح والصحيح انها لا تتادى بنية الصلاة وبنية التطوع لانها صلاة
مخصوصة فيجب مراعاة الصفة للخروج عن العهدة وذلك بان ينوي السنة او متابعة النبي صلى الله عليه وسلم وهل يحتاج
الى كل شفع من التراويح ان ينوي ويعين قال بعضهم يحتاج لان كل شفع صلاة والاصح انه لا يحتاج لان الكل بمنزلة
صلاة واحدة انتهى فقد اختلف التصحيح فلذا قال في منية المصلي والاحتياط في التراويح ان ينوي التراويح او سنة
الوقت او قيام الليل وفي السنة ينوي السنة انتهى واطلق المصنف في السنة فشمل سنة الفجر حتى لو صلى ركعتين تهجدا
ثم تبين انه صلاهما بعد طلوع الفجر اجزاتا عن السنة وفي اخر التهذيب للصدر الشهيد اذا صلى اربع ركعات تطوعا
قبل الفجر فوقع ركعتان بعد الطلوع ولم تحصل وقد قالوا في سجود السهو انه لو قام الى الخامسة بعد القعود على راس
الرابعة ساهيا فانه يضم سادسة ولا ينوبان عن سنة الظهر لما قلنا فكذا في سنة الفجر اللهم الا ان يقال لما كان التنفل
مكروها في الفجر جعلناهما سنة بخلافه في الظهر ولا يخفى ان الاربع التي تصلى بعد الجمعة فانها تنوب عن سنتها على قول الجمهور
لانه نفلوا الوصف ويبقى الاصل وبه تتادى السنة وعلى قول البعض لا تنوب لاشتراط التعيين قوله وللفرض شرط
تعيينه كالعصر مثلا لاختلاف الفروض فلا بد من التعيين لقوله صلى الله عليه وسلم وانما لكل امرئ ما نوى اطلقه
فشمل ما اذا قرن باليوم كعصر اليوم سواء خرج الوقت او لا لان غايته انه قضاء بنية الاداء وهو جائز على الصحيح يدل
على هذه المسئلة الاسير اذا اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا وصام فوقع صومه بعد رمضان وهذا قضاء بنية الاداء
كذا في الظهيرية وشمل ما اذا قرن بالوقت كعصر الوقت او فرض الوقت وقيدهما في فتح القدير بعدم خروج الوقت

الوقت فان خرج ونسيه لا يجزيه في الصحيح وجعل هذا القيد الشارح قيدا في فرض الوقت فقط معللا بان فرض الوقت
في هذه الحالة غير الظهر فينبغي ان نية عصر الوقت صحيحة وان خرج الوقت ويكون كاليوم كما لا يخفى ويستثنى من
فرض الوقت الجمعة فانها بدل فرض الوقت لا نفسه فلا تصح الجمعة بنية فرض الوقت الا ان يكون اعتقاده انها فرض الوقت
وشمل ما اذا نوى العصر بلا قيد وفيه خلاف ففي الظهيرية لو نوى الظهر لا يجوز لان هذا الوقت كما يقبل ظهر هذا اليوم
يقبل ظهر يوم اخر وقيل يجوز وهو الصحيح لان الوقت متعين له هذا اذا كان مؤديا فان كان قاضيا فان صلى بعد
خروج الوقت وهو لا يعلم بخروج الوقت فنوى الظهر لا يجوز ايضا ذكر شمس الائمة ينوي صلاة عليه فان كانت وقتية فهي
عليه وان كانت قضاء فهي عليه ايضا انتهى وهكذا صححه في فتح القدير معزيا الى فتاوى العتابي لكن جزم في الخلاصة
بعدم الجواز وصححه السراج الهندي في شرح المغني فاختلف التصحيح كما ترى وينبغي في مسئلة شمس الائمة ان لا يكون عليه
صلاة غيرها والا فلا تعيين ولو فائتة لو نوى متعين فانه لا يصح فلو نوى فائتة ووقتية كما اذا فاتته الظهر فنوى في
وقت العصر الظهر والعصر فانه لا يصير شارعا في واحدة منهما وفي منية المصلي ولو نوى مكتوبتين فهي للتي دخل وقتها
وعلل له في المحيط بان الوقتية واجبة للحال وغيرها لا انتهى وهو يفيد انه ليس لصاحب ترتيب والا فالفائتة اولى
كما لا يخفى وفي المنية ايضا ولو نوى فائتة ووقتية فهي للفائتة الا ان يكون في اخر وقت الوقتية انتهى وهي مخالفة للاول
وافاد في الظهيرية ان فيما لو ابتين ولو جمع بين مكتوبتين فائتتين فمقتضاه انه لا يصح لكن في الخلاصة ان يكون
للاولى منهما واقره في فتح القدير وعلله في المحيط بان الثانية لا تجوز الا بعد قضاء الاولى وهو انما يتم فيما اذا كان الترتيب
بينهما واجبا ولو نوى الفرض والتطوع جاز عن الفرض عند ابي يوسف لان الفرض اقوى من النفل فلا يعارضه فلغوا
نية النفل وتبقى نية الفرض وقال محمد لا يكون داخلا في الصلاة اصلا للتعارض الوصفين ولو نوى الظهر والجمعة جميعا
بعضهم جوزوا ذلك ورجحوا نية الجمعة بحكم الاقتداء ولو نوى مكتوبة وصلاة جنازة فهي عن المكتوبة ولو نوى نافلة
وصلاة جنازة فهي نافلة كذا في الظهيرية واطلق نية التعيين فشمل الفوائت ايضا فلذا قال في الظهيرية ولو كانت
الفوائت كثيرة فاشتغل بالقضاء يحتاج الى تعيين الظهر والعصر وينوي ايضا ظهر يوم كذا فان اراد تسهيل الامر ينوي اول
ظهر عليه او اخر ظهر عليه فرق بين الصلاة والصوم ففي الصوم لو كان عليه قضاء يومين فقضى يوما ولم يعين جاز لان
في الصوم السبب واحد وهو الشهر فكان الواجب عليه كمال العدد اما في الصلاة فالسبب مختلف وهو الوقت وباختلاف
السبب يختلف الواجب فلا بد من التعيين حتى لو كان عليه يومين من رمضانين يحتاج الى التعيين انتهى ويتفرع على اشتراط
التعيين للفوائت ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في رجل فاتته صلاة من يوم واشتبهت انها اية صلاة فانه يصلي صلاة
كل يوم حتى يخرج عما عليه ويتفرع ايضا ما في الظهيرية رجل لم يعرف ان الصلوات الخمس فرض على العباد الا انه كان يصليها
في مواقيتها لا يجوز وعليه قضاؤها لانه لم ينو الفرض وكذا اذا علم ان منها فريضة ومنها لا ولم يعلم الفريضة من السنة
فان نوى الفريضة في الكل جاز وان كان لا يعلم ان بعضها فريضة وبعضها سنة فصلى مع الامام ونوى صلاة الامام
جازت فان كان يعلم الفرائض من السنن لكن لا يعلم ما في الصلاة من الفرائض والسنن جازت صلاته ايضا وان ام
هذا الرجل غيره وهو لا يعلم الفرائض من النوافل فصلى ونوى الفرض في الكل جازت صلاته اما صلاة القوم فكل
صلاة ليست لها سنة قبلها كصلاة العصر والمغرب والعشاء يجوز ايضا وكل صلاة قبلها سنة كصلاة الفجر والظهر
لا تجوز صلاة القوم انتهى واراد المصنف بالفرض الفرض العملي فشمل الواجب فيدخل فيه قضاء ما شرع فيه من النفل
ثم افسده والنذر والوتر وصلاة العيدين وركعتي الطواف فلا بد من التعيين لاسقاط الواجب عنه وقالوا
لا ينوي فيه انه واجب للاختلاف فيه وفي القنية من سجود التلاوة لا يجب نية التعيين في السجدات انتهى
واما نية التعيين لسجدة التلاوة فلا بد منه لدفع المزاحم من سجدة الشكر والسهو وان اراد باشتراط التعيين
وجوده عند الشروع فقط حتى لو نوى فرضا وشرع فيه ثم نسي فظنه تطوعا فاتمه على انه تطوع فهو فرض مسقط
لان النية المعتبرة انما يشترط قرانها بالجزء الاول ومثله اذا شرع بنية التطوع فاتمها على ظن المكتوبة فهي

في كيفية التلفظ بالنية

تطوع بخلاف ما لو كبر حين شك ينوي التطوع في الاول او المكتوبة في الثاني حيث يصير خارجا الى ما نوى ثانيا لقران النية
بالتكبير وسياتي في المفسدات وقد علم مما ذكره انه لابد من قطع النية لصحة المنوي فلو ردد لا يصح وهو ظاهر وقيد بنية التعيين
لان نية عدد الركعات ليست بشرط للفرض والواجب لان قصد التعيين مغن عنه ولو نوى الظهر ثلاثا او الفجر ربعا جاز
وقد علم مما قدمناه من انه لا معتبر باللسان انه لو نوى الظهر وتلفظ بالعصر فانه يكون شارعا في الظهر كما صرحوا **قوله** والمقتدي
ينوي المتابعة ايضا لانه يلزمه الفساد من جهة امامه فلابد من التزامه والافضل ان ينوي الاقتداء عند افتتاح الامام
وقول الشارح الافضل ان ينوي بعد تكبير الامام بحث لانه لا يلزم منه ان يكون تكبير المقتدي بعد تكبير الامام فيه بحث
لانه يلزم منه ان يكون تكبير المقتدي بعد تكبير الامام لان التكبير اما مقارن بالنية او متاخر عنه وسياتي ان الافضل
ان يكبر القوم مع الامام ذكره ملا خسرو في شرحه وقد يقال انه مبني على قولهما ولو نوى حين وقف الامام موقف الامامة جاز عند
عامة المشايخ وقيل لا يجوز لانه نوى الاقتداء بغير المصلي فان نوى حين وقف عالما بانه لم يشرع جاز وان نواه على ظن انه شرع فيه
ولم يشرع بعد قال بعضهم لا يجوز كذا في الظهيرية مقتصرا عليه واشار بقوله ايضا الى انه لابد للمقتدي من ثلاث نيات نية
اصل الصلاة ونية التعيين ونية الاقتداء وان نية الاقتداء لا تكفيه عن التعيين حتى لو نوى الاقتداء بالامام او الشروع
في الصلاة الامام ولم يعين الصلاة فانه لا يجوز وهو قول البعض والاصح الجواز كما نقله الشارح وغيره وينصرف الى صلاة الامام
وان لم يكن للمقتدي علم بها لانه جعل نفسه تبعا لصلاة الامام فلو اسقط قوله ايضا لكان اولى بخلاف ما اذا نوى صلاة الامام
ولم ينو الاقتداء حيث لا يجزيه لانه تعيين لصلاة الامام وليس باقتداء به ونظيره ما لو انتظر تكبير الامام ثم كبر بعده فانه
لا يكفيه عن نية الاقتداء ورده في البدائع وغيره واطلق في اشتراط نية المتابعة فشمل الجمعة لكن في الذخيرة وفتاوى قاضي
خان لو نوى الجمعة ولم ينو الاقتداء بالامام فانه يجوز لان الجمعة لا تكون الا مع الامام وذكر في منية المصلي معزيا الى البعض وافاد
ان تعيين الامام ليس بشرط في صحة الاقتداء فلو نوى الاقتداء بالامام وهو يظن انه زيد فاذا هو خلف جاز لانه عرفه بالاشارة
فلغت التسمية ومثل ما ذكرنا في الخطا في تعيين الميت فعندنا الكثرة ينوي الميت الذي يصلي عليه الامام وفي عدة الفتاوى
لو قال اقتديت بهذا الشيخ وهو شاب صح لان الشاب يدعى شيخا للتعظيم ولو نوى **لـــ** اقتديت بهذا الشاب فاذا هو
شيخ لم يصح انتهى وفي الظهيرية وينبغي للمقتدي ان لا يعين الامام عند كثرة القوم ولا يعين الميت وقيد بالمقتدي لان الامام
لا يشترط في صحة اقتداء الرجال به نية الامامة لانه منفرد في حق نفسه الا ترى انه لو حلف ان لا يوم احدا فصلى ونوى ان لا يوم
احدا فصلى خلفه جماعة لم يحنث لان شرط الحنث ان يقصد الامامة ولم يوجد بخلاف ما لو حلف ان لا يوم فلانا الرجل بعينه
فصلى ونوى ان يوم الناس فصلى ذلك الرجل مع الناس خلفه فانه يحنث وان لم يعلم به لانه لما نوى الناس دخل فيه
هذا الواحد واما في حق النسا فانه لا يصح اقتداؤهن اذا لم ينوِ امامتهن لان في تصحيحه بلا نية الزاما عليه لفساد صلاته
اذا حاذته من غير التزام منه وهو ممتنع وخالف في هذا العموم بعضهم فقالوا لو يصح اقتداء النسا وان لم ينو الامام امامتهن في
صلاة الجمعة والعيدين وصححه صاحب الخلاصة والجمهور على اشتراطها في حقهن لما ذكرناه واما صلاة الجنازة فلا
يشترط في صحة اقتدائها به فيها نية امامتها بالاجماع كذا في الخلاصة **قوله** والجنازة ينوي الصلاة لله والدعا للميت
لانه الواجب عليه فيجب تعيينه واخلاصه لله تعالى فلا ينوي الدعا للميت فقط نظرا الى انها ليست بصلوة حقيقة
فانه مطلق الدعا لا يحتاج الى نية **قوله** واستقبال القبلة يعني من شروطها استقبال القبلة عند القدرة وهو استفعال
من قبلت الماشية الوادي بمعنى قابلته وليس السين فيه للطلب لان طلب المقابلة ليس هو الشرط بل الشرط المقصود بالذات
المقابلة فهو بمعنى فعل كاستمر واستقر والقبلة في الاصل الحالة التي يقابل الشي غيره عليها كالجلسة للحالة التي يجلس عليها والآن
قد صارت كالعلم للجهة التي تستقبل في الصلاة وسميت بذلك لان الناس يقابلونها في صلاتهم وتقابلهم وهو شرط بالكتاب
قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره واختلف في المراد بالمسجد هنا فقيل
المسجد الكبير الذي فيه الكعبة يصعب استقبالها لصغرها وقيل الحرم كله لانه قد يطلق ويراد به الحرم كما في قوله
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والصحيح ما ذكره الامام نجم الدين في تفسيره والنووي في شرح المهذب ان المراد به الكعبة

الكعبة فهي القبلة كما يدل عليه عامة الحديث ومنها في صحيح مسلم عن البراء صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بيت المقدس
ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا ثم صرفنا نحو الكعبة والنكتة في ذكر المسجد الحرام وارادة الكعبة كما في الكشاف وهو
الدلالة على ان الواجب في حق الغايب هو الجهة وبالسنة كثير منها قوله صلى الله عليه وسلم للمسيء صلاته اذا قمت الى الصلاة
فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة وكبر رواه مسلم وانعقد الاجماع عليه وفي عدة الفتاوى الكعبة اذا رفعت عن مكانها
لزيارة اصحاب الكرامة ففي تلك الحال جازت صلاة المتوجهين الى ارضها **قوله** فللمكي فرضه اصابة عينها اي عين القبلة
بمعنى الكعبة للقدرة على اليقين اطلق في المكي فشمل من كان بمعاينتها ومن لم يكن حتى لو صلى مكي في بيته ينبغي ان
يصلي بحيث لو ازيلت الجدران يقع استقباله على شطر الكعبة بخلاف الافاقي فانه لو ازيلت الموانع لا يشترط ان يقع
استقباله على عين الكعبة لا محالة كذا في الكافي وهو ضعيف **لـــ** في النهاية من كان بينه وبين الكعبة حايل
الاصح انه كالغايب ولو كان الحايل اصليا كالجبل كان له ان يجتهد والاولى ان يصعد ليصل الى اليقين وفي التجنيس
من كان بمعاينة الكعبة فالشرط اصابة عينها ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط اصابة عينها جهتها وهو المختار وفي فتح القدير
وعندي جواز التحري مع امكان صعوده اشكال لان المصير الى الدليل الظني وترك القاطع مع امكانه لا يجوز وما اقرب قوله
في الكتاب والاستخبار فوق التحري فاذا امتنع المصير الى الظني لامكان ظني باقوى منه فكيف يترك اليقين مع امكان الظن
قوله ولغيره اصابة جهتها وهو الجانب الذي اذا توجه اليه الشخص يكون مسامتا للكعبة او لهوائها اما تحقيقا بمعنى انه لو فرض خط
من تلقاء وجهه على زاوية قائمة الى الافق يكون مارا على الكعبة او هوائها واما تقريبا بمعنى ان يكون ذلك منحرفا عن الكعبة
او هوائها انحرافا لا تزول به المقابلة بالكلية بان يبقى شي من سطح الوجه مسامتا لها لان المقابلة اذا وقعت في مسافة بعيدة لا تزول بما
تزول به من الانحراف لو كانت في مسافة قريبة ويتفاوت ذلك بحسب تفاوت البعد وتبقى المسامتة مع انتقال مناسب
لذلك البعد فلو فرض مثلا خط من تلقاء وجه المستقبل للكعبة على التحقيق في بعض البلاد وخط اخر يقطعه على زاويتين
قائمتين من جانب يمين المستقبل وشماله لا تزول تلك المقابلة بالانتقال الى اليمين والشمال على ذلك الخط بفراسخ كثيرة
ولهذا وضع العلما قبلة بلد وبلدتين وبلاد على سمت واحد وفي فتاوى قاضي خان وجهة الكعبة تعرف بالدليل
والدليل في الامصار والقرى المحاريب التي نصبها الصحابة والتابعون رضي الله عنهم اجمعين فعلينا اتباعهم في استقبال
المحاريب المنصوبة فان لم يكن فالسوال عن الاهل اما البحار والمفاوز فدليل القبلة النجوم الى اخره وفي المبتغى في معرفة
الجهة اربعة اوجه احدها في اقصر يوم من السنة وقت طلوع الشمس فاجعل عين الشمس عند مطلعها على راس اذنك اليسرى
فانك تدركها وثانيها فاجعل عين الشمس على موخر عينك اليسرى عند الزوال فانك تصيبها وثالثها فاجعل عين الشمس على
مقدم عينك اليمنى مما يلي الانف عند صيرورة ظل كل شي مثليه بعد زوالها فانك تدركها ورابعها فاجعل عين الشمس
على موخر عينك اليمنى عند غروب الشمس فانك تدركها ووجه اخر انه اذا كان قبل المهرجان بشهر فاستقبل العقرب
وقت صلاة العشا الاخيرة فانك تدركها واذا جعلت بنات نعش الصغرى على اذنك اليمنى وانحرفت قليلا الى شمالك
فانك تدركها وذكر بعضهم ان اقوى الادلة القطب وهو نجم صغير في بنات نعش الصغرى بين الفرقدين والجدي
اذا جعله الواقف خلف اذنه اليمنى كان مستقبل القبلة ان كان بناحية الكوفة وبغداد وهمدان وقزوين وطبرستان
وجرجان وما والاها الى نهر الشاش ويجعله من بمصر على عاتقه الايسر ومن بالعراق على عاتقه الايمن فيكون مستقبلا باب
الكعبة وباليمن قبالة المستقبل مما يلي جانبه الايسر وبالشام وراءه وفي معرفة الجهة اقوال اخرى مذكورة في الخانية
وغيرها اطلق في الاكتفا بالجهة فافاد انه لا يشترط نية الكعبة وشرطها الجرجاني بناء على ان الفرض اصابة العين
للقريب والبعيد ولا يمكن اصابة العين للبعيد الا من حيث النية فانتقل ذلك اليها وذهب العامة الى عدم اشتراط
اصابة العين فلا اشتراط نيتها لعدم الحاجة الى ذلك فان اصابة الجهة تحصل من غير نية العين فالحاصل ان نية
استقبال القبلة ليست بشرط على الصحيح من المذهب سوا كان الفرض اصابة العين في حق المكي او اصابة الجهة في حق
غيره كما صححه في التحفة والتجنيس والخلاصة وغيرها حتى قال في البدائع الافضل ان لا ينوي الكعبة لاحتمال

ان لا تحاذي هذه الجهة الكعبة فلا تجوز صلاته وانما كان هذا هو الصحيح لان استقبالها شرط من الشرايط فلا يشترط فيه النية كالوضوء وغيره وعلى هذا فقولهم لو نوى بناء الكعبة لا يجوز لان المراد بالكعبة العرصة لا البناء الا ان يريد بالبناء جهة الكعبة فيجوز ذكره في المحيط وغيره وقولهم لو نوى ان قبلته محراب مسجده لا يجوز لانه علامته وليس بقبلة كما في الخانية وقولهم لو نوى مقام ابراهيم ولم ينو الكعبة قيل لا يجوز الا ان ينوي الجهة وقيل ان لم يكن الرجل اتى مكة اجزاه والا لا يجوز واختاره في الخانية والبدايع والمحيط مبني على الضعيف الشارط للنية اما على الصحيح فيجوز كما ذكره ابن امير حاج وذكر عن بعضهم ان ثمرة الخلاف عند اصحابنا تظهر ايضا في الانحراف قليلا فمن قال الفرض التوجه الى العين لم يصحح صلاته ومن قال الجهة صححها وسياتي في باب الصلاة في الكعبة ان الصواب ان يقال القبلة هي العرصة لا الكعبة لانها البناء وفي الفتاوى الانحراف المفسد ان يجاوز المشارق الى المغارب وفي التجنيس واذا حول وجهه لا تفسد صلاته وتفسد بصدره قيل هذا التي يقولها ما عنده فلا تفسد في الوجهين بناء على ان الاستدبار اذا لم يكن على قصد الرفض لا تفسد ما دام في المسجد عنده خلافا لهما حتى لو انصرف عن القبلة على ظن الاتمام فتبين عدمه بنى ما دام في المسجد عنده خلافا لهما انتهى وفي فتح القدير ولقايل ان يفرق بينهما بعذره هناك وتمرده هنا والحاصل ان المذهب انه اذا حول صدره فسدت وان كان في المسجد اذا كان من غير عذر كما عليه عامة الكتب وفي الظهيرية ومن صلى الى غير جهة الكعبة متعمدا لا يكفر هو الصحيح لان ترك جهة الكعبة جايز في الجملة بخلاف الصلاة بغير طهارة لعدم الجواز بغير طهارة بحال واختار الصدر الشهيد بحال ان حكم الفرض لزوم الكفر بجحده لا بتركه وانما قال ابو حنيفة بالكفر في هذه المسايل لمجرد الترك عمدا للزوم الاستهزاء به والاستخفاف وهو يقتضي ان لا فرق في المسايل اذ لا اثر لعدم الجواز في شي من الاحوال بل الموجب للاكفار هو الاستهانة وهو ثابت في الكل والا فهو منتف في الكل والحق في فتح القدير الصلاة في الثوب النجس بالصلاة بغير طهارة وهو مشكل فان بعض ايمة المالكية يقول بان ازالتها سنة لا فرض ولا يكفر بجحد المختلف فيه فكيف بتركه من غير جحد كما اشار اليه قاضي خان في فتاواه وحكى في الذخيرة الاختلاف فيما اذا صلى بغير طهارة ثم قال ولو ابتلي انسان بذلك لضرورة بان كان مع قوم فاحدث واستحيا ان يظهر فكتم ذلك وصلى هكذا او كان يقرب العدو فقام يصلي وهو غير طاهر قال بعض مشايخنا لا يكون كافرا لانه غير مستهزئ ومن ابتلي بذلك لضرورة او لحيا ينبغي ان لا يقصد بالقيام قيام الصلاة ولا يقرا شيا واذا احنى ظهره لا يقصد الركوع ولا يسبح حتى لا يصير كافرا بالاجماع قوله والخايف يصلي الى اي جهة قدر لان استقبال القبلة شرط زايد يسقط عند العجز والقصد فيه ان المصلي في خدمة الله تعالى ولا بد من الاقبال عليه والله سبحانه منزه عن الجهة فابتلاه بالتوجه الى الكعبة لان العبادة لها ولذا لو سجد للكعبة نفسها كفر فلما اعتراه الخوف تحقق العذر فاشبه حال الاشتباه في تحقق العذر فتوجه الى جهة قدر لان الكعبة لم تعتبر لعينها بل للابتلا وهو حاصل بذلك اطلقه فشمل الخوف من عدو او سبع او لص وسواء خاف على نفسه او على دابته او اراد بالخايف من له عذر فيشمل المريض اذا كان لا يقدر على التوجه وليس عنده من يحوله اليها او كان التحويل يضره والتقييد بعدم وجود من يحوله جرى على قولهما اما عنده فالقادر بقدرة الغير ليس بقادر كما عرف في التيمم ويشمل ما اذا كان على لوح في السفينة يخاف الغرق ان انحرف اليها وما اذا كان في طين وردغة لا يجد على الارض مكانا يابسا او كانت الدابة جموحا لو نزل لا يمكنه الركوب الا بمعين او كان شيخا كبيرا لا يمكنه ان يركب الا بمعين ولا يجده فكما يجوز له الصلاة على الدابة ولو كان فرضا وتسقط عنه الاركان كذلك يسقط عنه التوجه الى القبلة اذا لم يمكنه ولا اعادة عليه اذا قدر فالحاصل ان الطاعة بحسب الطاقة قوله ومن اشتبهت عليه القبلة تحرى اذا عجز عن تعرف القبلة بغير التحري لزمه التحري وهو بذل المجهود لنيل المقصود لان الصحابة تحروا وصلوا وقيل في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله اي قبلته انها نزلت في الصلاة حالة الاشتباه قيدنا بالعجز عن التعرف لانه لو عجز عن تعرف القبلة بالسؤال من اهل ذلك الموضع ممن هو عالم بالقبلة فلا يجوز له التحري لان الاستخبار فوقه لكون الخبر ملزما له ولغيره والتحري ملزم له دون غيره فلا يصار الى الادنى مع امكان الاعلى وبخلاف ما اذا لم يكن من اهله فانه لا يقلده لان حاله كحاله فان لم يخبره المتحير

المتحير حين سأله فصلى بالتحري ثم اخبره لا يعيد ولو كان مخطيا وبنا على هذا ما ذكره في التجنيس تحرى فاخطا فدخل في الصلاة وهو لا يعلم ثم علم وحول وجهه الى القبلة فدخل رجل في صلاته وقد علم حالته الاولى لا تجوز صلاة الداخل لعلمه ان الامام كان على الخطا في اول الصلاة انتهى وكذا اذا كان في المفازة والسما مصحية وله علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة لا يجوز له التحري لان ذلك فوقه وفي الظهيرية رجل صلى بالتحري الى جهة في المفازة والسما مصحية لكنه لا يعرف النجوم فتبين انه اخطا القبلة هل يجوز قال رضي الله عنه قال استاذنا ظهير الدين المرغيناني يجوز وقال غيره لا يجوز لانه لا عذر لاحد في الجهل بالادلة الظاهرة المعتادة نحو الشمس والقمر وغير ذلك اما دقايق الهيية وصور النجوم الثوابت فهو معذور في الجهل بها انتهى فالحاصل ان محل التحري ان يعجز عن الاستقبال بالتماس الاعلام وتراكم الظلام وتعامد الغمام كما ذكره المصنف في كافيه وهو يرجح ما في الظهيرية من ان السما اذا كانت مصحية لا يجوز التحري لانه عجز عما ليس له فصار كالمفازة وقال ايمة بلخ منهم الفقيه ابو جعفر لا يجوز له الصلاة بالتحري وعلل فقال ان هذه نايبة العقبى فتعتبر بنايبة الدنيا ولو حدثت به نايبة الدنيا فانه يستغيث بجيران المسجد كذلك ههنا يجب ان يستغيث بهم وان كان في مسجد نفسه قال بعضهم هو كالبيت لا يجوز له التحري وقال بعضهم مسجده ومسجد غيره سواء وروى ابو جعفر عن سلام بن حكيم انه قال محاريب خراسان كلها منصوبة الى الحجر الاسود والحجر الاسود الى ميسرة الكعبة ومن توجه الى الكعبة ومال بوجهه الى ميسرة القبلة وقع وجهه الى جبل ابي قبيس ومن مال بوجهه الى يمينها وقع وجهه الى الكعبة ولهذا قيل يجب ان يميل الى يمينها قال ومحاريب الدنيا كلها نصبت بالتحري حتى منى ولم يزد عليه شيا وهذا خلاف ما نقل عن ابي بكر الرازي في محراب المدينة انه مقطوع به فانه انما نصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوحي بخلاف ساير البقاع قيل ان محراب منى نصب بالتحري والعلامات وهو اقرب المواضع الى مكة انتهى وبهذا تبين ان قولهم ولغير المكي اصابة جهتها ليس على اطلاقه بل في غير المدينة فان المدني كالمكي يفترض عليه اصابة عينها كما صرح به السراج الوهاج ايضا واطلق في الاشتباه فشمل ما اذا كان بمكة او بالمدينة بان كان محبوسا ولم يكن بحضرته من يساله فصلى بالتحري ثم تبين انه اخطا روي عن محمد انه لا اعادة عليه وكان الرازي يقول يلزمه الاعادة لانه تيقن بالخطا اذا كان بمكة او بالمدينة والاول احسن كذا في الظهيرية وفي فتاوى قاضي خان رجل صلى في المسجد في ليلة مظلمة بالتحري فتبين انه صلى الى غير القبلة جازت صلاته لانه ليس له ان يقرع باب الناس للسؤال عن القبلة ولا يعرف القبلة بمس الجدران والحيطان لان الحايط لو كانت منقوشة لا يمكنه تمييز المحراب من غيره وعسى يكون ثم مودية فجاز له التحري انتهى وقيد بالاشتباه لانه لو صلى في الصحرا الى جهة من غير شك ولا تحر ان تبين انه اصاب او كان اكبر رايه او لم يظهر من حاله شي حتى ذهب عن الموضع فصلاته جايزة وان تبين انه اخطا او كان اكبر رايه فعليه الاعادة وقيد بالتحري لان من صلى ممن اشتبهت عليه بلا تحر فعليه الاعادة الا ان علم بعد الفراغ انه اصاب لان ما افترض لغيره يشترط حصوله لا تحصيله وان علم في الصلاة انه اصاب بلا تحر لان ما افترض لغيره يشترط يستقبل خلافا لابي يوسف لما ذكرنا قلنا حالته قويت بالعلم وبنا القوي على الضعيف لا يجوز اما لو تحرى وصلى الى غير جهة التحري ففي الخلاصة والخانية عن ابي حنيفة انه يخشى عليه الكفر لاعراضه عن القبلة وفي الذخيرة اختلف المشايخ في كفره لانه صارت قبلة في حقه وفي الظهيرية وظن بعض اصحابنا ان الجهة التي ادى اليها التحري قبلة على الحقيقة وعندنا هذا غير مرضي فيه قول بان كل مجتهد مصيب للحق لا محالة ولا نقول به لكن المجتهد يخطي مرة ويصيب اخرى انتهى واما صلاته فلا تجزيه وان اصاب مطلقا خلافا لابي يوسف وفي فتح القدير هي مشكلة على قولهما لان تعليلهما في هذه وهو ان القبلة في حقه جهة التحري وقد تركها يقتضي الفساد مطلقا في صورة ترك التحري لان ترك جهة التحري تصدق مع ترك التحري وتعليلهما في تلك بان ما فرض عليه يشترط مجرد حصوله كالسعي يقتضي الصحة في هذه وعلى هذا لو صلى في ثوب وعنده انه نجس ثم ظهر انه طاهر او صلى وعنده انه محدث فظهر انه متوضئ او صلى الفرض وعنده ان الوقت لم يدخل فظهر انه كان قد دخل لا يجزيه لانه لما حكم بفساد صلاته بناء على دليل شرعي وهو تحريه فلا ينقلب جايزا اذا ظهر خلافه وهذا التعليل يجري في مسئلة العدول

عن جهة التحري اذا ظهر صوابه وبه يندفع الاشكال الذي اوردناه لان دليل الشرع على الفساد هو التحري وانعقاد الفساد
عن التحري فاذا حكم بالفساد دليل شرعي لزم وذلك منتف في صورة ترك التحري فكان ثبوت الفساد فيها قبل ظهور الصواب
انما هو لمجرد اعتقاده الفساد فيواخذ باعتقاده الذي ليس بدليل اذا لم يكن عن تحري في فتاوى العتابي تحري فلم يقع
تحريه على شي قيل يوخر وقيل يصلي الى اربع جهات وقيل يخير وفي الظهيرية ولو تحرى رجل واستوى الحالان عنده ولم
يترجح شي ولكن صلى الى جهة ان ظهر انه اصاب القبلة جاز وان ظهر انه اخطا فكذلك وان لم يظهر له شي جازت صلاته
وفي الخلاصة وعن محمد لو صلى اربع ركعات الى اربع جهات جاز واختلف المتاخرون فيما اذا تحول رايه الى جهة الاولى
بالتحري فمنهم من قال يتم الصلاة ومنهم من قال يستقبل انتهى وفي البغية لو صلى الى جهة بتحر ثم تحول رايه الى الركعة الثانية
الى جهة اخرى فتحرى ثم تذكر انه ترك سجدة من الركعة الاولى فسدت صلوته وفي الظهيرية ويجوز التحري لسجدة
التلاوة كما يجوز للصلاة **قوله** وان اخطا لم يعد لانه اتى بالواجب في حقه وهو الصلاة الى جهة تحريه بخلاف من توضا
بما وصلى في ثوب على ظن انه طاهر ثم تبين انه نجس حيث يعيد الصلاة لانهما تركا ما امر به وهو الصلاة في ثوب طاهر
وعلى طهارة وقد اتى بما امر به وهي التحري وفي الكافي ما يدل على جواز التحري في الاواني والثياب وفيه تفصيل مذكور
في الظهيرية **قال** ويجوز التحري في الثوب الواحد حالة الضرورة والثوبين والثوب والثياب وان كان النجس غالبا
وفي الاواني لا يجوز الا رواية عن ابي يوسف لكنه اذا توضا بهما واحدا بعد واحد وصلى ينظر ان توضا بالاول وصلى جاز لان وضوءه
من الاول تحرى منه انه طاهر كما لو قال لامراتيه احداكما طالق ثم وطئ احداهما تعينت الاخرى للطلاق فلما توضا بالثاني ثم صلى
ينبغي ان لا يجوز صلاته لانه توضا بماء نجس وان لم يحدث ولم يصل بعدما توضا من الاول حتى توضا بالثاني قال عامتهم لا يجوز لان
اعضاءه صارت نجسة وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لانه لما لم يجز التحري عندنا لغلبة النجاسة فلا استوا الطاهر بالنجس
يهريق المياه كلها ويتيمم ويصلي ويخلط المياه كلها حتى تصير المياه كلها نجسا ثم يتيمم احترازا عن اضاعة المال ولو لم يهرقها جاز
له التيمم قالوا هذا قول ابي حنيفة وقالوا لا يجوز تيممه الا بعد الاراقة وقال ابن زياد يخلطها ثم يتيمم وان كان عنده ثلاثة
اوان احدها نجسة ووقع تحري كل واحد منهم على انا جازت صلاتهم فرادى ولو كان احدهما سور حمار والاخر طاهرا يتوضا
بهما ولا يتيمم **قوله** وان علم به في صلاته استدار اي ان علم بالخطا لان تبدل الاجتهاد بمنزلة تبدل النسخ وقد روي
ان اقواما من الانصار كانوا يصلون بمسجد قبا الى بيت المقدس فاخبروا بتحول القبلة فاستداروا كهيئتهم وفيه دليل
على جواز نسخ الكتاب السنة اذ لا نص على بيت المقدس في القران فعلم انه كان ثابتا بالسنة ثم نسخ بالكتاب وعلى ان حكم
النسخ لا يثبت حتى يبلغ المكلف وعلى ان خبر الواحد يوجب العمل كذا ذكره الشارح وفي كون بيت المقدس ثبت التوجه
اليه بالسنة فقط بحث اذ في القران العظيم ما يدل عليه فانه قال سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها
قال المغربون هي بيت المقدس ثم مسائل جمل التحري في القبلة على عشرين وجها لانه لا يخلو اما ان لم يشك ولم يتحر
او شك وتحرى او شك ولم يتحر او تحرى ولم يشك وكل وجه على خمسة لانه اما ان يظهر انه اصاب في الصلاة او بعد الفراغ
او اخطا في الصلاة او بعدها او لم يظهر شي اما الاول فان ظهر انه اخطا لزمه الاستقبال سواء كان في الصلاة او بعد الفراغ
منها وان ظهر انه اصاب قبل الفراغ ففيه اختلاف فذهب الامام محمد بن الفضل الى انه يلزمه الاستقبال لان افتتاحه
كان ضعيفا وقد قوي حاله بظهور الصواب ولا يبنى القوي على الضعيف والصحيح كما في المبسوط والخانية انه لا يلزمه
الاستقبال لان صلاته كانت جائزة ما لم يظهر الخطا فاذا تبين انه اصاب لا يتغير حاله وان تبين بعد الفراغ انه
اصاب بيقين او باكبر رايه او لم يظهر من حاله شي حتى غاب عن ذلك الموضع فصلاته جائزة لان الاصل الجواز ولم يوجد
ما يرفعه واما الثاني وهو ما اذا شك وتحرى فحكمه ما ذكر في الكتاب وهو الصحة في الوجوه الخمسة واما الثالث وهو
ما اذا شك ولم يتحر فهي فاسدة في الوجوه كلها الا اذا تبين له بعد الفراغ انه اصاب القبلة بيقين فان كان اكبر
رايه انه اصاب **قال** قاضي خان اختلفوا فيه قال شمس الائمة السرخسي الصحيح انه لا تجوز صلاته واما الرابع فهو
فاسد الوضع لان التحري انما يكون عند الشك فاذا لم يشك لم يتحر فلذا لم يذكروه وفي الظهيرية ولو صلى بالتحري خلفه

رايه الى ركعة
سجدة من الاولى
ت

انتهى م

ما التحري

وخلفه نايم ومسبوق فبعد فراغ الامام تحول رايهما الى جهة اخرى فالمسبوق يتحول الى الجهة التي وقع تحريه اليها واللاحق
تفسد صلوته قيد بتحول الراي في امر القبلة لانه لو تحرى في الثوبين فصلى في احدهما بالتحري ثم تحول تحريه الى ثوب اخر
فكل صلاة صلاها في الثوب الاول جازت دون الثاني كذا في الظهيرية **قوله** ولو تحرى قوم جهات وجهلوا قبلة
امامهم تجزيهم لان القبلة في حقهم جهة التحري وهذه المخالفة غير مانعة لصحة الاقتدا كما في جوف الكعبة فانه
لو جعل بعض القوم ظهره الى ظهر الامام صح قيد بجهلهم اذ لو علم واحد منهم حال امامه حالة الادا وخالف جهته لانه
اعتقد امامه على الخطا بخلاف جوف الكعبة لانه ما اعتقد امامه مخطئا اذ الكل قبلة ولم يقيد المصنف بعدم تقدمه
احد على الامام لان من المعلوم ان من تقدم على امامه فسدت صلوته كما في جوف الكعبة لتركه فرض المقام وهذه المسئلة
من مسائل الجامع الصغير وهي في كتاب الاصل اتم فانه قال لو ان جماعة صلوا في المفازة عند اشتباه القبلة بالتحري وتبين
انهم صلوا الى جهات مختلفة قال من تيقن مخالفة امامه في الجهة حالة الادا انه يخالف امامه في الجهة فصلاته صحيحة
فشرط ان يكون في المفازة وهو يدل على ان التحري لا يجوز في القرية والمصر من غير سوال وقد اسلفناه وافاد ان علمه بالمخالفة
بالاداء لا يضر **باب صفة الصلاة** شروع في المقصود بعد الفراغ من مقدماته
قيل الصفة والوصف في اللغة واحد وفي عرف المتكلمين بخلافه والتحرير ان الوصف لغة ذكر ما في الموصوف من الصفة
والصفة هي ما فيه ولا ينكر انه يطلق الوصف ويراد الصفة وبهذا لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك في ان الوصف مصدر
وصفه اذا ذكر ما فيه ثم المراد هنا بصفة الصلاة الاوصاف النفسية لها وهي الاجزاء العقلية الصادقة على الخارج
التي هي اجزاء الهوية من القيام الجزئي والركوع والسجود وكذا في فتح القدير وليس هذا من باب قيام العرض بالعرض
لان الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالصحة والفساد والبطلان والفسخ كذا في غاية البيان وفي السراج
الوهاج ثم اعلم انه يشترط لثبوت الشي ستة اشيا العين وهي ماهية الشي والركن وهو جز الماهية والحكم وهو الاثر
الثابت بالشي ومحل ذلك الشي وشرطه وسببه فلا يكون الشي ثابتا الا بوجود هذه الاشيا الستة فالعين هنا الصلاة والركن
القيام والركوع والقراءة والسجود والمحل للشي هو الادمي المكلف والشرط هو ما تقدم من الطهارة وغيرها والحكم جواز
الشي وفساده وثوابه والسبب الاوقات ومعنى صفة الصلاة **قوله** فرضها التحريمة اي ما لا بد منه فيها فان الفرض
شرعا ما لزم فعله بدليل قطعي اعم من ان يكون شرطا او ركنا والتحريم جعل الشي محرما وخصت التكبيرة الاولى بها لانها
تحرم الاشيا المباحة قبل الشروع بخلاف سائر التكبيرات والدليل على فرضيتها قوله تعالى وربك فكبر اذ في التفسير ان
المراد به تكبيرة الافتتاح ولان الامر للايجاب وما وراءها ليس بفرض فتعين ان تكون مراده لئلا يودي الى تعطيل النص
وما رواه ابو داود وغيره عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير
وتحليلها التسليم ثم اختلفوا هل هي شرط او ركن ففي الحاوي هي شرط في اصح الروايتين وجعله في البدايع قول المحققين
من مشايخنا وفي غاية البيان قول عامة المشايخ وهو الاصح واختار بعض المشايخ منهم عاصم بن يوسف والطحاوي انها ركن
وبه **قال** الشافعي رحمه الله لانها ذكر مفروض في القيام فكان ركنا كالقراءة ولهذا اشترط لها ما شرط لسائر الاركان من
الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ووجه الاصح وهو المذهب عطف الصلاة عليها في قوله تعالى وذكر اسم ربه
فصلى ومقتضى العطف المغايرة والمغايرة وان كانت ثابتة على القول لركنيتها ايضا لانه حينئذ يكون من باب عطف
الكلي على الجزئي بنظر عطف العام على الخاص لكن جوازه لنكتة بلاغية وهي غير ظاهرة هنا فيلزم ان لا يكون التكبير
منها فهي شرط وهو المطلوب ومراعاة الشرايط المذكورة ليس لها بل للقيام المتصل بها وهو ركن ان سلمنا مراعاتها
والا فهو ممنوع تقديم المنع على التسليم اولى كما في التلويح فالاولى ان يقال لا نسلم مراعاتها فانه لو احرم الى حرم
ولئن سلمنا فهي ليس لها بل الى اخره فانه لو احرم حاملا للنجاسة فالقاها عند فراغه منها او منحرفا عن القبلة فاستقبلها
عند الفراغ منها او مكشوف العورة فسترها عند فراغه من التكبير بعمل يسير او شرع في التكبير قبل ظهور الزوال
ثم ظهر عند فراغه منها جاز وفي الحاوي والذي يؤيد انها شرط انعقاد الجمعة مع عدم مشاركة القوم الامام فيها ومرة

المقدسي
لعل المقدسي وما قاله سابقا عليه
اقول هذا كلام متهافت واما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه يشاركه في انه تقدم عليه وقد ذكر منها
فلان شروطا التي متقدمة عليه وايضا ذكر منها
حكمه وهو اثر المرتب عليه وايضا
تقسيم الشي الى نفسه والى غيره وفيه
الشرط فيلزم ان يكون عين الشي شرطا له
وكذا والعين فيلزم ان يكون العين شرطا له فكيف
وايضا ذكر منها الركن وهو مباين للشرط فكيف
يصدق عليه الا بتاويل فتامل ع

انما هي صفة الصلاة م

الاختلاف تظهر في بنا النفل على تحريمة الفرض فيجوز عند القايلين بالشرطية ولا يجوز عند القايلين بالركنية وقول الشارح انه يجوز باجماع بين اصحابنا فيه نظر فان القايلين بالركنية من اصحابنا لا يجوزونه واما بنا الفرض على الفرض او على النفل فهو عند صدر الاسلام لما علمت انها شرط كالطهارة ولا يجوز على الظاهر من المذهب كالنية ليست من الاركان ومع هذا لا يجوز اداء صلاة بنية صلاة اخرى اجماعا اما اداء النفل بتحريمة النفل فلا شك في صحته اتفاقا لما ان لكل صلاة واحدة بدليل ان القعود لا يفترض الا في اخرها على الصحيح وقولهم ان كل ركعتين من النفل صلاة لا يعارضه لانه في احكام دون اخرى وفي المحيط الاخرس والامي افتتحا بالنية اجزاهما لانهما اتيا باقصى ما في وسعهما وفي شرح منية المصلي ولا يجب عليهما تحريك اللسان عندنا وهو الصحيح قوله ـــــ المصنف فرضها التحريمة قايما لكان اولى لان الافتتاح لا يصح الا في حالة القيام حتى لو كبر قاعدا ثم قام لا يصير شارعا لان القيام فرض حالة الافتتاح كالتحية ولو جا الى الامام وهو راكع فحنى ظهره ثم كبر ان كان الى القيام اقرب يصح وان كان الى الركوع اقرب لا يصح ولو ادرك الامام راكعا فكبر قايما وهو يريد تكبيرة الركوع جازت صلاته لان نيته لغت تبقى التكبير حالة القيام ولو كبر قبل امامه لا تجوز صلاته ولا في صلاة نفسه على الصحيح لانه قصد المشاركة وهي غير صلاة الانفراد ولو افتتح بالله قبل امامه لم يصر شارعا في صلاة نفسه صار شارعا في صلاة نفسه قبل شروع الامام ولو مد الامام التكبير وحذف رجل خلفه ففرغ قبل فراغ الامام اجزاه على قياس قولهما وعلى قول ابي يوسف لا تجزيه ولو كبر المؤتم ولم يعلم انه كبر قبل الامام او بعده فان كان اكبر رايه انه كبر قبله لا تجزيه والا اجزاه لان امره محمول على الخلاص حتى يتبين الخطا بيقين او بغالب الظن كذا في المحيط والمراد بقولهما قولهما ان الشروع يصح بالله بدون اكبر وقال ابو يوسف لا يصح الا بهما كما صرح به في التجنيس وبهذا علم ان ما في فتح القدير من قوله ففرغ الامام قبله سبق قلم والصواب ففرغ المقتدي قبله اي قبل تكبير الامام كما في التجنيس والمحيط وقوله او كبر قبله غير عالم بذلك سهو لان المقتدي اذا كبر قبل الامام لا يقال فيه جاز في قياس قولهما لا قول ابي يوسف وانما حكمه ما ذكرناه عن المحيط ولذا ذكر في التجنيس مسالة ما اذا مد الامام التكبير ولم يضم لها مسالة ما اذا كبر قبله وذكر الشارح في باب الاحرام ان الشروع في الصلاة عند النية بالتكبير لا بالتكبير قوله والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين اي مطيعين والمراد به القيام في الصلاة باجماع المفسرين وهو فرض في الصلاة للقادر عليه في الفرض وما هو ملحق به واتفقوا على ركنيته وحد القيام ان يكون بحيث اذا مد يديه لا ينال ركبتيه كذا في السراج الوهاج ثم اعلم ان قولهم ان القيام فرض في الفرض للقادر عليه ليس على عمومه بل يخرج منه مسالة يستوي فيها القيام والقعود للقادر على القيام ومسايل يتعين فيها ترك القيام اما الاولى فخاصة بالمريض في باب صلاة المريض ان المريض لو قدر على القيام دون الركوع والسجود فانه مخير بين القيام والقعود وان كان القعود افضل فقد سقط عنه القيام مع قدرته عليه واما الثانية فمنها ما في الذخيرة والمحيط في رجل ان صام رمضان اضعفه ويصلي قاعدا وان افطر يصلي قايما فانه يصوم ويصلي قاعدا ومنها ما في منية المصلي شيخ كبير اذا قام سلس بوله وبه جراحة تسيل فان جلس لم تسل يصلي جالسا قال شارحها حتى لو صلى قايما لا يجوز ومنها ما فيها ايضا لو كان الشيخ بحال لو صلى قايما ضعف عن القراءة يصلي قاعدا بقراءة ومنها ما في الخلاصة وغيرها لو كان بحال لو صلى منفردا يقدر على القيام ولو صلى مع الامام لا يقدر فانه يخرج الى الجماعة ويصلي قاعدا وهو الاصح كما في المجتبى لانه عاجز عن القيام حالة الاداء وهي المعتبرة وصحح في الخلاصة انه يصلي في بيته قايما قال وبه يفتى واختاره في منية المصلي القول الثالث وهو انه يشرع قايما ثم يقعد فاذا جاء وقت الركوع يقوم ويركع والاشبه ما صححه في الخلاصة لان القيام فرض فلا يجوز تركه لاجل الجماعة التي هي سنة بل يعد هذا عذرا في تركها وقد علم مما ذكر ان ركنية القراءة اقوى من ركنية القيام وسياتي ما فيه قوله والقراءة لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وحكى الشارح الاجماع وهو دليل على انعقاد الاجماع قبله واختلف في كونها ركنا فذهب الغزنوي صاحب الحاوي القدسي الى انها ليست بركن والجمهور الى انها ركن غير انهم قسموا الركن الى اصلي وهو ما لا يسقط الا لضرورة وزايد وهو ما يسقط في بعض الصور من غير تحقق ضرورة وجعلوا القراءة من هذا القسم فانها تسقط عن المقتدي لاقتدائه عندنا وعن المدرك

كبر والامام راكع ينويه جاز ولغت

يستوي القيام وضده للقادر عليه

يرجح القعود عليه

المدرك في الركوع بالاجماع وقد تعقب كون الركن يكون زايدا فان الركن ما كان داخل الماهية فكيف يوصف بالزيادة واجاب الاكمل في شرح البزدوي بانها باعتبارين فتسميته ركنا باعتبار قيام ذلك الشي به في حالة بحيث يستلزم انتفاوه انتفاه وتسميته زايدا فلقيامه بدونه في حالة اخرى بحيث لا يستلزم انتفاوه انتفاه والمنافاة بينهما انما هي عند اتحاد الجهة وهذا لانها ماهية اعتبارية فيجوز ان يعتبرها الشارع تارة باركان واخرى باقل منها فان قيل فيلزمهم على هذا تسمية غسل الرجل ركنا زايدا في الوضو فالجواب ان الزايد هو ما اذا سقط لا يخلفه بدل والمسح بدل الغسل فليس بزايد وبهذا خرج الجواب عن بقية اركان الصلاة فانها تسقط مع انها ليست بزوايد لوجود الخلف لها وذكر في التلويح ان معنى الركن الزايد هو الجزء الذي اذا انتفى كان الحكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشرع وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل انتهى وقد علم مما ذكرناه ان القيام ركن اصلي والقراءة ركن زايد مع ان القراءة اقوى منه بدليل الفرع الذي ذكرناه عنهم في بحث القيام وقد يقال انما اوجبوا عليه القعود مع القراءة لان القيام له بدل وهو القعود والقراءة لا بدل لها وقد خالف ابن الملك في شرح المجمع الجم الغفير وجعل القراءة ركنا اصليا وحد القراءة تصحيح الحروف بلسانه بحيث يسمع نفسه على الصحيح وسياتي بيان الخلاف فيه وقدر المفروض في الفرض وفي النفل في فصل القراءة ان شاء الله تعالى قوله والركوع والسجود لقوله تعالى اركعوا واسجدوا وللاجماع على فرضيتهما وركنيتهما واختلفوا في حد الركوع ففي البدايع اكثر الكتب القدر المفروض من الركوع اصل الانحنا والميل وفي الحاوي فرض الركوع انحنا الظهر وفي منية المصلي الركوع طاطاة الراس ومقتضى الاول انه لو طاطا راسه ولم يحن ظهره اصلا مع قدرته عليه لا يخرج عن عهدة فرض الركوع وهو حسن كذا في شرح منية المصلي وفيها الاحدب اذا بلغت حدوبته الى الركوع يخفض راسه في الركوع فانه القدر الممكن في حقه وحقيقة السجود وضع بعض الوجه على الارض مما لا سخرية فيه فدخل الانف وخرج الخد والذقن واما رفع قدميه في السجود فان السجود مع رفع القدمين بالتلاعب اشبه منه بالتعظيم والاجلال وسياتي انه يكفيه وضع اصبع واحدة وانه يصح الاقتصار على الجبهة وعلى الانف وحده وبيان محل الخلاف في ذلك وبما قررناه علم ان تعريف بعضهم السجود بوضع الجبهة ليس بصحيح لان وضعها ليس بركن لانه يجوز الاقتصار على الانف من غير عذر عند ابي حنيفة وان كان الفتوى على قولهما والمراد من السجود السجدتان فاصله ثابت بالكتاب والسنة والاجماع وكونه مثنى في كل ركعة بالسنة والاجماع وهو امر تعبدي لم يعقل له معنى على قول اكثر مشايخنا تحقيقا للابتلاء ومن مشايخنا من يذكر له حكمة فقيل انما كان مثنى ترغيما للشيطان فانه امر بسجدة فلم يفعل فنحن نسجد مرتين ترغيما له وقيل الاولى لامتثال الاوامر والثانية ترغيما له حيث لم يسجد استكبارا وقيل الاولى لشكر الايمان والثانية لبقايه وقيل في الاولى اشارة الى انه خلق من الارض وفي الثانية انه يعاد اليها وقيل لما اخذ الميثاق على ذرية ادم امرهم بالسجود تصديقا لما قالوا فسجد المسلمون كلهم وبقي الكفار فلما رفع المسلمون رؤسهم راوا الكفار لم يسجدوا فسجدوا ثانيا شكرا للتوفيق كما ذكره شيخ الاسلام قوله والقعود الاخير قدر التشهد وهي فرض باجماع العلماء وقد روى الطحاوي وغيرهما من طرق عديدة عن الصحابة رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم علم الاعرابي المسيء صلاته اركان الصلاة الى ان قال فاذا رفعت راسك من اخر سجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلاتك قال ـــــ الشيخ قاسم في شرح الدرر قد وردت ادلة كثيرة بلغت مبلغ التواتر على ان القعدة الاخيرة فرض وفي فتح القدير ان قوله تعالى وربك فكبر وكذا وقوموا لله قانتين ثم اقرءوا اركعوا اسجدوا اوامر والمستفاد منها وجوب المذكورات في الصلاة وهي لا تنفي اجمال الصلاة اذ الحاصل حينيذ ان الصلاة فعل يشتمل على هذه بقي كيفيته ترتيبها في الاداء وهل الصلاة هذه فقط او مع امور اخر وقع البيان في ذلك كله بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله وهو لم يفعلها قط بدون القعدة الاخيرة والمواظبة من غير ترك دليل الوجوب فاذا وقعت بيانا للفرض اعني الصلاة المجمل كان متعلقها فرضا بالضرورة ولو لم تقم الدليل في غيرها من الافعال على سنيته لكان فرضا ولو لم يلزم تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد في الفاتحة والطمانينة وهو نسخ للقاطع

بالظني لكانا فرضين ولولا انه عليه السلام لم يعد الى القعدة الاولى لما تركها ساهيا ثم علم لكانت فرضا فقد عرفت ان بعض الصلاة عرف بتلك النصوص ولا اجمال فيها وانه لا ينفي الاجمال في الصلاة من وجه اخر فانا نعلق بالافعال نفسها لا يكون بيانا فان كان ناسخا للاطلاق وهو قطعي نسخ للعلم بانه صلى الله عليه وسلم قاله وهو وادري بالمراد وان لم يكن قطعيا لم يصلح لذلك والا لزم تقديم الظني عند معارضة القطعي وهو لا يجوز في قضية العقل وعن ما ذكرنا كان تقديم القيام على الركوع والركوع على السجود فرضا لانه بينها كذلك انتهى وقوله قدر التشهد بيان لقدر الفرض منها وهو الاصح للعلم بان شرعيتها للقراءة واقل ما ينصرف اليه اسم التشهد عند الاطلاق ذلك وعلى هذا بنا اشكال وهو ان كون ما شرع لغيره بمعنى ان المقصود من شرعيته غيره يكون اكد من ذلك الغير مما لم يعهد بل وخلاف المعقول فاذا كان شرعية القعدة للذكر او السلام كانت دونها فالاولى ان يعين سبب شرعيتها الخروج كذا في فتح القدير وذكروا الولوالجي في اخر فتاواه من مسايل متفرقة رجل صلى اربع ركعات وجلس جلسة خفيفة فظن انه ذلك نالته فقام ثم تذكر فجلس وقرا بعض التشهد وتكلم ان كان كلا الجلستين مقدار التشهد جازت صلاته وان كان اقل فسدت انتهى وبهذا علم ان المقصود قدرا لتشهد لا يشترط فيه الموالاة وعدم الفاصل ثم بعد الاتفاق على فرضيتها اختلفوا في ركنيتها فقال بعضهم هي ركن من الاركان الاصلية قال في البدايع واليه مال عصام بن يوسف والصحيح انها ليست بركن اصلي لعدم توقف الماهية عليها شرعا لان من حلف لا يصلي يحنث بالرفع من السجود دون توقف على القعدة فعلم انها شرعت للخروج وهذا لان الصلاة افعال وضعت للتعظيم وهي بنفسها غير صالحة للخدمة لانها من باب الاستراحة فتمكن الخلل في كونها ركنا اصليا ولم ار من تعرض لثمرة هذا الاختلاف قوله والخروج بصنعه اي الخروج من الصلاة قصدا من المصلي بقول او عمل ينافي الصلاة بعد تمامها فرض سوا كان ذلك قوله السلام عليكم ورحمة الله كان تعيينه لذلك هو الواجب او كان فعلا مكروها كراهة تحريم ككلام الناس او اكل او شرب او مشي وانما كان مكروها كراهة تحريم لكونها مفوتا للواجب وهو السلام وهذا الفرض مختلف فيه فما ذكره المصنف انما هو على تخريج ابي سعيد البردعي فانه فهم من قول ابي حنيفة بالفساد في المسايل الاثني عشرية ان الخروج منها بفعله فرض وعلل له بان اتمامها فرض بالاجماع واتمامها بانهائها لا يكون الا بما فيها لان ما كان منها لا ينهيها وتحصيل المنافي في صنع المصلي فيكون فرضا وفهم من قولهما بعدم الفساد فيها بانه ليس بفرض وعلل له بان الخروج بصنعه لو كان فرضا لتعين بما هو قربة كساير فرايض الصلاة وذلك منتف لانه قد يكون بما هو معصية كالقهقهة والحدث والكلام العمد فلا يجوز وصفه بالفرض وذهب الكرخي الى انه لا خلاف بينهم في ان الخروج بفعل المصلي ليس بفرض ولم يرو عن ابي حنيفة بل هو محمل من ابي سعيد كما ذكرناه وهو غلط لانه لو كان فرضا لاختص بما هو قربة وسياتي وجه الفساد عنده في المسايل المذكورة في محله ان شاء الله تعالى وصحح الشارح وغيره قول الكرخي وفايدة الخلاف على راي البردعي تظهر فيما اذا سبقه الحدث بعدما قعد قدر التشهد في القعدة الاخيرة فان صلاته تامة فرضا عندهما وعند ابي حنيفة لم تتم صلوته فرضا ويخرج منها بفعل مناف لها فلو لم يتوضا ولم يات السلام حتى اتى بمناف فسدت عنده لا عندهما واتفقوا على الوضوء والسلام كذا في منية المصلي وشرحها وفيه نظر سنذكره ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان هذه الفرايض المذكورة اذا اتى بها نايما فانها لا تحتسب بل يعيدها كما اذا قرا نايما وهذه المسئلة كثير وقوعها لا سيما في التراويح كذا في منية المصلي والحاصل ان الايمة اختلفوا في ان قراءة النايم في صلاته هل يعتد بها فقيل نعم واختاره الفقيه ابو الليث لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ في الصلاة تعظيما لامر المصلي واختاره فخر الاسلام وصاحب الهداية وغيرهما انها لا تجوز ونص في المحيط والمبتغى على انه الاصح لان الاختيار شرط اداء العبادة ولم يوجد حالة النوم قال في فتح القدير والاوجه اختيار الفقيه والاختيار المشروط قد وجد في ابتدا الصلاة وهو كاف الا يرى انه لو ركع وسجد ذاهلا عن فعله كل الذهول انه يجزيه انتهى وهذا بعيد انه لو ركع وسجد حالة النوم يجزيه وقد نصوا على انه لا يجزيه قال في المبتغى ركع وهو نايم لا يجوز اجماعا انتهى وفرقهم بين الركوع والسجود ركن اصلي بخلاف القراءة لا يجدي نفعا وعرف من هذا ايضا جواز القيام حالة النوم ايضا وان نص بعضهم على عدم جوازه لما

تأمل

او ركع نائما

واما القعدة الاخيرة نايما ففي منية المصلي اذا نام في القعدة الاخيرة كلها فلما انتبه عليه ان يقعد قدر التشهد وان لم يقعد فسدت صلاته ونجا لغه ما في جامع الفتاوي انه قعد قدر التشهد نايما يعتد بها وعلل له في التحقيق للشيخ عبد العزيز البخاري بانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلايمها النوم فيجوز ان يحسب من الفرض بخلاف ساير الافعال فان مبناها على المشقة فلا تتادى في حالة النوم ويترجح ايضا بما رجحه المحقق في فتح القدير فيما لو قرا نايما ثم في قولهم لو ركع نايما اشارة الى انه لو ركع فنام في ركوعه انه يجزيه وهو كذلك بل في المبتغى جاز اجماعا وفي المحيط لو نام في ركوعه وسجوده لا يعتد شيا لان الرفع والوضع حصل بالاختيار ثم علم انه يتفرع على اشتراط الاختيار في ادا هذه الافعال المفروضة ان النايم في الصلاة لو اتى بركعة تامة تفسد صلاته لانه زاد ركعة لا يعتد بها والمسئلة في المحيط ايضا والله سبحانه الموفق للصواب قوله وواجبها قراءة الفاتحة وقالت الايمة الثلاثة انها فرض لما في الصحيحين عنه عليه السلام لا صلاة لمن لا يقرا بفاتحة الكتاب ولنا قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القران وما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلاة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة ثم اقرا ما تيسر معك من القران فقد امر الله ورسوله بقراءة القران مطلقا وافق الكتاب القطعي نص السنة فلا يجوز نص الكتاب القطعي بما رووه من السنة مع ما فيه من كونه ظني الثبوت والدلالة او ظني الثبوت فقط بنا على ان النفي مسلط على الصحة لان اطلاق نص الكتاب بخبر الواحد نسخ له وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للقطعي بل يوجب العمل به وايضا وثبت عنه المواظبة على قراءة الفاتحة فيهما ولم يقم دليل على تعيينها للفريضة والمواظبة وحدها لذلك من غير ترك ظاهرا تفيد الوجوب فلا تفسد الصلاة بتركها عامدا او ساهيا بل يجب عليه سجود السهو في السهو جبرا للنقصان الحاصل بتركها سهوا والاعادة في العمد والسهو اذا لم يسجد لتكون مؤداة على وجه لا نقص فيه فان لم يعدها كانت مؤداة اداء مكروها كراهة تحريم وهذا هو الحكم في كل واجب تركه عامدا او ساهيا وبهذا ظهر ضعف ما في المجتبى من قوله قال اصحابنا اذا ترك الفاتحة في الصلاة يؤمر باعادة الصلاة ولو ترك قراءة السورة لا يؤمر باعادة انتهى اذ لا فرق بين واجب وواجب الا ان يقال انه ترك السورة وقرا ثلاث ايات وهو بعيد جدا ثم اعلم انهم قالوا في باب سجود السهو انه لو ترك اكثر الفاتحة يجب عليه سجود السهو ولو ترك اقلها لا يجب وظاهره ان قراءة الفاتحة بتمامها ليست واجبة انما الواجب اكثرها ولا تعرى عن تامل ثم الفاتحة واجبة في الاولين من الفرض وفي جميع ركعات النفل والوتر والعيدين واما في الاخريين من الفرض فسنة كما سياتي وفي القنية يخاف المصلي فوت الوقت ان قرا الفاتحة والسورة يجوز ان يقرا في كل ركعة باية في جميع الصلوة ان خاف فوت الوقت انتهى قوله وضم سورة وعند الايمة الثلاثة سنة ولنا رواية الترمذي مرفوعا لا صلاة لمن لم يقرا بالحمد وسورة في فريضة وغيرها اطلق السورة واراد بها ثلاث ايات لان اقل سورة في كتاب الله تعالى ثلاث ايات قصار كسورة انا اعطيناك الكوثر ولم يرد السورة بتمامها بدليل ما ياتي صريحا في كلامه وهذا الضم واجب في الاولين من الفرض وفي جميع ركعات النفل والوتر كالفاتحة واما في الاخريين من الفرض فليس بواجب ولا سنة بل هو مشروع فلو ضم السورة الى الفاتحة في الاخريين لا يكون مكروها كما في غاية البيان عن فخر الاسلام وسياتي باوضح من هذا ان شاء الله تعالى قوله وتعيين القراءة في الاولين اي وتعيين الاولين من الثلاثية والرباعية المكتوبتين للقراءة المفروضة حتى لو قرا في الاخريين من الرباعية دون الاولين او في احدى الاولين واحدى الاخريين ساهيا وجب عليه سجود السهو بنا على ان محل القراءة المفروضة الاوليان عينا هو الصحيح كما سياتي بيانه في باب الوتر والنوافل وعلى القول بعدم التعيين لا فرضا ولا واجبا لا يجب سجود السهو وسياتي تضعيفه ثم اعلم ان في مسئلة القراءة الواجبة واجبين اخرين لم يذكرهما المصنف صريحا احدهما وجوب تقديم الفاتحة على السورة لثبوت المواظبة منه صلى الله عليه وسلم كذلك حتى قالوا لو قرا حرفا من السورة قبل الفاتحة ساهيا ثم تذكر يقرا الفاتحة ثم السورة ويلزمه سجود السهو وفي كلام المصنف ما يشير الى ذلك حيث قال وضم سورة لانه يفيد تقديم الفاتحة لان المضموم الى شي يقتضي تاخره عنه ثانيهما الاقتصار في الاولين على قراءة الفاتحة مرة واحدة في كل ركعة حتى اذا قراها في ركعة منهما مرتين

إلى بركعة نائما تفسد صلاته

تقييد

وجب عليه سجود السهو كما في الذخيرة وغيرها لكن في فتاوى قاضي خان تفصيل وهو انه اذا قرأها مرتين على الولاء وجب
السجود وان فصل بينهما بالسورة لا تجب واختاره في المحيط والظهيرية والخلاصة وصححه الزاهدي لما اشار اليه في
الذخيرة من لزوم تأخير الواجب وهو السورة على التقدير الاول دون الثاني فان الركوع ليس واجبا باثر السورة فانه
لو جمع بين سور بعد الفاتحة لا يجب عليه شيء ورعاية الترتيب في فعل مكرر اطلقه هنا وقيده في الكافي
بالمتكرر في كل ركعة كالسجدة حتى لو ترك السجدة الثانية وقام الى الركعة الثانية لا تفسد صلاته وزاد عليه الشارح
ويكون متكررا في جميع الصلاة كعدد الركعات فانما يقضيه المسبوق بعد فراغ الامام اول صلاته عندنا ولو كان
الترتيب فرضا لكان آخرا انتهى وهو مردود فانما يقضيه المسبوق اول صلاته حكما لا حقيقة وايضا ليس هو اول صلاته
مطلقا بل اولها في حق القراءة وآخرها في حق التشهد على ما هيا [؟] فلا يصح ان يدخل تحت الترتيب الواجب اذ لا شيء على المسبوق
ولا نقص في صلاته اصلا فلهذا اقتصر المصنف على المتكرر في كل ركعة وانما كان واجبا لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم
على مراعاة الترتيب فيه وقيام الدليل على عدم فرضيته وهو ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من قوله ما ادركتم فصلوا
وما فاتكم فاقضوا ثم قال المصنف في الكافي اما ترتيب القيام على الركوع وترتيب الركوع على السجود ففرض لان الصلاة لا
توجد الا بذلك وهكذا ذكر الشارح وشراح الهداية وعللوا بان ما اتحدت شرعيته يراعى وجوده صورة ومعنى في
محله لانه كذلك شرع فاذا غير فقد قلب الفعل وعكسه وقلب المشروع باطل ولا كذلك ما تعددت شرعيته وذكر
المصنف في الكافي من باب سجود السهو يجب باشياء منها تقديم ركن بان ركع قبل ان يقرأ او سجد قبل ان يركع ثم
قال اما التقديم والتأخير فلان مراعاة الترتيب واجبة عندنا خلافا لزفر فاذا ترك الترتيب فقد ترك الواجب
وهو ظاهر في التناقض على ما قيل وقد وقع نظيره في الذخيرة حتى استدل به صدر الشريعة في شرح الوقاية على ان
الترتيب بين القراءة والركوع واجب بدليل وجوب سجود السهو بتركه حتى قال وليس فيما ذكر قيد يوجب نفي الحكم عما عداه
فان مراعاة الترتيب في الاركان التي لا تتكرر في ركعة واحدة ايضا واجب لانهم قالوا يجب سجود السهو بتقديم ركن واوردوا
النظير الركوع قبل القراءة وسجدة السهو لا تجب الا بترك الواجب فعلم ان الترتيب بين الركوع والقراءة واجب مع انهما غير
مكررين في ركعة واحدة فعلم ان مراعاة الترتيب واجبة مطلقا ويخطر ببالي ان المراد بما تكرر ما تكرر في الصلاة احترازا
عما لا يتكرر فيها على سبيل الفرضية وهو تكبيرة الافتتاح والقعدة الاخيرة فان مراعاة الترتيب في ذلك فرض انتهى
وليس كما ظن وليس بين الكلامين تناقض لان قولهم هنا بان هذا الترتيب شرط معناه ان الركن الذي هو فيه يفسد بتركه
حتى اذا ركع بعد السجود لا يقع معتدا به بالاجماع كما صرح به في النهاية فيلزمه اعادة الركن الذي اتى به فاذا اعاده فقد
ترك الترتيب صورة فيجب عليه سجود السهو فالحاصل ان المشروع فرضا في الصلاة اربعة انواع ما يتحد في كل الصلاة كالقعدة
او في كل ركعة كالقيام والركوع وما يتعدد في كلها كالركعات او في كل ركعة وما يتحد في كل ركعة حتى لو تذكر بعد القعدة
قبل السلام او بعده قبل ان يأتي بمفسد ركعة او سجدة صلبية او للتلاوة فعلها واعاد القعدة وسجد للسهو ولو تذكر
ركوعا قضاه وقضى ما بعده من السجود او قياما او قراءة صلى ركعة تامة وكذا يشترط الترتيب بين ما يتحد في كل ركعة
كالقيام والركوع ولذا قلنا آنفا في ترك القيام والركوع انه يصلي ركعة تامة واذا عرف هذا فقوله في النهاية الترتيب
ليس بشرط بين ما يتعدد في كل ركعة ليس على اطلاقه بل بين السجود والمتحد في كل ركعة تفصيل اذا كان سجود ذلك
الركوع بان يكونا ركوعا وسجودا من ركعة واحدة فالترتيب شرط وان كان ركوعا من ركعة وسجودا من اخرى بان تذكر
في سجدة ركوع ركعة قبل ركوع قبل هذه السجدة قضى الركوع وسجدتيه وان تذكر على القلب بان تذكر في ركوع انه لم يسجد
في الركعة قبلها سجدها وهل يعيد الركوع والسجود المتذكر فيه ففي الهداية انه لا يجب الاعادة بل تستحب معللا بان
الترتيب ليس بفرض بين ما يتكرر من الافعال والذي في فتاوى قاضي خان وغيره انه يعيده معللا بانه ان نقض بالعود
الى ما قبله من الاركان لانه قبل الرفع منه يقبل الرفض ولهذا ذكر هو فيما لو تذكر سجدة بعدما رفع من الركوع انه يقضيها
ولا يعيد الركوع لانه بعد ما تم بالرفع لا يقبل الرفض فعلم ان الاختلاف في اعادته ليس بناء على اشتراط الترتيب وعدمه

وعدمه بل على ان الركن المتذكر فيه هل يرتفض بالعود الى ما قبله من الاركان اولا وفي الكافي للحاكم رجل افتتح الصلاة وقرأ وركع
ولم يسجد ثم قام فقرأ وسجد ولم يركع فهذا قد صلى ركعة وكذلك ان ركع اولا ثم قرأ وركع وسجد فانما صلى ركعة واحدة وكذلك
ان سجد اولا ثم سجد ثم قام فقرأ في الثانية وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ وسجد في الثالثة ولم يركع فانما صلى ركعة واحدة
وكذلك ان ركع في الاولى ولم يسجد وركع في الثانية ولم يسجد ثم سجد في الثالثة ولم يركع فانما صلى واحدة انتهى وكذلك
في فتح القدير ثم اعلم ان في كل موضع يشترط فيه الترتيب وقلنا يفسد بتركه الركن الذي هو فيه كما قدمنا هل تفسد
الصلاة بالكلية ينظر ان كانت الزيادة ركعة تامة تفسد لما ان الركعة لا تقبل الرفض حتى يراعى الترتيب المشروط
برفضها واما اذا كانت الزيادة ما دون الركعة فلا تفسد اليه اشار في النهاية وتعديل الاركان وهو تسكين الجوارح في
الركوع والسجود حتى تطمئن المفاصل وادناه مقدار تسبيحة وهو واجب على تخريج الكرخي وهو الصحيح كما في شرح المنية
وسنة على تخريج الجرجاني وفرض على ما نقله الطحاوي عن الثلاثة والذي عليه الجم الغفير انه واجب عند ابي حنيفة
ومحمد فرض عند ابي يوسف مستدلين له ولمن وافقه بحديث المسيء صلاته حيث قال ارجع فصل فانك لم تصل ثلاث
مرات وامره له بالطمأنينة فالامر بالاعادة لا يجب الا عند فساد الصلاة ومطلق الامر يفيد الافتراض وبما اخرجه اصحاب
السنن الا ان نحنه مرفوعا لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها صلبه في الركوع والسجود ولهما قوله تعالى اركعوا واسجدوا
لفظان خاصان معلوم معناهما فلا تجوز الزيادة عليهما بخبر الواحد لانه لا يصلح ناسخا ويصلح مكملا فيحمل امره بالاعادة
والطمأنينة على الوجوب ونفيه للصلاة على نفي كمالها كنفي الاجزاء في الحديث الثاني على نفي الاجزاء الكامل ويدل عليه آخر
حديث المسيء صلاته فانه قال فيه فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلوتك واذا انتقصت منه شيئا انتقصت من صلاتك فقد
سماها صلاة فانه قال فيه فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك والباطلة ليست صلاة ولانه تركه على السلام بعد اول
ركعة حتى اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت باول ركعة بعدها لفساد لا يحل المضي في الصلاة ويقرره على السلام من الادلة
الشرعية ويدل على وجوبها المواظبة عليها وبهذا ضعف قول الجرجاني ولهذا سئل محمد عن تركها فقال اني اخاف ان لا تجوز
وعلى الكرخي من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال تلزمه ويكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في
وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني
يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب الا ان يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحسب
الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه كذا في فتح القدير وقد نقلنا ان قول ابي يوسف بالفرضية
مشكل لانه وافقهما في الاصول ان الزيادة على الخاص بخبر الواحد لا يجوز فكيف استقام له القول بالجواز هنا ولهذا والله
اعلم قال المحقق ابن الهمام ويحمل قول ابي يوسف بالفرضية على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع الخلاف انتهى
ويؤيده ان هذا الخلاف لم يذكر في ظاهر الرواية على ما قالوا في شرح منية المصلي ولهذا لم يذكر صاحب الاسرار خلاف ابي
يوسف وانما قال قال علماؤنا الطمأنينة في الركوع والسجود وفي الانتقال من ركن الى ركن ليس بركن وكذا الاستواء
بين السجدتين وبين الركوع والسجود انتهى وينبغي ان يحمل ما ذهب اليه الطحاوي من الافتراض على الفرض العملي كما
قررناه ليوافق اقوال اهل المذهب والا فالاشكال اشد قيد بالطمأنينة في الاركان اي الركوع والسجود لان الطمأنينة
في القومة والجلسة سنة عند ابي حنيفة ومحمد بالاتفاق وعند ابي يوسف فرض كما تقدم وفي شرح الزاهدي ما يدل
على وجوبها عندهما كوجوبها في الاركان فانه قال وذكر صدر القضاة واتمام الركوع والانتصاب والقيام والطمأنينة
فيه فيجب ان يكمل الركوع حتى يطمئن كل عضو منه ويرفع رأسه من الركوع حتى ينتصب قائما ويطمئن كل عضو
منه وكذا في السجود ولو ترك شيئا من ذلك ساهيا يلزمه سجدتا السهو ولو تركها عمدا يكره اشد الكراهة ويلزمه
ان يعيد الصلاة انتهى وهو يدل على وجوب القومة والجلسة وسيأتي التصريح ومقتضى الدليل وجوب الطمأنينة
في الاربعة ووجوب نفس الرفع من الركوع والجلوس بين السجدتين للمواظبة على ذلك كله وللامر في حديث المسيء صلاته
وفي فتاوى قاضي خان في فصل ما يوجب السهو قال المصلي اذا ركع ولم يرفع رأسه من الركوع حتى خر ساجدا

ساهيا تجوز صلاته في قول ابي حنيفة ومحمد وعليه السهو انتهى وفي المحيط ولو ترك تعديل الاركان والقومة التي بين
الركوع والسجود ساهيا لزمه سجود السهو انتهى فيكون حكم الجلسة بين السجدتين كذلك لان الكلام فيهما واحد والقول
بوجوب الكل هو مختار المحقق ابن الهمام وتلميذه ابن امير حاج حتى قال انه الصواب قوله والقعود الاول لان
النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه في جميع عمره وذا يدل على الوجوب اذا قام دليل عدم الفرضية وقد قام هنا
لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قام الى الثالثة فسبح به فلم يرجع صححه الترمذي ولو كان فرضا لرجع وما في
الكتاب من الوجوب قول الجمهور وهو الصحيح وعند الطحاوي والكرخي هي سنة وفي البدايع واكثر مشايخنا يطلقون
عليها اسم السنة اما لان وجوبها عرف بالسنة فعلا او لان السنة المؤكدة في معنى الواجب وهذه القعدة للفصل
بين الشفعين واراد بالاول غير الاخير لا الفرد السابق اذ لو اريد به السابق لم يفهم حكم القعدة الثانية التي ليست
اخيرة لان القعدة في الصلاة قد تكون اكثر من اثنين فان المسبوق بثلاث في الرباعية يقعد ثلاث قعدات كل
من الاولى والثانية واجب والثالثة هي الاخيرة وهي فرض كما سياتي بيانه في مسايل المسبوق ان شاء الله تعالى ولم ار من
نبه على هذا وسياتي ان شاء الله تعالى عن الخزانة ان القعود في الصلاة يتكرر عشر مرات قوله والتشهدان اي الاول
والثاني وفي بعض نسخ النقاية والتشهدات بلفظ التثنية للمواظبة الدالة على الوجوب ولقوله صلى الله عليه وسلم
لابن مسعود قل التحيات من غير تفرقة بين الاول والثاني واختار جماعة سنية التشهد في القعدة الاولى للفرق بين القعدتين
لان الاخيرة لما كانت فرضا كان تشهدها واجبا والاولى لما كانت واجبة كان تشهدها سنة واجيب بمنع الملازمة
فان التشهد انما هو ذكر مشروع في حالة مخصوصة واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم في القعدتين فكذا كان الوجوب
فيهما ظاهر الرواية وهو الاصح كما في المحيط والذخيرة وصرح به في الهداية في باب سجود السهو وان كان سكت عنه في
باب صفة الصلاة فقول صدر الشريعة ان صاحب الهداية جعله سنة غير صحيح وغفلة عن تصريحه به في ذلك الباب
ولعل صاحب الكتاب انما لم يات بالتثنية للاشارة الى ان كل تشهد يكون في الصلاة فهو واجب سواء كان اثنين او اكثر كما
علمت في القعود قوله ولفظة السلام للمواظبة عليه وذهب الايمة الثلاثة الى فرضيته حتى قال النووي لو
اخل بحرف من حروف السلام عليكم لم تصح صلاته كما لو قال السلام عليك او سلامي عليكم لما اخرجه ابو داود وغيره عن
علي مرفوعا مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولنا ما في حديث ابن مسعود ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال بعد ان علمه التشهد اذا قلت هذا او قضيت هذا فقد قضيت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم
وان شئت ان تقعد فاقعد رواه ابو داود واطلق بعض المشايخ اسم السنة عليه وهو لا ينافي الوجوب والخروج
من الصلاة يحصل عندنا بمجرد لفظ السلام ولا يتوقف على قوله عليكم وفي قول لفظ السلام اشارة الى ان الالتفات
يمينا ويسارا ليس بواجب وانما هو سنة على ما سياتي والى ان الواجب السلام فقط دون عليكم لفظا اخر قوله
وقنوت الوتر اي وقراءة القنوت في الوتر واجبة وهذا عند ابي حنيفة واما عندهما فهو سنة كنفس صلاة الوتر
واستدل لوجوبه بانه يضاف الى الصلاة فيقال قنوت الوتر فدل انه من خصايصه وهو اما بالوجوب او اما بالفرض
وانتفى الثاني فتعين الاول ولا يخفى ما فيه فان هذه الاضافة لم تسمع من الشارع حتى يفيد الاختصاص واستدل
بعضهم بما رواه اصحاب السنن الاربعة عن علي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في اخر وتره اللهم اني
اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك
فانه صريح في المواظبة على هذا القول وانت خبير بانه لا يدل على المطلوب وسياتي شرحه في بابه وان المراد
بالقنوت الدعاء لا يختص بلفظ حتى قال بعضهم الافضل ان لا يوقت دعاء ومنهم من قال به الا الدعاء المعروف
اللهم انا نستعينك الى اخره واتفقوا على انه لو دعا بغيره جاز ولهذا قالوا من لا يحسن القنوت المعروف يقول
اللهم اغفر لي قوله وتكبيرات العيدين اي والتكبيرات الزوايد في صلاتي العيدين وهي ثلاث في كل
ركعة واستدل للوجوب بالاضافة المتقدمة وفيه من البحث ما قدمناه وذكر في فتح القدير ان الاولى

للعلامة القريمي
اقول بل ينبغي ان يراد بالاخير ولو ظنا حتى لو
شك في رابعة انها ثالثة فقعد فيها ثم قام
وبنى على الاول ثم قعد تكون القعدة
السابقة على الاخيرة فرضا احتياطا

الاولى ان يستدل على وجوب الاذكار المذكورة بالمواظبة المقرونة بالترك في التشهد للبيان فلا يلحق بالمبين اعني الصلاة
ليكون فرضا اما في قنوت الوتر وتكبيرات العيد فلان اصلهما نفلي فلا تكون المواظبة فيهما محتاجة الى الاقتران بالترك
ليثبت به الوجوب والمواظبة في السلام معارضة بحديث ابن مسعود فلم يتحقق بيانا لما افترض للصلاة انتهى وظاهره
ثبوت المواظبة على القنوت وتكبيرات الزوايد من غير ترك حتى اثبت بها الوجوب وقد نازع هو في ذلك في باب
صلاة الوتر بان الوارد مطلق المواظبة اعم من المقرونة بالترك احيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الا
لوجوبا لكلمات الواردة عينا او كانت اولى من غيرها وليس وذكر في المستصفى من الواجبات رعاية لفظ التكبير
في تكبيرة الافتتاح في صلاة العيدين حتى يجب عليه سجود السهو اذا قال الله اجل او اعظم يعني ساهيا بخلاف ساير
الصلوات انتهى وسياتي بيان الخلاف في مراعاة لفظة التكبير للافتتاح وساير الصلوات وان الراجح وجوبها
فحينئذ لا فرق بين العيد وغيرها ومن الواجبات تكبيرة القنوت وتكبيرة الركوع في الركعة الثانية من
صلاتي العيدين ذكرهما الشارح في باب سجود السهو قوله والجهر والاسرار فيما يجهر به ويسر للمواظبة على ذلك اطلقه
اعتمادا على ما بينه في محله من ان المنفرد مخير فيما يجهر فالحاصل ان الاخفاء في صلاة المخافتة واجب على المصلي
اماما كان او منفردا وهي صلاة الظهر والعصر والركعة الثالثة من المغرب والاخريان من صلاة العشاء وصلاة
الكسوف والاستسقاء وهو واجب على الامام اتفاقا وعلى المنفرد على الاصح واما الجهر في الصلاة الجهرية فواجب على
الامام فقط وهو افضل في حق المنفرد وهي صلاة الصبح والركعتان الاوليان من المغرب والعشاء وصلاة العيدين
والتراويح والوتر في رمضان قوله وسننها رفع اليدين للتحريمة للمواظبة وهي وان كانت من غير ترك تفيد
الوجوب لكن اذا كان ما يفيد انها ليست للوجوب وقد وجد وهو تعليمه الاعرابي من غير ذكر تاويل
وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز على انه حكي في الخلاصة خلافا في تركه قيل ياثم وقيل لا قال وهو المختار
ان اعتاده اثم لا ان كان احيانا انتهى وفي فتح القدير وينبغي ان يحمل سعي هذا القول محل على القولين فلا
اختلاف حينئذ ولا اثم لنفس الترك بل لان اعتياده للاستخفاف والا فمشكل او يكون واجبا انتهى والذي يظهر
من كلام اهل المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب او السنة المؤكدة على الصحيح لتصريحهم بان من ترك سنن الصلوات
الخمس قيل لا ياثم والصحيح انه ياثم ذكره في فتح القدير وتصريحهم بالاثم لمن ترك الجماعة مع انها سنة مؤكدة على الصحيح
وكذا في نظايره لمن تتبع كلامهم ولا شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة
اخف من الاثم لتارك الواجب ولهذا قال في شرح منية المصلي في هذه المسيلة ثم المراد بالاثم على هذا اثم يسير
كما هو حكم هذه السنة المواظب صلى الله عليه وسلم عليها على ما ذكره صدر الاسلام البزدوي انتهى فالحاصل ان
القايل بالاثم في تركه الرفع بناه على انه من سنن الهدى فهو سنة مؤكدة والقايل بعدمه بناه على انه من سنن
الزوايد بمنزلة المستحب وقد قال في الذخيرة وقد روي عن ابي حنيفة ما يدل على عدم الاثم فانه قال ان ترك
رفع اليدين جاز وان رفع فهو افضل انتهى وبهذا اندفع ما في فتح القدير كما لا يخفى قوله ونشر اصابعه اي لا
يضمها كل الضم ولا يفرج كل التفريج بل يتركها على حالها منشورة كذا ذكره الشارح والظاهر ان المراد بالنشر عدم
الطي يعني انه ليس له ان يرفعهما منصوبتين لا مضمومتين حتى تكون الاصابع مع الكف مستقبلة للقبلة ومن السنة
ان لا يطاطئ راسه عند التكبير كما في المبسوط وهو بدعة قوله وجهر الامام بالتكبير لحاجته الى الاعلام بالدخول
والانتقال قيد بالامام لان المأموم والمنفرد لا يسن لهما الجهر به لان الاصل في الذكر الاخفاء ولا حاجة لهما الى الجهر
قوله والثناء والتعوذ والتسمية والتامين سرا للنقل المستفيض على ما سياتي وقوله سرا راجع الى الاربعة قوله
ووضع يمينه على يساره تحت سرته لما في صحيح مسلم عن وايل بن حجر انه قال ثم وضع النبي صلى الله عليه يده اليمنى على اليسرى
فانتفى به قول مالك بالارسال وعند الشافعي محله ما فوق السرة تحت الصدر واستدل له النووي بما في صحيح قوله
ابن خزيمة عن وايل بن حجر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره

لفظ التكبير واجب في العيد

ولا يخفى انه لا يطابق المدعى واستدل مشايخنا بما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلث من سنن المرسلين وذكر من جملتها وضع اليمين على الشمال تحت السرة لكن المخرجين لم يعرفوا فيه مرفوعا موقوفا تحت السرة ويمكن ان يقال في توجيه المذهب الاحاديث والدليل المذكور وهو مع كونه واقعة حال لا عموم له يحتمل ان يكون لبيان الجواز فيحال في ذلك كما قال في فتح القدير على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم في القيام والمعهود في الشاهد منه ان يكون ذلك تحت السرة فقلنا به في هذه الحالة في حق الرجل بخلاف المراة فانها تضع على صدرها لانه استر لها فيكون في حقها اولى قوله وتكبير الركوع لما روي انه عليه الصلاة والسلام كان يكبر عند كل رفع وخفض قوله والرفع منه اي من الركوع وهو بالرفع عطفا على التكبير ولا يجوز جره لانه لا يكبر عند الرفع من الركوع وانما ياتي بالتسميع وقد قدمنا ان مقتضى الدليل الوجوب لا السنية وهو رواية عن ابي حنيفة قوله وتسبيحه ثلاثا اي تسبيح الركوع واخذ ركبتيه بيديه وتفريج اصابعه لحديث انس اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك قوله وتكبير السجود لما روينا قال الشارح ولو قال وتكبير السجود والرفع منه كان اولى لان التكبير عند الرفع منه سنة وكذا الرفع نفسه منه سنة انتهى لكن استفاد الحكمين من قوله والرفع منه محل النظر لانه ان قرئ بالرفع افاد سنيته اصل الفروع وان قرئ بالجر افاد سنية التكبير عند الرفع واما استفادتهما منه فلا وروي عن ابي حنيفة ان الرفع منه فرض وجه الظاهر ان المقصود الانتقال وهو يتحقق بدونه بان يسجد على وسادة ثم تنزع ويسجد على الارض ثانيا قال الشارح ولكن لا يتصور هذا الا على قول من لا يشترط الرفع حتى يكون اقرب الى الجلوس قوله وتسبيحه ثلثا لقوله عليه السلام اذا سجد احدكم فليقل سبحان ربي الاعلى ثلثا قوله ووضع يديه على ركبتيه يعني حالة الجلوس وسياتي الكلام عليه قوله وافتراش رجله اليسرى والجلسة وتقدم ان مقتضى الدليل وجوبها وفي قوله القومة نوع اشكال فانه قد ذكر فيما تقدم من قريب ان الرفع من الركوع سنة وهو القومة فيكون تكرارا كذا ذكر الشارح وقد يقال انه اراد بالقومة من السجود فلا تكرار والقومة خلاف الجلسة كما لا يخفى قوله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهو قول عامة السلف والخلف وقال الشافعي انها فرض تبطل الصلاة بتركها وقد نسب قوم من الاعيان الامام الشافعي في هذا الى الشذوذ ومخالفة الاجماع منهم ابو جعفر الطحاوي وابو بكر الرازي والخطابي والبغوي وابن جرير الطبري وهذه عبارته اجمع جميع المتقدمين والمتاخرين من علماء الامة على ان الصلاة عليه غير واجبة في التشهد ولا سلف للشافعي في هذا القول ولا سنة يتبعها انتهى فانهم كان هذا الاجماع هو الدليل على السنية لكن تعقب غير واحد دعوى الاجماع بعدم التمام الا عن بعض الصحابة واحدة في الصلاة او خارجها الا ان الامر لا يقتضي التكرار وسياتي كيفيتها واحكامها ان شاء الله تعالى قوله والدعاء اي لنفسه ولوالديه ان كانا مؤمنين ولجميع المؤمنين والمؤمنات لما في صحيح مسلم ثم يتخير من المسألة ما شاء ولما رواه الترمذي وحسنه مرفوعا عن ابي امامة قيل يا رسول الله اي الدعاء اسمع قال جوف الليل الاخير ودبر الصلوات المكتوبات مبنيا على ان المراد بدبرها ما قبل الفراغ منها كما ذكره بعضهم اي الوقت الذي يليه وقت الخروج منها لان دبر كل شيء منه ومتصل به وقد يراد بدبر الشيء وراءه وعقبه كما نصوا عليه ايضا فيكون حينئذ المراد بدبرها الوقت الذي يلي وقت الخروج منها لكن عندنا السنة مقدمة على الدعاء الذي هو عقب الفراغ قوله وادابها نظره الى موضع سجوده اي في حال القيام واما في حالة الركوع فالى ظهر قدمه وفي سجوده الى ارنبته وفي قعوده الى حجره وعند التسليمة الاولى الى منكبه الايمن وعند الثانية الى منكبه الايسر لان المقصود الخشوع قوله وكظم فمه عند التثاوب اي امساك فمه والمراد به سد لقوله عليه الصلاة والسلام التثاوب في الصلاة من الشيطان فاذا تثاوب احدكم فليكظم ما استطاع وفي الظهيرية فان لم يقدر غطاه بيده او كمه للحديث قوله واخراج كفيه من كميه عند التكبير لانه اقرب الى التواضع وابعد من التشبيه بالجبابرة وامكن من نشر الاصابع الا لضرورة برد ونحوه قوله ودفع السعال ما استطاع لانه ليس من افعال الصلاة ولهذا لو كان بغير عذر تفسد به صلاته فيجتنبه ما امكن قوله والقيام حين قيل حي على الفلاح لانه امر به فيستحب المسارعة اليه واطلقه فشمل الامام

والماموم ان كان الامام بقرب المحراب والا فيقوم كل صف ينتهي اليه الامام وهو الاظهر وان دخل وقف من قدام وقفوا حين يقع بصرهم عليه وهذا كله اذا كان المؤذن غير الامام فان كان واحدا واقام في المسجد فالقوم لا يقومون حتى يفرغ من اقامته كذا في الظهيرية قوله وشروع الامام مذ قيل قد قامت الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يشرع اذا فرغ من الاقامة محافظة على فضيلة متابعة المؤذن واعانة للمؤذن على الشروع معه ولهما ان المؤذن امين وقد اخبر بقيام الصلاة فيشرع عنده صونا لكلامه عن الكذب وفيه مسارعة الى المناجاة وقد تابع المؤذن في الاكثر فيقوم مقام الكل الى انهم قالوا المتابعة في الاذان دون الاقامة كذا ذكر الشارح وفيه نظر لما قلناه في باب الاذان ان اجابة الاقامة مستحبة وفي الظهيرية ولو اخر حتى يفرغ المؤذن من الاقامة لا باس به في قولهم جميعا

فصل

هو في اللغة ما بين الشيئين وفي الاصطلاح طايفة من المسايل الفقهية تغير احكامها بالنسبة الى ما قبلها غير مترجمة بالكتاب والباب قوله واذا اراد الدخول في الصلاة كبر اي تكبيرة الافتتاح فانها كما قدمناه ومعه لا يكون شارعا بالنية عند التكبير لا به وان العاجز عن النطق لا يلزمه تحريك اللسان على الصحيح ومن سنن التكبير حذفه كما في البدايع والمحيط قوله ورفع يديه حذاء اذنيه لما روينا ولما رواه الحاكم وصححه عن انس قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم كبر فحاذى بابهاميه اذنيه وما رواه في حديث ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه الى منكبيه فمحمول على حالة العذر حين كانت عليهم الاكسية والبرانس في زمن الشتاء كما اخبر به وائل بن حجر رضي الله عنه على ما رواه الطحاوي عنه والمراد بما روينا رؤس الاصابع وبالثاني الاكف والارساغ عملا بالدلايل بالقدر الممكن كما في البدايع واعتمده في فتح القدير واطلقه فشمل الرجل والمراة فانهم لم يذكروا حكم رفعها في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انها كالرجل فيه لان كفيها ليسا بعورة وروى ابن مقاتل انها ترفع حذاء منكبيها لانه استر لها وصححه في الهداية ولا فرق بين الحرة والامة على الروايتين والمراد بالمحاذاة ان يمس بابهاميه شحمتي اذنيه ليتيقن بمحاذاة يديه اذنيه كما ذكر في المغاية ولم يبين المصنف وقت الرفع لانه عبر بالواو وهي لمطلق الجمع وفيه ثلاثة اقوال القول الاول انه يرفع مقارنا للتكبير وهو المروي عن ابي يوسف قولا والمحكي عنه الطحاوي فعلا واختاره شيخ الاسلام وقاضي خان وصاحب الخلاصة والتحفة والبدايع والمحيط حتى قال البقالي هذا قول اصحابنا جميعا ويشهد لها المروي عنه عليه الصلاة والسلام انه كان يكبر عند كل خفض ورفع وما رواه ابو داود انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه مع التكبير وفسر قاضي خان المقارنة بان تكون بدايته عند بدايته وختمه عند ختمه القول الثاني وقته قبل التكبير ونسبه في المجمع لمحمد وفي غاية البيان الى عامة علمائنا وفي المبسوط الى اكثر مشايخنا وصححه في الهداية ويشهد له ما في الصحيحين عن ابن عمر قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر القول الثالث وقته بعد التكبير فيكبر اولا ثم يرفع يديه ويشهد له ما في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى كبر ثم رفع يديه ورجح في الهداية ما صححه بان فعله نفي الكبرياء عن غير الله تعالى والنفي مقدم على الايجاب ككلمة الشهادة واورد عليه ان ذلك في اللفظ فلا يلزم في غيره ورد بانه لم يدع لزومه في غيره وانما الكلام في الاولوية ففي الاقوال الثلاثة رواية عنه عليه السلام فيؤذن بانه صلى الله عليه وسلم فعل كل ذلك ويترجح من بين افعاله هذه تقديم الرفع بالمعنى المذكور ويحمل في قوله ثم رفع على الواو ومع على معنى قبل لان الظروف ينوب بعضها عن بعض وقد يقال ان تقديم النفي في كان يرفع مع التكبير نص محكم في المقارنة ورواية انه كان يرفع ثم يكبر وعكسه يجوز ان يكون فيه ثم بمعنى الواو وهو نص في القران كالترتيب فيحمل على القران جمعا بين الروايات واما لم يحك ان المحكم راجح على المحتمل كما في شرح المنية وفيه بحث لان كلمة ثم موضوعة للترتيب مع التراخي واستعمالها بمعنى الواو مجاز فهي ظاهرة في معناها كما ان مع ظاهرة في القران ويكون بمعنى بعد مجازا كما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا وكما في قوله انت طالق ثنتين مع عتق مولاك كما ذكروه في باب الطلاق فليست محكمة كما توهمه فالمعارضة بين الروايات ثابتة فالترجيح بالمعنى المذكور لا بما ذكره واما التشبيه بكلمة الشهادة فهي من باب التمثيل لا القياس المصطلح عليه ولو كبر ولم يرفع يديه حتى فرغ من التكبير لم يات به لفوات محله وينبغي ان ياتي به على القول الثالث كما لا يخفى وان ذكره في اثناء التكبير رفع لانه لم يفت محله وان لم يمكنه الى الحد

المسنون رفعهما قدر ما يمكن وان امكنه رفع احدهما دون الاخرى رفعها وان لم يمكنه الرفع الا بالزيادة على المسنون رفعهما كذا ذكره
الشارح رحمه الله **قوله** ولو شرع بالتسبيح او بالتهليل او بالفارسية صح شروع في المراد بتكبيرة الافتتاح فافاد ان المراد بها كل لفظ هو
ثناء خالص دال على التعظيم وقال ابو يوسف لا يصير شارعا الا بالفاظ مشتقة من التكبير وهي خمسة الفاظ الله اكبر الله
الاكبر الله الكبير الله كبير الله الكبار كما في الخلاصة الا اذا كان لا يحسن التكبير او لا يعلم ان الشروع في الصلاة يكون به والحديث وهو
التكبير وهو حاصل بهذه الالفاظ لان افعل وفعيلا في صفاته تعالى سواء ولهما ان التكبير لغة وهذه الالفاظ موضوعة له
خصوصا الله اعظم فكانت تكبيرا وان لم يكن بلفظ التكبير المعروف وفي البدائع والدليل على ان قوله الله اكبر والرحمن اكبر
سواء قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى ولهذا يجوز الذبح باسم الرحمن او باسم الرحيم فكذا
هذا ثم غاية ما هنا ان الثابت بالنص ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم ولفظ التكبير ثبت بالخبر فيجب العمل به حتى يكره افتتاح
الصلاة بغيره لمن يحسنه كما قلناه في قراءة القرآن مع الفاتحة وفي الركوع والسجود مع التعديل ذكره في الكافي وهذا يفيد الوجوب
وهو الاشبه للمواظبة التي لم يقترن بترك فعلى هذا ما ذكره في التحفة والذخيرة والنهاية من ان الاصح انه يكره الافتتاح بغير
الله اكبر عند ابي حنيفة فالمراد كراهة التحريم لانها في رتبة الواجب من جهة الترك فعلى هذا يضعف ما صححه السرخسي من ان الاصح
انه لا يكره مستدلا بما روي عن مجاهد قال كان الانبياء يفتتحون الصلاة بلا اله الا الله ونبينا من جملتهم وهذا على تقدير صحته
فالمراد غير نبينا صلى الله عليه وسلم بدليل نقل المواظبة عنه على لفظ التكبير ويضعف ايضا ما ذكره المصنف في المستصفى
من ان مراعاة لفظ التكبير في الافتتاح واجب في صلاة العيد بخلاف سائر الصلوات لما علمت انها واجبة في الكل والظاهر
انه مبني على تصحيح السرخسي بدليل ما ذكره في الكافي واراد المصنف بالتسبيح والتهليل ما ذكرناه من اللفظ الدال على التعظيم لا خصوص
سبحان الله والحمد لله فافاد باطلاقه انه لا فرق بين الاسماء الخاصة او المشتركة حتى يصير شارعا بالرحيم اكبر او اجل كما نص عليه
في المحيط والبدائع والخلاصة وصرح في المجتبى بانه الاصح وافتى به المرغيناني لما في الذخيرة عن فتاوى الفضلي انه لا يصير
شارعا بالرحيم ضعيف وقيده في شرح المنية بان لا يقترن به ما يفسد الصلاة اما اذا قرن به ما كان كذلك فلا يصير شارعا
اتفاقا كقوله العالم بالمعدوم والموجود او باحوال الخلق كما ان القول بانه لا يجوز بكل اسم مشترك مقيد بما اذا لم يقترن ما
يزيل اشتراكه اما اذا قرن بما يزيله مما لا يفسد الصلاة كقوله القادر على كل شيء والرحيم بعباده وعالم الغيب والشهادة فينبغي
ان يصير شارعا الا بجملة تامة فلا يصير شارعا بالمبتدا وحده كالله او اكبر وهو ظاهر الرواية كما نقله في التجريد وعلله بان التعظيم
الذي هو معنى التكبير حكم على المعظم فلا بد من الخبر ومنهم من قال يصير شارعا بكل اسم مفردا وخبرا لا فرق بين الجلالة
وغيرها وهو رواية الحسن وفرق قاضي خان في فتاواه بين الالفاظ فقال لو قال الله او الرب ولم يرد يصير شارعا ولو
قال الكبير او الاكبر او قال اكبر لا يصير شارعا قال في فتح القدير كان الفرق الاختصاص في الاطلاق وعدمه وفائدة
الاختلاف تظهر في مسائل منها ان الحائض اذا طهرت على عشرة في الوقت ما يسع الاسم الشريف فقط لا تجب تلك الصلاة عليها على
ظاهر الرواية وتجب على تلك الرواية ومنها انه ينبغي فيما اذا ادرك الامام في الركوع فقال الله اكبر الا ان قوله الله كان في قيامه
وقوله اكبر كان في ركوعه انه يكون شارعا على الظاهر واما اذا شرع بالفارسية فانما يصح لما بيناه من ان التكبير هو التعظيم
وهو حاصل باي لسان كان ولان الاصل في النصوص التعليل فلا يعدل عنه الا بدليل فهو كالايمان فانه لو اتى به بغير العربية
جاز اجماعا لحصول المقصود وكذا التلبية في الحج والسلام والتسمية عند الذبح كما يجوز كما سياتي وصاحباه مع ابي حنيفة في العربية
حتى يصير شارعا بغير لفظ التكبير من العربية حيث دل على التعظيم ومع ابي حنيفة في الفارسية حتى لا يكون شارعا
بغير لفظ التكبير من العربية حيث دل على التعظيم في الصلاة بها حيث يحسن العربية وعلى هذا الخلاف الخطبة
والقنوت والتشهد والاذان والتعبير المتعارف **قوله** كما لو قرا بها عاجزا اي لو قرا بالفارسية حالة العجز عن العربية فانه
لا يصح وهذا بالاتفاق قيد بالعجز لانه لو كان قادرا فانه لا يصح اتفاقا على الصحيح وكان ابو حنيفة اولا يقول بالصحة
نظرا الى عدم ركن العربية في مفهوم القرآن وكذا قال تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا فانه يستلزم تسميته قرآنا ايضا لو كان
اعجميا ثم رجع من هذا القول ووافقهما في عدم الجواز وهو الحق لان المفهوم من القرآن باللام انما هو العربي في عرف الشرع

الشرع وهو المطلوب بقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن واما قرآن المنكر فلم يعهد فيه نقل عن المفهوم اللغوي فيتناول كل مقروء
وما قبل النظم مقصود الاعجاز وحالة الصلاة المقصود من القرآن فيها المناجاة لا الاعجاز فلا يكون النظم لازما فيه فمردود
لانه معارضة للنص بالمعنى فان النص طلب بالعربي وهذا التعليل يجوز بغيرها والكلام فيه هذه المسألة كثيرا صوولا
وفروعا والتقييد بالفارسية ليس للاحتراز عن غيرها فان الصحيح ان الفارسية وغيرها سواء فحينئذ كان مراده من
الفارسية غير العربية ولا يجوز بالتفسير اجماعا لانه كلام الناس وفي الهداية والخلاف في الجواز اذا اكتفى به والا فلا خلاف
في عدم الفساد حتى اذا قرا معه بالعربية قدر ما يجوز به الصلاة جازت صلاته وفي فتاوى قاضي خان انها تفسد عندهما
والتوفيق بينهما يحمل ما في الهداية على ما اذا كان ذكرا او تنزيها ويحمل ما في الفتاوى على ما اذا كان المقروء من مكان القصص
والامر والنهي كالقراءة الشاذة فانهم صرحوا في الفروع انه لا يكتفى بها ولا تفسد وفي اصول شمس الائمة ان الصلاة تفسد بها
فيحمل الاول على ما اذا كان ذكرا والثاني على ما اذا كان غير ذكر كما بيناه في كتابنا المسمى بلب الاصول **قوله** او ذبح وسمى
بها يعني يصح اتفاقا لان الشرط فيه الذكر وهو حاصل باي لسان كان **قوله** لا باللهم اغفر لي اي لا يكون شارعا في الصلاة
ولا مسميا على الذبيحة بقوله اللهم اغفر لي لانه ليس ثناء خالصا بل مشوب بحاجته فقيد به لانه لو قال اللهم اختلفوا فيه والصحيح
الجواز كذا في المحيط والخلاف مبني على معناه فعند سيبويه والبصريين معناه يا الله والضمة التي فيه هي الضمة التي بني عليها المنادى
والميم المشددة في آخره عوض عن حرف النداء المحذوف ولا يجمع بينه وبين حرف النداء لئلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض
ويصح الشروع به يا الله كما في منية المصلي ولم يحك فيه خلافا فكذا ما كان بمعناه وعند الكوفيين معناه يا الله امنا بخير اي
اقصدنا به فحذف حرف النداء والجملة اختصارا لكثرة الاستعمال فابقيت ضمة الهاء على ما كانت عليه وعوضت بالميم
المشددة عن الجملة ويجوز الجمع بين حرف النداء والميم لانها ليست بعوض عنه وقد رد هذا القول بقوله تعالى واذ قالوا
اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر الاية فلا جرم ان صحح المشايخ القول بالصحة وذكر في الجامع الصغير لفخر الاسلام
ان فيه قولا ثالثا وهو ان الميم المشددة كناية عن اسماء الله تعالى قال فهذا يوجب ان يصح الشروع به ايضا انتهى ويشهد له
قول النضر بن شميل من قال اللهم فقد دعا الله بجميع اسمائه ولهذا قيل انه الاسم الاعظم واشار الى انه لو قال استغفر الله
او اعوذ بالله او ما شاء الله فانه لا يصير شارعا كما في المنية ولو قال بسم الله الرحمن الرحيم ففي المبتغى والمجتبى
يجوز وفي الذخيرة لا يجوز معللا بان التسمية للتبرك فكانه قال بارك لي في هذا الامر وظاهر كلام الشارح ترجيحه
وفي شرح المنية انه الاشبه وينبغي ترجيح الجواز لانه ذكر خالص بدليل التسمية على الذبيحة مع اشتراط الذكر الخالص
فيها لقوله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف اي خالصا **قوله** ووضع يمينه على يساره تحت سرته لما قدمناه ولم يذكر
كيفية الوضع لانها لم تذكر في ظاهر الرواية واختلف فيها والمختار انه ياخذ رسغها بالخنصر والابهام لانه يلزم من الاخذ
الوضع ولا ينعكس وهذا لان الاخبار اختلفت فذكر في بعضها الوضع وفي بعضها الاخذ فكان الجمع بينهما عملا بالدليلين
اولى ولم يذكر المصنف ايضا وقت الوضع ففي ظاهر الرواية وقته كما فرغ من التكبير فهو سنة قيام له قرار فيه ذكر
مسنون فيضع حالة الثناء وفي القنوت وتكبيرات الجنازة وقيل سنة القراءة فقط فلا يضع في هذه المواضع واجمعوا
انه لا يسن الوضع في القيام المتخلل بين الركوع والسجود لانه لا قرار له ولا قراءة فيه وبهذا اندفع ما في فتح القدير من الارسال
في القومة بناء على الضابط المذكور يقتضي ان ليس فيها ذكر مسنون وانما يتم اذا قيل بان التحميد والتسميع ليس سنة فيها بل في
نفس الانتقال اليها لكنه خلاف ظاهر النصوص والواقع انه قل ما يقع التسميع الا في القيام حالة الجمع بينهما انتهى لما علمت
ان كلامهم انما هو في قيام له قرار وفي القنية لو ترك التسميع حتى استوى قائما لا ياتي به كما لو لم يكبر حالة الانحطاط حتى
ركع او سجد تركه ويجب ان يحفظ هذا ويراعى كل شيء في محله انتهى وهو صريح في ان القومة ليس فيها ذكر مسنون وذكر
في شرح منية المصلي ان شيخ الاسلام ذكر في شرح كتاب الصلاة انه يرسل في القومة التي بين الركوع والسجود على قولهما
كما هو قول محمد وذكر في موضع آخر ان على قولهما يعتمد فان في القيام ذكرا مسنونا وهو التسميع والتحميد وعلى هذا مشى صاحب
الملتقط انتهى وهو مساعد لما بحثه المحقق لنا وعلى هذا فالمراد من الاجماع المتقدم اتفاق ابي حنيفة وصاحبيه على

الصحيح وصحح في البدايع جواب ظاهر الرواية مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم انا معاشر الانبيا امرنا ان نضع ايماننا على شمائلنا في الصلاة
من غير فصل بين حال وحال فهو على العموم الا ما خص بدليل وذكر انه رح انه لا يضع في تكبيرات العيد وعند بعضهم انه سنة
القيام مطلقا حتى يضع في الكل وحكى في البدايع اختلاف المشايخ في الوضع فيما بين التكبيرات مستفتحا هو حال من الواضع اي
يضع قايلا سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وقد تقدم انه سنة لرواية الجماعة انه كان
صلى الله عليه وسلم يقول اذا افتتح الصلاة اطلقه فافاد انه ياتي به كل مصل اماما كان او ماموما او منفردا لكن قالوا
المسبوق لا ياتي به اذا كان الامام يجهر بالقراءة للاستماع وصححه في الذخيرة ثم سبحان في الاصل مصدر كغفران ثم هو لا
يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله وجوبا فمعنى سبحانك اسبحك تسبيحا اي انزهك تنزيها وقيل اعتقد تنزيهك
عن كل صفة لا تليق بك وبحمدك اي نحمدك بحمدك فهو في المعنى عطف الجملة فحذفت الثانية كالاولى وابقى حرف العطف
داخلا على متعلقها مرادا به الدلالة على الحالية من الفاعل فهو في موضع نصب على الحال منه فكانه انما ابقى ليشعر بانه
قد كان جملة طوى ذكرها ايجازا على انه لو قيل بحمدك بلا حرف العطف كان جايزا اصوابا كما روي عن ابي حنيفة لانه لا يخل
بالمعنى المقصود والمعنى انه نفى بقوله سبحانك صفات النقص واثبت بقوله بحمدك صفات الكمال لان الحمد اظهار الصفات الكمالية
ومنه هنا يظهر وجه تقديم التسبيح على التحميد وتبارك لا يتصرف فيه ولا يستعمل الا لله تعالى ذكره القاضي البيضاوي
ولعل المعنى والله اعلم تكاثر خيور اسمايك الحسنى وزادت على خيور ساير الاسما لدلالتها على الذات السبوحية القدسية العظمى
والافعال الجامعة لكل معنى اسنى وتعالى جدك اي ارتفع عظمتك او سلطانك او غناك عما سواك ولا اله غيرك في الوجود
فانت المعبود بحق فبدا بالتنزيه الذي يرجع الى التوحيد ثم ختم بالتوحيد ترقيا في الثنا على الله عز وجل من ذكر النعوت
السلبية والصفات الثبوتية الى غاية الكمال في الجلال والجمال وساير الافعال وهو الانفراد بالالوهية وما يختص به من
الاحدية والصمدية فهو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شي عليم واشار المصنف الى انه لا يزيد على الاستفتاح فلا
ياتي بدعا التوجه وهو وجهت وجهي لا قبل الشروع ولا بعده هو الصحيح المعتمد ونص في البدايع على ان عن ابي يوسف
روايتين في رواية يقدم التسبيح على التوجه وصححه الزاهدي وفي رواية ان شا قدمه وان شا اخره وقد روى البيهقي
عن جابر مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بينهما وهو محمول على النافلة لان مبناها على التوسع ويدفعه ما رواه ابن
حبان في صحيحه كان اذا قام الى الصلاة المكتوبة يجمع بينهما ومنهم من اجاب بان ذلك كان في اول الامر ويدل عليه ان عمر
رضي الله عنه جهر بالتسبيح فقط ليقتدي الناس به ويتعلموه فهو ظاهر في انه وحده هو الذي كان عليه النبي صلى الله عليه
وسلم اخر الامر في الفرايض وفي منية المصلي وان زاد وجل ثناوك لا يمنع وان سكت لا يومر به وفي الكافي انه لم ينقل في المشاهير

علي الجملة حـ

الحاصل حـ

وفي البدايع ان ظاهر الرواية الاقتصار على المشهور فالحاصل ان تركه اولى في كل صلاة نظرا الى المحافظة على المروي من غير
زيادة عليه في خصوص هذا المحل وان كان ثنا على الله تعالى ثم اعلم انه يقول في دعا التوجه وانا من المسلمين ولو قال وانا
اول المسلمين اختلف المشايخ في فساد صلوته والاصح عدم الفساد وينبغي ان لا يكون فيه خلاف لما ثبت في صحيح مسلم من
الروايتين بكل منهما وتعليل الفساد بانه كذب مردود لانه انما يكون كذبا اذا كان مخبرا عن نفسه لا تاليا واذا كان مخبرا
فالفساد عند الكل **قوله** وتعوذ سرا اي قال المصلي اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو اختيار ابي عمرو وعاصم وابن كثير

الاولى حـ

وهو المختار عندنا وهو قول الاكثر من اصحابنا لانه المنقول من استعاذته صلى الله عليه وسلم وبهذا يضعف ما اختاره
في الهداية من ان الاولى ان يقول استعيذ بالله ليوافق القران يعني لان المذكور فيه فاستعذ بصيغة الامر من الاستعاذة
واستعيذ مضارعها فيتوافقان بخلاف اعوذ فانه من العوذ لا من الاستعاذة وجوابه كما في فتح القدير ان لفظ استعذ
طلب العوذ وقوله اعوذ امتثال مطابق لمقتضاه اما قربه من لفظه فمهدر وفي البدايع ولا ينبغي ان يزيد عليه ان الله
هو السميع العليم يعني كما هو اختيار نافع وابن عامر والكسائي لان هذه الزيادة من باب الثنا وما بعد التعوذ محل القراءة
لا محل الثنا وقد قدم المصنف انه سنة لقوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم اي اذا اردت
قراءة القران فاطلق المسبب على السبب وانما لم يكن واجبا لظاهر الامر لان السلف اجمعوا على سنيته كما نقله المصنف في

في الكافي ولم يعين سند الاجماع الذي هو الصارف للامر عن ظاهره وعلى القول بانه لا يحتاج الى سند بل يجوز ان يخلق
الله لهم علما ضروريا يستفيدون به الحكم فلا اشكال وروى ابن ابي شيبة عن ابراهيم النخعي عن ابن مسعود اربع يخفيهن
الامام التعوذ والتسمية وامين وربنا لك الحمد فقوله سرا عايد الى الاستفتاح والتعوذ **قوله** للقراءة فياتي به المسبوق
لا المقتدي ويوخر عن تكبيرات العيدين يعني ان التعوذ سنة القراءة فياتي به كل قاري للقران لانه شرع لها
صيانة لها عن وساوس الشيطان فكان تبعا لها وهو قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف هو تبع للثنا وفايدة الخلاف
في ثلاث مسايل احداها انه لا ياتي به المقتدي عندهما وياتي به الامام والمقتدي بعد الثنا قبل التكبيرات عنده ثانيها
ان المسبوق لا ياتي به مرتين عند الدخول بعد الثنا وعند القراءة وقد ذكر صاحب الهداية وجماعة الخلاف بين الصاحبين

لغوات المحل وقيدنا بقولنا بعد القراءة الخ لان الاشارة لا يتعوذ حـ

وابي يوسف وفي عامة النسخ كالمبسوط والمنظومة وشروحها بين ابي يوسف ومحمد ولم يذكر قول ابي حنيفة بل ذكر ابو الليث
رواية عن محمد كما عن ابي يوسف فلذا والله اعلم صحح صاحب الخلاصة قول ابي يوسف انه تبع للثنا واشار المصنف الى
ان محل التعوذ بعد الثنا ومقتضاه انه لو تعوذ قبل الثنا اعاده بعده لعدم وقوعه في محله والى انه لو نسي التعوذ فقرا
الفاتحة لا يتعوذ اذا قرا على ما ساده كما نقله في الذخيرة وظاهره ان الاستعاذة لم تشرع الا عند قراءة القران او في الصلاة
وفيه نظر ظاهر وقد قدمنا ان المسبوق ياتي بالثنا الا اذا كان امامه يجهر بالقراءة وياتي به ايضا اذا قام الى قضاء ما سبق
به وان ادرك الامام في الركوع يتحرى ان كان اكبر رايه انه لو اتى به ادرك الامام في شي من الركوع ياتي به قايما والا يتابع
الامام ولا ياتي بالثنا في الركوع لفوت محله فانه محل التسبيحات وانما ياتي بتكبيرات العيدين دون تسبيحاته لانها واجبة
دونها وكذا لو ادرك المسبوق الامام في السجدة فهو كالركوع واذا لم يدرك الامام في الركوع والسجود لا ياتي بها لانه انفرد عن
الامام بعد الاقتدا بزيادة لم يعتد بها وان كانت غير مفسدة لما ان زيادة ما دون الركعة غير مفسد وان ادرك امامه
في القعدة فانه لا ياتي بالثنا بل يكبر للافتتاح ثم للانحطاط ثم يقعد وقيل ياتي بالثنا وينبغي ان يفصل كما في الركوع والسجود
وان لا فرق بين القعدة الاولى والثانية **قوله** وسمى سرا في كل ركعة اي ثم يسمي المصلي بان يقول بسم الله الرحمن الرحيم هذا
هو المراد بالتسمية هنا واما في الوضوء والذبيحة فالمراد منها ذكر الله تعالى والمراد بالمصلي هنا الامام والمنفرد اما المقتدي
فلا دخل له فيها لانه لا يقرا بدليل انه قدم انه لا يتعوذ وقد عدها المصنف فيما سبق من السنن فهو المشهور عن اهل المذهب
وقد صحح الزاهدي في شرحه وفي القنية وجوبها في كل ركعة وصرح في باب سجود السهو بانه يلزمه السهو بتركها وتبعه
على ذلك ابن وهبان في منظومته وقال ان الوجوب قول الاكثر والشارح الزيلعي في باب سجود السهو وعلل في البدايع
بما يفيده فانه قال وروى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه ياتي بها في كل ركعة وهو قول ابي يوسف ومحمد لان
التسمية ان لم تجعل من الفاتحة قطعا بخبر الواحد لكن خبر الواحد يوجب العمل فصارت من الفاتحة عملا فتجب

وان كان قد اكتفى بعضهم اثبتنا بانه لم يرد نفي القراءة بل السماع للاخفاء ويدل لما رواه احمد عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم حـ

لزومه قراءة التسمية احتياطا انتهى وهذا كله ضعيف والمواظب لم تثبت لما في مسلم عن انس صليت خلف النبي صلى
الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وهو دليلنا على الاخفا بها ولولا التصريح
بلزوم السهو بتركها لقلت ان الوجوب في كلامهم بمعنى الثبوت اطلق فشمل الصلاة الجهرية والسرية كما في منية المصلي لكن
الامام اذا جهر لا ياتي بها واذا خاف ياتي بها غلط فاحش مخالف لكل الروايات وقوله في كل ركعة اي في ابتدا كل ركعة
فلا يسمي فيما بين التسمية بين الفاتحة والسورة مطلقا عندهما وقال محمد تسن اذا خافت لا ان جهر وصحح في البدايع
قولهما والخلاف في الاستنان اما عدم الكراهة فمتفق عليه ولهذا صرح في الذخيرة والمجتبى بانه ان سمى بين الفاتحة
والسورة كان حسنا عند ابي حنيفة سوا كانت تلك السورة مقروءة سرا او جهرا ورجحه المحقق ابن الهمام وتلميذه الحلبي
لشبهة الاختلاف في كونها اية من كل سورة وان كانت الشبهة في ذلك دون الشبهة الناشية من الاختلاف في كونها
اية من الفاتحة وما في القنية من انه يلزمه سجود السهو بتركها بين الفاتحة والسورة فبعيد جدا كما ان قول
من قال لا يسمي الا في الركعة الاولى قول غير صحيح بل قال الزاهدي انه غلط على اصحابنا غلطا فاحشا وفي ذكر
التسمية بعد التعوذ اشارة الى محلها فلو سمى قبل التعوذ اعادها بعده لعدم وقوعها في محلها ولو نسيها حتى

فرغ من الفاتحة لا يسمي لاجلها لفوت محلها قوله وهي اية من القران انزلت بين السور ليست من الفاتحة ولا من كل سورة
بيان للاصح من الاقوال كما في المحيط وغيره وكذا للقولين الاخيرين احدهما انها ليست قرانا وهو قول بعض مشايخنا لاختلاف
العلما والاخبار فيها فاورث شبهة ثانيهما انها من الفاتحة ومن كل سورة ونسب الى الشافعي ووجه الاصح اجماعهم على
كتابتها مع الامر بتجريد المصحف وقد تواترت فيه وهو دليل تواتر كونها قرانا وبه اندفعت الشبهة للاختلاف وانما لم
يحكم بكفر منكرها لان انكار القطعي لا يوجب الكفر الا اذا يثبت فيه شبهة قوية فان ثبتت فلا كما في البسملة فالموجب للتكفير
من انكر القران انكار ما تواتر كونه قرانا واما البسملة فلما تواترت في المصحف تثبت قرانيتها وثبوت تواتر كونها في الاداء بل لم
يكفر جاحدها فان التواتر المعتبر في القران تواتره في محله والمعتبر في التكفير تواتر كونه قرانا وبهذا اندفع ما قيل من
الاشكال في التسمية وهو انها ان كانت متواترة لزم تكفير منكرها ولم يتكافروا فيها وان لم تكن متواترة فليست قرانا واشار
بقوله اية الى انها في القران اية واحدة نفتتح بها كل سورة وعند الشافعي ايات في السور والخلاف في غير البسملة التي في سورة النمل
اما هي فبعض اية اتفاقا ومما استدل به لمذهبنا حديث قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال الحمد لله الى اخره فانه
لم يذكر البسملة فدل انها ليست من الفاتحة وحديث عد سورة الملك ثلاثين اية وهي ثلاثون دونها والكلام في البسملة طويل
بين الايمة واستفيد من كلام المصنف انه يحرم قراتها على الجنب والحائض وقيده في المحيط وغيره بان يقرا على قصد القران
ومقتضى كونها قرانا ان تحرم على الجنب الا اذا قصد الذكر او التيمن وفي المجتبى الاصح انها اية في حق حرمتها على الجنب الى في
حق جواز الصلاة بها فان فرض القراة ثابت بيقين فلا يسقط بما فيه شبهة وكذا في المحيط قوله وقرا الفاتحة وسورة
او ثلاث ايات اي وقرا المصلي اذا كان اماما او منفردا على وجه الوجوب ما ذكرهما واجبتان للمواظبة لكن الفاتحة
اوجب حتى يومر بالاعادة بتركها دون السورة كذا ذكره الشارح وقد تبع فيه القنية وفيه نظر ظاهر لان كلاهما واجب
اتفاقا وبترك الواجب يثبت كراهة التحريم وقد قالوا كل صلاة اديت مع كراهة التحريم تجب اعادتها فيتعين القول
بوجوب الاعادة عند ترك السورة وما يقوم مقامها كترك الفاتحة اكدية الوجوب من السورة الاختلاف في ركنيتها
دون السورة والاكدية لا تظهر فيما ذكره لان وجوب الاعادة حكم ترك الواجب مطلقا لا الواجب المتاكد وانما تظهر في
الاثم لانه مقول بالتشكيك كما قدمناه والثلاث ايات القصار تقوم مقام السورة في الاعجاز فكذا هنا وكذا الاية
الطويلة تقوم مقامها فاذا نقص عن الثلاث ايات قصار او اية طويلة فقد ارتكب كراهة التحريم لتركه الواجب واذا
اتى بها خرج عن كراهة التحريم فان قرا القدر المسنون كما ساتي فقد خرج عن كراهة التنزيه ايضا والا فقد ارتكبها
كما صرح به في شرح منية المصلي لمن قال يخرج عن الكراهة اذا قرا الواجب اراد التحريمية ومن قال لا يخرج عنها
اراد التنزيهية قوله وامن الامام والماموم سرا لحديث اذا امن الامام فامنوا فان من وافق تامينه تامين الملائكة
غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر رواه الشيخان وهو مفيد تامينهما لكن في حق الامام بالاشارة لانه لم يسق له النص
وفي حق الماموم بالعبارة لانه سيق لاجله وبهذا تضعف رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الامام لا يومن وروى ابو داود
وغيره انه صلى الله عليه وسلم قال امين وخفض بها صوته ولو قال المصنف وامن المصلي والجميع كما في الحاوي
القدسي لكان اولى ليشمل المنفرد فانه يومن ايضا لرواية مسلم اذا قال احدكم في الصلاة امين الحديث قال عبد الحق في
الرواية اندرج المنفرد واطلق في احدهما فشمل الصلاة الجهرية والسرية وكل مصل لكن اختلفوا في تامين الماموم
اذا كان الامام في السرية وسمع الماموم تامينه منهم من قال يقول كما هو ظاهر الكتاب ومنهم من قال لا لان ذلك الجهر
لا عبرة به بعد الاتفاق على انها ليست من القران وقد علم مما ذكرنا ان الماموم لا يقولها الا اذا سمع قراءة الامام لا مطلقا
فليس هو كالامام مطلقا كما هو ظاهر المختصر وفي امين اربع لغات افصحهن واشهرهن امين بالمد والتخفيف والثانية بالقصر
والتخفيف ومعناها استجب والثالثة بالامالة والرابعة بالمد والتشديد فالاوليان مشهورتان والاخريان حكاهما
الواحدي في اول البسيط ولهذا كان المفتى به عندنا انه لو قال امين بالتشديد لا تفسد لما علمت انها لغة ولانه موجود
في القران ولان له وجها كما قال الحلواني ان معناه ندعوك قاصدين اجابتك لان معنى امين قاصدين وانكر جماعة من
مشايخنا كونها لغة وحكم بفساد الصلاة ومن الخطا في استعمالها امين بالتشديد مع حذف الياء مقصورا او ممدودا ولا يبعد فساد
الصلاة فيهما قوله وكبر بلا مد وركع لما في الصحيحين عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام الى
الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع ثم يقول وهو قائم ربنا ولك
الحمد ثم يكبر حين يهوي ساجدا ثم يكبر حين يرفع راسه ثم يفعل ذلك في الصلاة حتى يقضيها ويكبر حين يقوم من الثنتين
بعد الجلوس ومعنى قوله بلا مد حذفه من غير تطويل وهو معنى ما ورد التكبير جزم وحاصله الامساك عن اشباع الحركة
والتعمق فيها والاضطراب عن الهمزة المفرطة والمد الفاحش وفي المبسوط لو مد الف الله لا يصير شارعا وخيف عليه
الكفران كان قاصدا وكذا لو مد الف اكبر او باءه لا يصير شارعا لان اكبار جمع كبر وهو الطبل وقيل اسم للشيطان
ولو مد هاء الله فهو خطا لغة وكذا لو مد راءه ومد لام الله صواب وجزم الهاء خطا لانه لم يجئ الا في ضرورة الشعر وقد بحث
الاكمل في العناية في قولهم انه اذا مد الهمزة من الله تفسد ويكفر ان تعمد للشك بان الهمزة يجوز ان تكون للتقرير فلا
يكون هناك لا كفر ولا افساد انتهى وفيه نظر لان ابن هشام في المغني قال والرابع التقرير ومعناه حملك المخاطب على الاقرار
والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته او نفيه ويجب ان يليها الشيء الذي تقرره به تقول في التقرير بالفعل اضربت زيدا
وبالفاعل اانت ضربت زيدا وبالمفعول ازيدا ضربت كما يجب ذلك في المستفهم عنه انتهى وليس الله اكبر من هذا القبيل اذ ليس
هنا مخاطب كما لا يخفى لكن ذكر في المطول ان التقرير يقال على التحقيق والثبوت ويقال على حملك المخاطب الى اخره ولعل
الاكمل اراد المعنى الاول وقد تبع المصنف القدوري في التعبير بالواو في قوله وركع المحتمل للمقارنة وضدها وفي بعض
الروايات يكبر ثم يهوي وعبارة الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط قالوا وهو الاصح لئلا تخلو حالة الانحناء عن الذكر ولما
قدمناه من حديث الصحيحين وقال بعضهم يبتدئ التكبير عند الخرور وابتداؤه عند اول الخرور وفراغه
عند الاستواء كذا في الخلاصة وليس موافقا لما في الجامع لانه لا يلزم منه ان يكون فراغه عند الاستواء كذا في الخلاصة
ويركع عند فراغه من القراءة وهو منتصب هذا هو المذهب الصحيح انتهى واحترز به عما حكاه عن منية المصلي عن
بعضهم انه اذا اتم القراءة حالة الخرور لا باس ان يكون ما بقي من القراءة حرفا او كلمة لكن ذكر في المكروهات ان منها ان يتم
القراءة في الركوع قوله ووضع يديه على ركبتيه وفرج اصابعه لما رواه انس من صفة صلاته عليه السلام
واشار الى ان التطبيق المروي عن ابن مسعود منسوخ وهو ان يضم احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه
بما في الصحيحين وفي فتح القدير ويعتمد بيديه على ركبتيه ناصبا ساقيه واحناؤهما شبه القوس كما تفعل عامة
الناس مكروه ذكره في روضة العلماء وانما يفرج بينهما لانه امكن من الاخذ بالركب ولا يندب الى التفريج الا في هذه
الحالة ولا الى الضم الا في حالة السجود وفيما عدا ذلك يترك على العادة قوله وبسط ظهره وسوى راسه بعجزه
فانه سنة كما صح عنه صلى الله عليه وسلم فلهذا لا يرفع راسه ولا يخفضه وفي المجتبى والسنة في الركوع الصاق
الكعبين واستقبال الاصابع للقبلة قوله وسبح فيه ثلاثا اي في ركوعه بان يقول سبحان ربي العظيم ثلاثا لحديث
ابن ماجه اذا ركع احدكم فليقل سبحان ربي العظيم ثلاث مرات وذلك ادناه واذا سجد فليقل سبحان ربي الاعلى ثلاثا
وذلك ادناه وفي صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى
وفي سنن ابي داود لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال
اجعلوها في سجودكم والظاهر هذا الامر وروي عن ابي مطيع البلخي ان التسبيحات ركن لو تركه لا تجوز صلوته كما في الذخيرة
والذي في البدائع عنه ان من نقص من الثلاث في تسبيحات الركوع والسجود لا تجوز صلاته قال وهذا فاسد
لان الامر تعلق بفعل الركوع والسجود مطلقا عن شرط التسبيح فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد فعلمنا بالجواز مع
كون التسبيح سنة عملا بالدليلين بقدر الامكان انتهى وقد بحث فيه العلامة ابن امير حاج الحلبي بانه لا يتعين العمل
بالدليلين في جعل التسبيح سنة بل يكون ذلك في جعله واجبا فان المواظبة الظاهرة من حاله صلى الله عليه وسلم عليه
والامر به متظافران على الوجوب فينبغي اذا تركه سهوا ان يجبر بالسجود واذا تركه عمدا يومر بالاعادة ونقل ابن

عينيه وغيره انه سنة واحدة في كل منها والتسميع والتحميد وسؤال المغفرة بين السجدتين والتكبيرات واجبة في الرواية المشهورة عن احمد الا انه ان ترك شيئا منها عمدا بطلت صلاته وسهوا لا ويسجد للسهو انتهى وقد يقال انما لم يكن واجبا عندنا لوجود صارف وهو انه عليه السلام لم يذكره للاعرابي حين علمه ولو كان واجبا لذكره له والمواظبة لم ينقل صريحا وهذا الصارف منع من القول بما ظاهره فلهذا كان الامر للاستحباب كما صرح به غير واحد من المشايخ فعلى هذا فالمراد من الكراهة في قولهم لو ترك التسبيحات اصلا او نقص عن الثلاث فهو مكروه كراهة التنزيه لانها في مقابلة المستحب واختلف في معنى قوله وذلك ادناه فقيل ادنى كمال السنة وقيل ادنى كمال التسبيح وقيل ادنى القول المسنون والاول اوجه على كل فالزيادة على الثلاث افضل ويستحب ان يختم على وتر خمس او سبع او تسع لحديث الصحيحين ان الله وتر يحب الوتر ولا ينبغي للامام ان يطيل على وجه يمل القوم لانه سبب للتنفير وانه مكروه ولهذا قال السرخسي ولو كان اماما يقولها ثلاثا على قول بعضهم وقال بعضهم يقولها اربعا حتى يتمكن المقتدي من الثلاث ولو اطال الركوع لادراك الجائي لا تقربا لله تعالى فهو مكروه وفي الذخيرة والبدايع وغيرهما قال ابو يوسف سالت ابا حنيفة عن ذلك فقال اخشى عليه امرا عظيما يعني الشرك وقد وهم بعضهم في فهم كلام الامام فاعتقد منه انه يصير المنتظر مشركا يباح دمه فافتى باباحة دمه وهكذا ظن صاحب منية المصلي فقال يخشى عليه الكفر ولا يكفر وكل منهما غلط ولم يرده الامام رحمه الله بل اراد انه يخاف عليه الشرك في عمله الذي هو الريا والمايل يقطع بالريا في عمله لما انه غير مقطوع به لوجود الاختلاف فانه نقل عن الشعبي انه لا باس به وهو قول الشافعي في القديم وقد نهى الله عن الاشراك في العمل بقوله تعالى فمن كان يرجوا لقاء ربه الاية واعجب منه ما نقل عن البلخي انه تفسد صلاته ويكفر ثم نقل بعده عن الجامع الاصغر انه ماجور على ذلك لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وعن ابي الليث انه حسن وعنه التفصيل بين ان يعرف الجائي فلا والا فنعم واشار المصنف الى انه لا ياتي في ركوعه وسجوده بغير التسبيحات وما ورد في السنة من غيرها محمول على النوافل تهجدا وغيره ولو رفع الامام راسه قبل ان يتم المأموم التسبيحات فيه روايتان اصحهما وجوب المتابعة بخلاف ما لو سلم قبل ان يتم المقتدي التشهد فانه لا يتابعه لان قراءة التشهد واجبة كذا في فتاوي قاضي خان قوله ثم رفع راسه اي من الركوع وقد تقدم حكم هذا الرفع في عدد الواجبات قوله واكتفى الامام بالتسميع والموتم والمنفرد بالتحميد لحديث الصحيحين اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد قسم بينهما والقسمة تنافي الشركة فكان حجة على ابي يوسف ومحمد القايلين بان الامام يجمع بينهما استدلالا بانه عليه السلام كان يجمع بينهما لان القول مقدم على الفعل وحجة على الشافعي في قوله ان المأموم يجمع بين الذكرين ايضا وحكاه الاقطع رواية عن ابي حنيفة وهو غريب فان صاحب الذخيرة نقل انه لا ياتي بالتسميع بلا خلاف بين اصحابنا واما المنفرد ففيه ثلاثة اقوال الاول انه ياتي بالتسميع لا غير وهو رواية المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة وينبغي ان لا يعول عليها ولم ار من صححها الثاني انه ياتي بالتحميد لا غير وصححه المصنف في الكافي وقال في المبسوط هو الاصح وعليه اكثر المشايخ واختاره الحلواني والطحاوي لان التسميع حث لمن خلفه على التحميد وليس معه احد يحثه عليه فلا ياتي بالتسميع الثالث الجمع بينهما وصححه صاحب الهداية وقال الصدر الشهيد وعليه الاعتماد واختاره صاحب المجمع لانه قد صح من فعله عليه السلام انه كان يجمع بينهما ولا محل له سوى حالة الانفراد توفيقا بينه وبين القول الثابت في الصحيحين في حق الامام والمأموم وقيده في غاية البيان بانفراده في صلاة النفل لانه كان يواظب على الجماعة في الفرض وحينئذ اختلف التصحيح كما رايت فلا بد من الترجيح فالمرجح من جهة المذهب ما في المتن لانه ظاهر الرواية كما صرح به قاضي خان في شرحه والمرجح من جهة الدليل ما صححه في الهداية وفي القنية اما المنفرد يقول سمع الله لمن حمده فاذا استوى قايما قال ربنا لك الحمد في الجواب الظاهر وهو الصحيح انتهى وفي جامع التمرتاشي فان لم يات بالتسميع حالة الرفع لم يات به حالة الاستواء وقيل ياتي بهما والمراد بالتسميع ومعناه قبل الله حمد من حمده وقيل اجاب وقيل غفر له واللام في حمده للكفاية كذا في المستصفى وذكر في الفوايد الحميدية انها للسكتة والاستراحة والمراد بالتحميد واحد من اربعة الفاظ افضلها اللهم ربنا ولك الحمد كما في المجتبى ويليه اللهم ربنا لك الحمد ويليه ربنا ولك الحمد ويليه المعروف ربنا لك

الحمد فما في المحيط من افضلية الثاني محمول على افضليته على ما بعده لا على الكل كما لا يخفى لما صرحوا به من ان زيادة الواو توجب الافضلية واختلفوا فيها فقيل زايدة وقيل عاطفة تقديره حمدناك ولك الحمد واعلم ان المفهوم من المتن انه لا يكبر حالة الارتفاع وهو الموافق لما ذكره في خزانة الفقه ان تكبيرات فرايض اليوم والليلة اربع وتسعون وانما يستقيم هذا اذا لم يكن عند الرفع تكبير لكن ذكر في المحيط وروضة الناطفي انه يكبر حالة الارتفاع لما روي انه عليه السلام وابا بكر وعمر وعليا كانوا يكبرون عند كل خفض ورفع كما رواه الطحاوي ويمكن ان يجاب عن الحديث ان المراد بالتكبير الذكر الذي فيه تعظيم الله تعالى توفيقا كذا في المجتبى قوله ثم كبر ووضع ركبتيه ثم يديه ثم وجهه بين كفيه بعكس النهوض كما كان يفعله عليه السلام كما رواه ابو داود ولحديث الترمذي كان عليه السلام اذا سجد وضع وجهه بين كفيه وافاد انه اذا اراد السجود يضع اولا ما كان اقرب الى الارض فيضع ركبتيه اولا ثم يديه ثم انفه ثم جبهته واذا اراد الرفع يرفع اولا جبهته ثم انفه ثم يديه ثم ركبتيه وهذا كله عند الامكان اما ان كان متخففا فانه يضع اليدين قبل الركبتين ويقدم اليمنى على اليسرى قوله وسجد بانفه وجبهته اي سجد عليهما لتحصيل الاكمل والانف اسم لما صلب واما ما لان منه فلا يجوز الاقتصار عليه باجماعهم كما نقله غير واحد والجبهة اسم لما يصيب الارض ما فوق الحاجبين الى قصاص الشعر حالة السجود وعرفها بعضهم بانه ما اكتنفه الجبينان واعلم ان المأمور به في كتاب الله تعالى انما هو السجود وهو في اللغة يطلق لطاطاة الراس والانحناء وللخضوع والتواضع وللميل كسجدت النخلة مالت وللتحية وللتحية كالسجود لادم تكرمة كذا في ضياء الحلوم وفي الشريعة وضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه فخرج الخد والذقن والصدغ ومقدم الراس فلا يجوز السجود عليها وان كان من عذر بل معه يجب الايماء بالراس ولعله انما قال تعالى يخرون للاذقان سجدا مع ان الذقن ليس محل السجود لان الساجد اول ما يلقى به الارض من وجهه الذقن وهو مجتمع اللحيين ووضع بعض الوجه يتحقق بالانف كما بالجبهة فيجوز بالجبهة وحدها اتفاقا على ما عليه الجم الغفير من اهل المذهب وما في المفيد والمزيد من انه لا يتادى الفرض عندهما الا بوضعهما فخلاف المشهور عنهما وانما محل الاختلاف في الاقتصار على الانف فعنده يجوز مطلقا وعندهما لا يجوز الا من عذر بالجبهة كما صرح به صاحب الهداية والوجه ظاهر للامام رحمه الله لان المأمور به السجود وهو ما قلنا واما ما في الصحيحين مرفوعا امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واشار بيده الى انفه واليدين والركبتين واطراف القدمين ولا نكفت الثياب والشعر فلا يفيد الافتراض لانه ظني الثبوت قطعا وظني الدلالة على خلاف فيه بناء على ان لفظ امرت مستعمل في الوجوب والندب الذي هو الاعم بمعنى طلب مني ذلك او في الندب او في الوجوب فقولهما بالافتراض مشكل لانه يلزمهما الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وممانعتهما نه في الاصول كابي حنيفة فلذا قال المحقق ابن الهمام فجعل بعض المتاخرين الفتوى على الرواية الاخرى الموافقة لقولهما لم يوافقه دراية ولا الفتوى من الرواية هذا ولو حمل قولهما لا يجوز الاقتصار الا من عذر على وجوب الجمع كان احسن اذ يرتفع الخلاف بناء على حمل الكراهة منه عليه من كراهة التحريم ولم يخرجا عن الاصول انتهى والحاصل انه لا خلاف بينهم فقول الامام ابي حنيفة بكراهة الاقتصار على الانف المراد بها كراهة التحريم وهي في مقابلة ترك الواجب وقولهما بعدم الاجزاء المراد به عدم الحل وهو كراهة التحريم فالسجود على الجبهة واجب اتفاقا لانه مقتضى الحديث والمواظبة المروية في سنن الترمذي كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سجد مكن انفه وجبهته بالارض وقال حديث حسن صحيح وهكذا في صحيح البخاري لكن هذا يقتضي وجوب السجود على الانف كالجبهة لان المواظبة المنقولة تعمهما مع ان المنقول في البدايع والتحفة والاختيار عدم الكراهة بترك السجود على الانف وظاهر ما في الكتاب يخالفه فانه قال وكره اي الاقتصار على احدهما سواء كان الجبهة او الانف وهي عند الاطلاق منصرفة الى كراهة التحريم وهكذا في المفيد والمزيد فالقول بعدم الكراهة ضعيف وخرج ايضا بقولنا مما لا سخرية فيه ما اذا رفع قدميه في السجود فانه لا يصح لان السجود مع رفعهما بالتلاعب اشبه منه بالتعظيم والاجلال ويكفيه وضع اصبع واحدة فلو لم يضع الاصابع اصلا ووضع ظهر القدم فانه لا يجوز لان وضع القدم بوضع الاصبع واذا وضع قدما ورفع اخرى جاز مع الكراهة من غير عذر كما افاده قاضي خان وذهب شيخ الاسلام الى ان وضعهما سنة فتكون

الكراهة تنزيهية والاوجه على منوال ما سبق هو الوجوب فتكون الكراهة تحريمية لما سبق من الحديث وذكر القدوري ان وضعهما فرض وهو ضعيف واما اليدان والركبتان فظاهر الرواية عدم افتراض وضعهما في التجنيس والخلاصة وعليه فتوى مشايخنا وفي منية المصلي ليس بواجب عندنا واختار الفقيه ابو الليث الافتراض وصححه في العيون ولا دليل عليه لان القطعي انما افاد تعلق السجود بالوجه على الارض دون اليدين والركبتين والظني المتقدم لا يفيد لكن مقتضاه ومقتضى المواظبة الوجوب وقد اختاره المحقق في فتح القدير وهو ان شاء الله تعالى اعدل الاقوال لموافقته الاصول وان صرح كثير من مشايخنا بالسنية ومنهم صاحب الهداية وفي المجتبى سجد على طرف من اطراف جبهته يجوز انتهى وظاهر ما في التجنيس يخالفه فانه قال اذا وضع من الجبهة مقدار الانف لا يجوز عند ابي حنيفة لان الانف عضو كامل وهذا المقدار من الجبهة ليس بعضو كامل ولا باكثرها انتهى الا ان يحمل الطرف على الاكثر كما لا يخفى او بكور عمامته اي كره السجود عليه وهو دورها يقال كور العمامة وكورها اذا ادارها على راسه وهذه العمامة عشرة اكوار وعشرون كورا كذا في المغرب وهو بفتح الكاف كما ضبطه ابن امير حاج لحديث الصحيحين كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم في شدة الحر فاذا لم يستطع احدنا ان يمكن جبهته من الارض بسط ثوبه فسجد عليه وذكر البخاري في صحيحه قال الحسن كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة فدل ذلك على الصحة وانما كره لما فيه من ترك نهاية التعظيم وما في التجنيس من التعليل بترك التعظيم راجع اليه والا فترك التعظيم اصلا مبطل للصلاة وقد نبه العلامة ابن امير حاج هنا تنبيها حسنا وهو ان صحة السجود على الكور على الجبهة او بعضها اما اذا كان على الراس فقط وسجد عليه ولم تصب جبهته الارض على القول بتعيينها ولا انفه على القول بعدم تعيينها فان الصلاة لا تصح لعدم السجود على محله وكثير من العوام يتساهل في ذلك فيبطل الجواز والظاهر ان الكراهة تنزيهية لنقل فعله صلى الله عليه وسلم واصحابه من السجود على العمامة تعليما للجواز فلم تكن تحريمية وقد اخرج ابو داود عن صالح بن حيوان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا يسجد وقد اعتم على جبهته فحسر عن جبهته اشار الى ما هو الافضل والاكمل ولا يخفى ان محل الكراهة عند عدم العذر اما معه فلا وفي كلام المصنف اشتباه فانه جعل الكراهة في الاقتصار على احدهما وفي السجود على الكور واحدة وقد حققنا انها تحريمية في الاول تنزيهية في الثاني فيراد بالكراهة طلب الكف عن فعلها طلبا غير جازم سواء كان في الفعل اثم ولا واشار بالكور الى ان كل حائل بينه وبين الارض متصل به فان حكمه كذلك يعني الصحة كما لو سجد على فاضل ثوبه او كمه على مكان طاهر واما الكراهة ففي الذخيرة والمحيط اذا بسط كمه وسجد عليه ان بسط ليتقي التراب عن وجهه كره ذلك لان هذا نوع تكبر وان بسط ليتقي التراب او ثيابه لا يكره لعدمه ونص قاضي خان على انه لا باس به ولم يذكر كراهة وفي الزاد ولو سجد على كمه ان كان ثم تراب او حصاة لا يكره لانه يدفع الاذى عن نفسه وان لم يكن جاز ويكره والتوفيق بينهما يحمل ما في الذخيرة على ما اذا لم يخف ضررا وقصد الترفع فيكره تحريميا ويحمل ما ذكره القاضي على ما اذا لم يكن ترفعا ولم يخف اذى فيكره تنزيها وهي ترجع الى خلاف الاولى وكلمة لا باس غالبا فيما تركه اولى ويحمل ما في الزاد على ما اذا لم يكن ترفعا وخاف الاذى فيكون مباحا فقيدنا بكون ما تحته طاهرا لانه لو بسط كمه على نجاسة فالاصح عدم الجواز ودل كلامه انه لو سجد على حائل بينه وبين الارض منفصل عنه فانه يصح بالاولى كالسجادة والحصير وذكر الاكمل في تقريره ان الاولى للامام ومن يقتدى به كالمفتي ترك السجادة حتى لا يحمل العوام على ما فيه حرج عليهم بخلافه في الخلوة ومن لا يقتدى به وحمله البزازي على زمانهم اما في زماننا فالاولى الصلاة عليها لما ان الناس تهاونوا في مراعاة الطهارة والافضل انه كما يجوز السجود على الارض يجوز على ما هو بمعنى الارض مما يجد جبهته حجمه وتستقر عليه وتفسير وجدان الحجم ان الساجد لو بالغ لا يتسفل راسه ابلغ من ذلك فيصح السجود على الطنفسة والحصير والحنطة والشعير والسرير والعجلة ان كانت على الارض لانه يجد حجم الارض بخلاف ما اذا كانت على ظهر الحيوان لان قرارها حينئذ على الحيوان كالبساط المشدود بين الاشجار ولو سجد على ظهر رجل ان كان للضرورة بان لم يجد موضعا من الارض يسجد عليه والمسجود على ظهره في الصلاة جاز وان لم يكن في الصلاة او وجد فرجة لا يجوز لعدمها وقيد في الواقعات ان يكون صلاتهما متحدة حتى لو سجد على ظهر من يصلي صلاة اخرى لا يجوز لعدمها وعليه مشى في الخلاصة وفتح القدير وشرط في المجتبى شرطا

شرطا اخر وهو ان يكون المسجود على ظهره ساجدا على الارض فلو سجد على ظهر مصل لا يجوز فالشروط اربعة وفي المحيط ولو سجد على الارز او الجاورس او الذرة لا يجوز لعدم استقرار الجبهة عليها حتى لو كان الارز في الجوالق فانه يجوز لانه يجد الحجم بواسطة الكباسة كما ذكر في منية المصلي وان سجد على الثلج ان لم يلبده وكان يغيب وجهه ولا يجد حجمه لم يجز وان لبده جاز وكذا اذا القي الحشيش فسجد عليه ان وجد حجمه جاز والا فلا وكذا التبن والقطن ومن هنا يعلم جواز الصلاة على الطراحة القطن فان وجد الحجم جاز والا فلا وهكذا هذا القيد لا بد منه في السجود على كور العمامة وطرف القلنسوة كما صرح به في المجتبى وفي منية المصلي ولو ان موضع السجود ارفع من موضع القدمين مقدار لبنتين منصوبتين جاز وان كان اكثر لا يجوز واللبنة بكاف ربع ذراع انتهى وفي التجنيس ولو سجد على حجر صغير ان كان اكثر الجبهة على الارض يجوز والا فلا وهكذا في كثير من الكتب معزيا الى نصير وفيه بحث لان اسم السجود يصدق بوضع شيء من الجبهة على الارض ولا دليل على اشتراط اكثرها كما لو اكتفى في القدم وضع اصبع واحدة ولهذا قال في المجتبى سجد على طرف من اطراف جبهته جاز ثم نقل كلام نصير فدل على تضعيفه نعم وضع اكثرها واجب للمواظبة على تمكين الجبهة من الارض وعلى تسليم ان الاكثر شرط فيجب انه اذا كان ما اصاب الحجر والارض مثله اكثرها يجوز لانه لا يعتد بما اذا اصاب الحجر اصلا كما هو ظاهر كلامهم والله الموفق للصواب وقيد بكون الحائل متصلا لان الحائل لو كان للعضو فان كان كفه يجوز على الاصح وان كان فخذه يجوز بعذر لا بغيره على الصحيح وان كان ركبته لا يجوز مطلقا من غير خلاف يعلم لكن اذا كان بعذر كفاه باعتبار ما في ضمنه من الايماء وكان عدم الخلاف فيه لكون السجود يقع على حرف الركبة وهو لا ياخذ قدر الواجب من الجبهة على ما قدمناه عن التجنيس وفي فتح القدير والذي ينبغي ترجيح الفساد على الكف والفخذ

قوله وابدا ضبعيه اي اظهر عضديه والضبع بالسكون لا غير العضد وقيل وسطه وباطنه كذا في المغرب ولعل المراد هنا الثاني للدليل الاتي ولانه المسنون وذكر في المحيط ان فيه لغتين سكون الباء وضمها وذكر في ضياء الحلوم مختصر العلوم ان الضبع بالسكون العضد والضبع بالضم الانثى من الضباع ويقال للسنة المجدبة وانما يظهر ما لحديث الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى سجد فرج بين يديه حتى يبدو بياض ابطيه ولحديث مسلم اذا سجدت فضع كفيك وارفع مرفقيك ثم ان كان في الصف لا يبديهما حذرا من ايذاء جاره بخلاف ما اذا لم يؤد الى الايذاء كما اذا لم يكن في الصف زحام ذكره في المجتبى وهذا اولى مما ذكره في الهداية وتبعه في الكافي وتبعها الشارح من انه اذا كان في الصف لا يجافي

قوله وجافى بطنه عن فخذيه اي باعدها عن فخذيه لان الايذاء لا يحصل من مجرد المجافاة وانما يحصل من اظهار العضدين لحديث مسلم كان اذا سجد جافى بين يديه حتى لو ان بهيمة ارادت ان تمر بين يديه مرت ولحديث ابي داود في صفة صلاته عليه السلام واذا سجد فرج بين فخذيه غير حامل بطنه على شيء من فخذيه والبهيمة تصغير بهمة ولد الشاة بعد السخلة فان اول ما تضعه امه يكون سخلة ثم يكون بهمة وهي تصغيرة المكبر كل عضو بنفسه ولا تعتمد الاعضاء بعضها على بعض وهذا ضد ما ورد في الصفوف من التصاق بعضهم ببعض لان المقصود هناك الاتحاد بين المصلين حتى كانهم جسد واحد ولانه اشبه بالتواضع وابلغ في تمكين الجبهة والانف من الارض وابعد من هيئات الكسالى فان المنبسط يشبه الكلب ويشعر حاله بالتهاون بالصلاة وقلة الاعتناء بها

قوله ووجه اصابع رجليه نحو القبلة لحديث ابي حميد في صحيح البخاري انه عليه السلام كان اذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما واستقبل باطراف اصابع رجليه القبلة ونص صاحب الهداية في التجنيس على انه ان لم يوجه الاصابع نحوها فانه مكروه ثم الظاهر ان المراد بقوله ولا قابضهما انه ناشر اصابعه عن باطن كفيه بدليل ما في صحيح ابن حبان عن وائل بن حجر انه صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد ضم اصابعه فيستثنى كما لعله من الطي ضاما بعضها الى بعض ومن هنا نص مشايخنا على انه يضم اصابعه كل الضم في السجود وقد قدمناه في تسبيحات الركوع والركوع والمراة تنخفض وتلزق وقيل والحكمة فيه ان الرحمة تنزل عليه في السجود فبالضم ينال اكثر

قوله وسبح فيه ثلاثا اي في السجود وقد قدمناه في تسبيحات الركوع

قوله والمراة تنخفض وتلصق بطنها بفخذيها لانه استر لها فانها عورة مستورة ويدل عليه ما رواه ابو داود في مراسيله انه عليه السلام مر على امراتين يصليان فقال اذا سجدتما فضما بعض اللحم الى الارض فان المراة ليست في ذلك كالرجل وذكر الشارح ان المراة تخالف الرجل في عشر خصال ترفع يديها الى منكبيها وتضع يمينها على شمالها تحت ثدييها ولا تجافي بطنها

عن فخذيها وتضع يديها على فخذيها تبلغ رؤوس الاصابع ركبتيها ولا تفتح ابطيها في السجود وتجلس متوركة في التشهد ولا تفرج
اصابعها في الركوع ولا تؤم الرجال وتكره جماعتهن وتقوم الامام وسطهن انتهى وزاد على العشر انها لا تنصب اصابع
القدمين كما ذكره في المجتبى ولا يستحب في حقها الاسفار بالفجر كما قدمناه في شروط الصلاة انه لو قيل بالفساد اذا جهرت لامكن
على القول بان صوتها عورة والتتبع يقتضي اكثر من هذا فالاحسن عدم الحصر قوله ثم رفع راسه مكبرا وجلس مطمئنا يعني بين
السجدتين وقد قدمنا ان هذا الجلوس مسنون ومقتضى الدليل من المواظبة عليه وجوبها لكن المذهب خلافه وما في شرح
المنية من ان الاصح وجوبها ان كان بالنظر الى الدراية فسلم لما علمت من المواظبة وان كان من جهة الرواية فلا وقد صرح الشارح
بالسنية ولم يذكر المصنف بين السجدتين ذكرا مسنونا وهو المذهب عندنا وكذا بعد الرفع من الركوع وما ورد فيهما من الدعا
فمحمول على التهجد قال ابو يوسف سالت ابا حنيفة عن الرجل يرفع راسه من الركوع في الفريضة ايقول اللهم اغفر لي
قال يقول ربنا لك الحمد ويسكت وكذلك بين السجدتين فقد احسن حيث نهاه عن الاستغفار صريحا من قوة احترازه ولم
يذكر المصنف ايضا مقدار الرفع الذي يكون فاصلا بين السجدتين للاختلاف فيه فان فيه اربع روايات عن ابي حنيفة صحح
صاحب الهداية انه ان كان الى القعود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا وصحح صاحب البدايع انه ان كان بحيث لا يشكل على الناظر
انه رفع يجوز وصحح صاحب المحيط انه يكفي ادنى ما ينطلق عليه اسم الرفع والرواية الرابعة انه اذا رفع راسه مقدار ما تمر الريح
بينه وبين الارض جاز ولم ار من صححها وظاهر كلام المصنف في الكتاب انها تعود الى الرواية الثالثة المصححة في المحيط واختارها
فيه وذكر انها القياس لتعلق الركنية بالادنى كسائر الاركان قوله وكبر وسجد مطمئنا وقد تقدم حكم الطمانينة وكبر
للنهوض بلا اعتماد وقعود لحديث ابي داود نهى النبي صلى الله عليه وسلم ان يعتمد الرجل على يديه اذا نهض في الصلاة وفي حديث
وايل بن حجر في صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا نهض نهض على ركبتيه واعتمد على فخذيه ولحديث الترمذي
عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه قال الترمذي ان عليه العمل عند
اهل العلم واما ما رواه البخاري عن مالك بن الحويرث انه راى النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى
يستوي قاعدا فمحمول على حالة الكبر كما في الهداية ويرد عليه ان هذا الحمل يحتاج الى دليل وقد قال عليه السلام لمالك بن الحويرث
لما اراد ان يفارقه صلوا كما رايتموني اصلي ولم يفصل فكان الحديث حجة للشافعي فالاولى ان يحمل على تعليم الجواز فلذا والله
اعلم قال في الفتاوى الظهيرية قال شمس الايمة الحلواني ان الخلاف انما هو في الافضلية حتى لو فعل كما هو مذهبه لا باس به
عندنا انتهى وكذا ترك الاعتماد مستحب لمن ليس به عذر عندنا من غير فصل بين العذر وعدمه ومثله ما في المحيط عن الطحاوي
لا باس بان يعتمد بيديه على الارض شيخا كان او شابا وهو قول عامة العلما انتهى والاوجه ان يكون سنة فتركه يكره تنزيها
لما تقدم من النهي وذكر الشارح انه يكره تقديم احدى الرجلين عند النهوض ويستحب الهبوط باليمين والنهوض بالشمال
ولم يذكر للكراهة دليلا وذكرها في المجتبى مروية عن معاذ بن جبل وابن عباس رضي الله عنهم قوله والثانية كالاولى
اي فيما قدمناه من الاركان والواجبات والسنن والاداب الا انه لا يثني اي لا ياتي بدعا الاستفتاح لانه شرع في اول العبادة
دون اثنائها ولهذا يسمى دعا الاستفتاح قوله ولا يتعوذ لانه شرع في اول القراة لدفع الوسوسة فلا يتكرر الا بتبدل المجلس
كما لو تعوذ وقرا ثم سكت قليلا وقرا وبهذا اندفع ما ذكره ابن امير حاج في شرحه من انه ينبغي على قول ابي حنيفة ومحمد ان يتعوذ
في الثانية ايضا لانه سنة القراة والقراة تتجدد في كل ركعة لما علمت انه سنة في اول القراة قوله ولا يرفع يديه الا في
فقعس صمعج اي ولا يرفع يديه على وجه السنة المؤكدة الا في هذه المواضع وليس مراده النفي مطلقا لان رفع الايدي وقت
الدعا مستحب كما عليه المسلمون في سائر البلاد فلا يرفع يديه عند الركوع ولا عند الرفع منه ولا في تكبيرات الجنائز لحديث
ابي داود عن البراء قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه حين افتتح الصلاة ثم لم يرفعهما حتى
انصرف ولحديث مسلم عن جابر بن سمرة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما لي اراكم رافعي ايديكم كانها
اذناب خيل شمس اسكنوا في الصلاة والشمس بضم المعجمة وسكون الميم جمع شموس بفتحها وضم الميم اي صعب واعتراض البخاري
في كتابه رفع اليدين بان هذا الرفع كان في التشهد بدليل حديث عبد الله بن القبطية عن جابر ابطله بان الظاهر

الظاهر انهما حديثان لان الذي يرفع يديه لا يقال له اسكن في الصلاة وبان العبرة لعموم اللفظ وهو قوله
اسكنوا في الصلاة لا لخصوص السبب وهو الايما حال التسليم وفي فتح القدير واعلم ان الاثار عن الصحابة والطرق عنه صلى الله
عليه وسلم كثيرة جدا والكلام فيها واسع من جهة الطحاوي وغيره والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الامرين
عنه عليه السلام الرفع عند الركوع كما رواه الايمة الستة في كتبهم عن ابن عمر وعدمه كما رواه ابو داود وغيره عن ابن مسعود
وغيره فيحتاج الى الترجيح لقيام التعارض ويترجح ما صرنا اليه بانه قد علم بانه كانت اقوال مباحة في الصلاة وافعال
من جنس هذا الرفع وقد علم نسخها فلا يبعد ان يكون هو ايضا مشمولا بالنسخ خصوصا وقد ثبت ما يعارضه ثبوتا لا مرد
له بخلاف عدمه فانه لا يتطرق اليه احتمال عدم المشروعية لانه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون
الذي هو طريق ما اجمع على طلبه في الصلاة واعني الخشوع وكذا بافضلية الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كما قاله ابو حنيفة للاوزاعي في الحكاية المشهورة عنهما وافاد بهذه الحروف سبعة رفع اليدين في ثمانية مواضع
ثلاثة في الصلاة فالفا لتكبيرة الافتتاح والقاف للقنوت والعين للعيدين وخمسة في الحج فالسين
عند استلام الحجر والصاد عند الصعود على الصفا والميم للمروة والعين لعرفات والجيم للجمرات والرفع
في الثلاثة الاول بحذا الاذنين وفي الخمسة فيفصل ففي استلام الحجر وعند الجمرتين الاولى والوسطى يرفع حذا
منكبيه ويجعل باطنهما نحو الكعبة في ظاهر الرواية وعند الصفا والمروة وبعرفات يرفعهما كالدعا باسطا يديه
نحو السما كذا في الفتاوى الظهيرية من المناسك قوله واذا فرغ من ركعتي السجدة الثانية افترش رجله
اليسرى فجلس عليها ونصب يمناه ووجه اصابعه نحو القبلة لحديث مسلم عن عايشة كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول في كل ركعتين التحية وكان يفترش رجله اليسرى وينصب اليمنى وهذا بيان السنة عندنا حتى لو تربع
جاز واطلق الصلاة فشمل الفرض والنفل فيقعد فيهما على هذه الكيفية كما في المجتبى ناقلا عن صلاة الجلالي لهذا
في الفرض وفي النفل يفعل كيف شا كالمريض مخالف لاطلاق الكتب المعتبرة المشهورة نعم النفل مبناه على التخفيف
ولذا يجوز قاعدا مع القدرة على القيام لكن الكلام انما هو في السنة قوله ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه
يعني وضع يده اليمنى في فخذه اليمنى واليسرى على فخذه اليسرى لحديث مسلم عن ابن عمر مرفوعا كذلك اشار الى رد ما ذكره
الطحاوي انه يضع يديه على ركبتيه ويفرق بين اصابعه كحالة الركوع لحديث مسلم ايضا عن ابن عمر كذلك وزاد فيه
وعقد ثلاثة وخمسين واشار بالسبابة ورجح في الخلاصة الكيفية الاولى فقال ولا ياخذ الركبة هو الاصح فتحمل
الكيفية الثانية في الحديث على الجواز والاولى بيان الافضلية وعلل له في البدايع بانه على الكيفية الاولى يكون
الاصابع متوجهة الى القبلة وعلى الثانية الى الارض لكن لا يتم الا اذا كانت الاصابع عطفت على الركبة اما اذا كانت
رؤوسها عند راس الركبة فلا يتم الترجيح وعلى اعتبار هذا الكيفية الثالثة ما في جمع التفاريق عن محمد انه يكون اطراف
الاصابع عند الركبة كما نقله في المجتبى واشار ببسط الاصابع الى انه لا يشير بالسبابة عند الشهادتين وهو قول كثير
من المشايخ وفي الولوالجية والتجنيس وعليه الفتوى لان مبنى الصلاة على السكون وكرهه في منية المفتي ورجح في فتح
القدير القول بالاشارة وانه مروي عن ابي حنيفة كما قال محمد فالقول بعدمها مخالف للرواية والدراية وروى
في صحيح مسلم من فعله صلى الله عليه وسلم وفي المجتبى لما اتفقت الروايات عن اصحابنا جميعا في كونها سنة وكذا
عن الكوفيين والمدنيين وكثرة الاخبار والاثار كان العمل بها اولى قوله وقرا التشهد ابن مسعود رضي الله عنه
وهو ما رواه اصحاب الكتب الستة وهو التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله
وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فسمي تشهدا
تسمية للكل باسم جزيه الاشرف لان الشهادة اشرف اذكاره ثم تفسير الفاظه كثيرة احسنها ان التحيات العبادات
القولية والصلوات العبادات البدنية والطيبات العبادات المالية فجميع العبادات لله تعالى لا يستحقه
غيره ولا يتقرب بشي منه الى ما سواه ثم هو على مثال من يدخل على الملوك فيقدم الثنا اولا ثم الخدمة ثانيا ثم بذل

الحال بالثنا وأما قوله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته فحكاية سلام الله على نبيه عليه السلام فهي ثلاثة بمقابلة الثلاثة
التي أثنى بها النبي صلى الله عليه وسلم على ربه ليلة الاسرا والسلام من سلمه الله تعالى عليه او من تسليمه من الآفات والاظهر
ان المراد بالرحمة هنا نفس الاحسان منه تعالى لا ارادته لان المراد الدعا بها والدعا انما يتعلق بالممكن والارادة قديمة
بخلاف نفس الاحسان والبركة النما والزيادة من الخير وقيل البركة جماع كل خير ثم انه صلى الله عليه وسلم اعطى شيئا من
هذه الكرامة لاخوانه الانبيا والملائكة وصالحي المومنين من الانس والجن لانه يعمهم كما شهدت به السنة الصحيحة حيث
قال صلى الله عليه وسلم هذه الكلمات فانكم اذا قلتموها اصابت كل عبد صالح في السما والارض والعباد جمع عبد قال
بعضهم ليس شي اشرف من العبودية ومراده من صفات المخلوقين والا فهي مبنية عن النقص لدلالتها على الحاجة والافتقار
كما ذكره الغزالي في جواهر القران وعرفها النسفي بانها الرضى بما يفعل الرب تعالى والعبادة فعل ما يرضي الرب وان
العبودية اقوى منها لانها لا تسقط في العقبى بخلاف العبادة والصالح هو القائم بحقوق الله وحقوق عباده ولذا وصف
الانبيا نبينا عليه السلام ليلة الاسرا به فقالوا مرحبا بالنبي الصالح ولذا قالوا لا ينبغي الجزم به في حق شخص معين من غير
شهادة الشارع له به وانما يقال هو صالح فيما اظن او في ظني خوفا من الشهادة بما ليس فيه والتشهد معناه اعلم واتيقن
الوهية الله تعالى وحده لا شريك له وعبودية محمد ورسالته صلى الله عليه وسلم وقدمت العبودية على الرسالة لما
قدمنا انها اشرف صفاته ولذا وصفه الله بها في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى وفي قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى واختير لفظ الشهادة دونهما لانها ابلغ في معناها واظهر منهما لكونها
مستعملة في ظواهر الاشيا وبواطنها بخلاف اليقين والعلم فانهما يستعملان غالبا في البواطن فقط ولذا لو اتى الشاهد
بلفظ اعلم او ايقن مكان اشهد لم تقبل شهادته وانما ذكرنا بعض معاني التشهد لما ان المصلي يقصد بهذه الالفاظ
معانيها مرادة له على وجه الانشا منه كما صرح به في المجتبى بقوله ولا بد من ان يقصد بالفاظ التشهد معانيها التي وضعت
لها من عنده كانه يحيي الله ويسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى نفسه واوليايه انتهى وعلى هذا فالضمير في قوله السلام
عليك عايدا الى الحاضرين من الامام والماموم والملايكة كما نقله في الغاية عن النووي واستحسنه ونبه على ضعف ما
ذكر في السراج الوهاج ان قوله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته حكاية سلام الله عليه وعلى عباده الصالحين
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله رواه مالك في الموطا وعمل به الا انه زاد عليه وحده لا شريك له الثالث
في تشهد عايشة والمروي في مسلم وغيره مرفوعا التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله السلام عليك ايها النبي
ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله الا انه
في رواية الترمذي سلام الله عليك بالتنكير وبهذا اخذ الشافعي وقال انه اكمل التشهد ورجح مشايخنا تشهد
ابن مسعود بوجوه عشرة ذكرها الشارح وغيره احسنها ان حديثه اتفق عليه الايمة الستة في كتبهم لفظا ومعنى واتفق
المحدثون على انه اصح احاديث التشهد بخلاف غيره حتى قال الترمذي ان اكثر اهل العلم عليه من الصحابة والتابعين
وممن عمل به ابو بكر الصديق رضي الله عنه وكان يعلمه الناس على المنبر كالقران ثم وقع لبعض الشارحين انه قال والاخذ
بتشهد ابن مسعود واجبا ولهذا قال في السراج الوهاج ويكره ان يزيد في التشهد حرفا او يبتدي بحرف قبل هذا
قال ابو حنيفة ولو نقص من تشهده او زاد فيه كان مكروها لان اذكار الصلاة محصورة فلا يزاد عليها انتهى
واذا قلنا بتعينه للوجوب كانت الكراهة تحريمية وهي المحمل عند اطلاقها كما ذكرنا غير مرة واشار الى انه لا يزيد
على تشهد ابن مسعود في القعدة الاولى فلا ياتي بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم فيها وهو قول اصحابنا ومالك واحمد
وعند الشافعي على الصحيح انها مستحبة فيها للجمهور ما رواه احمد وابن خزيمة من حديث ابن مسعود ثم ان النبي صلى الله
عليه وسلم في وسط الصلاة نهض حين فرغ من تشهده قال الطحاوي من زاد على هذا فقد خالف الاجماع
فان زادها فيها فان كان عامدا فهو مكروه ولا يخفى وجوب اعادتها وان كان ساهيا فقد اختلف الرواية والمشايخ
والمختار كما صرح به في الخلاصة انه يجب سجود السهو اذا قال اللهم صل على محمد لا لاجل خصوص الصلاة عليه بل التاخير

لتاخير القيام المفروض واختاره قاضي خان ولهذا ظهر ضعف ما في منية المصلي من انه اذا زاد حرفا واحدا وجب عليه
سجود السهو على قول اكثر المشايخ لان الحروف والكلمة يسير يعسر التحرز عنه وما ذكره القاضي الامام من ان السجود لا يجب
حتى يقول وعلى ال محمد لان التاخير حاصل بما ذكرناه وما في الذخيرة من انه لا يجب حتى يوخر مقدار السجود لا يجب حتى
يقول وعلى ال محمد مما يودي ركنا فيه لانه لا دليل عليه قوله وفيما بعد الاوليين اكتفى بالفاتحة يعني في الفرايض مطلقة
فشمل الثالثة من المغرب والاخريين من الرباعي وهو احسن من عبارة القدوري حيث قال ويقرا في الاخريين بالفاتحة
اذ لا تشمل المغرب ولو تبين صفة القراة فيما بعدهما للاختلاف فروى الحسن عن ابي حنيفة وجوبها وظاهر الرواية انه مخير
بين القراة والتسبيح ثلثا كما في البدايع والذخيرة والسكوت قدر تسبيحة كما في النهاية وثلاثة كما ذكره الشارح وصحح
التخيير في الذخيرة وفي فتاوى قاضيخان وعليه الاعتماد وفي المحيط ظاهر الرواية ان القراة سنة في الاخريين ولو
سبح فيهما ولم يقرا لم يكن مسيا لان القراة فيهما شرعت على سبيل الذكر والثنا حتى قالوا ينوي بها الذكر والثنا دون
القراة بدليل انها شرعت المخافتة فيها في ساير الاحوال وذلك يختص بالاذكار ولذا تعينت الفاتحة للقراة لان كلها
ذكر وثنا وان سكت فيهما عمدا يكون مسيا لانه ترك السنة وان كان ساهيا لم يلزمه سجود السهو وفي البدايع ان التخيير
مروي عن علي وابن مسعود وهو مما لا يدرك بالراي فهو كالمرفوع وهو الصارف للمواظبة عن الوجوب المستفاد من حديث
الصحيحين عن ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرا في الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب
وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب وبهذا ظهر ما في المحيط من انه لا يكون مسيا بترك القراة فيهما لكن مقتضى
اثر علي وابن مسعود انه لا يكون مسيا بالسكوت وهو ظاهر ما في البدايع والذخيرة والخانية وان كان صاحب المحيط على خلافه
واتفق الكل على ان القراة افضل وليس منافيا للتخيير كالحلق مع التقصير وصوم المسافر في رمضان اذ لا مانع من التخيير
بين الفاضل والافضل وصحح في المجتبى انه ينوي الذكر والثنا موافقا لما في المحيط واستدل له في المبسوط والبدايع
ان رجلا سال عايشة عن قراة الفاتحة في الاخريين فقالت ليكن على جهة الثنا وقد قدمنا في الحيض ان القراة تخرج
عن القرانية بالقصد وان بعضهم لا يرى به في الفاتحة فينبغي كذلك هنا ومن الغريب ما نقله في المجتبى عن غريب
الرواية انه لو قرا الفاتحة في الاخريين بنية القران يضم اليها السورة انتهى وكان وجهه القياس على الاوليين
ولا يخفى عدم صحته لما عهد في الاخريين من التخفيف واشار بقوله اكتفى بالفاتحة الى انه لا يزيد عليها على سنة والظاهر
ان الزيادة عليها مباحة لما ثبت في صحيح مسلم من حديث ابي سعيد الخدري انه صلى الله عليه وسلم كان يقرا في صلاة الظهر
في الركعتين الاوليين قدر ثلاثين اية وفي الاخريين قدر خمسة عشر اية او قال نصف ذلك ولهذا قال فخر الاسلام وتبعه
في غاية البيان ان السورة مشروعة نفلا في الاخريين حتى لو قراها في الاخريين ساهيا لم يلزمه السجود وفي الذخيرة وهو
المختار وفي المحيط وهو الاصح وان كان الاولى الاكتفا بها لحديث ابي قتادة السابق ويحمل حديث ابي سعيد على تعليم
الجواز ويحمل ما في السراج الوهاج معزيا الى الاختيار من كراهة الزيادة على الفاتحة على كراهة التنزيه التي مرجعها
الى خلاف الاولى وقيدنا بالفرايض لان النفل والواجب يجب القراة في جميع الركعات بالفاتحة والسورة كما سياتي
واشار ايضا الى انه لا ياتي بالثنا والتعوذ بالشفع الثاني من الفرايض والواجب كالفرض في هذا بخلاف النوافل
سنة كانت او غيرها فانه ياتي بالثنا والتعوذ فيه كالاول لان كل شفع صلاة على حدة ولذا يصلي على النبي صلى الله عليه
وسلم في القعود الاول واستثنى من ذلك في المجتبى الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها فانها صلاة واحدة كالفرض
لكن هو مسلم في الاربع قبل الظهر لما صرحوا به من انه لا تبطل شفعة الشفيع بالانتقال الى الشفع الثاني منها ولو افسدها قضى اربعا
والاربع قبل الجمعة بمنزلتها واما الاربع بعد الجمعة فغير مسلم بل هي كغيرها من السنن فانهم لم يثبتوا لها تلك
الاحكام المذكورة والله سبحانه اعلم قوله والقعود الثاني كالاول يعني فيفترش رجله اليسرى فيجلس عليها وينصب
اليمنى كما قدمناه وهو احتراز عن قول مالك والشافعي من انه يتورك فيهما وفي خزانة الفقه لابي الليث واكثر ما
يقع التشهد في الصلاة الواحدة عشر مرات وهو ان يدرك الامام في التشهد الاول من صلاة المغرب ثم يتشهد

بعد الثامنة وعلى الامام سهو فيسجد معه ويتشهد الثالثة ثم تذكر الامام ان عليه سجدة تلاوة فيسجد معه ويتشهد الثالثة
ثم تذكر الامام ان عليه سجدة تلاوة فيسجد ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد الامام لهذا السهو ويتشهد معه الخامسة ثم اذا سلم
الامام قام المأموم وصلى ركعة وتشهد السادسة ثم صلى ركعة اخرى وتشهد السابعة وقد كان سهى فيما يقضي فيسجد للسهو
وتشهد الثامنة ثم تذكر انه قرأ اية سجدة فيما يقضي فسجد وتشهد التاسعة ثم سجد لهذا السهو وتشهد العاشرة انتهى
ومراده من التشهد بعد سجود التلاوة تشهد الصلاة في القعدة الاخيرة لان العود الى سجود التلاوة يرفع القعدة كما
لا يخفى وحينئذ يجب ويعيد سجود السهو لبطلانه بالعود الى سجود التلاوة قوله وتشهد وصلى على النبي صلى الله
عليه وسلم وقد تقدم ان التشهد واجب وان الصلاة سنة وقدمنا دليل السنية وان موجب الامر في الاية انما هو الافتراض
في العمر مرة لانه لا يقتضي التكرار وهذا بلا خلاف وانما وقع الخلاف بين الطحاوي والكرخي في وجوبها كلما سمع ذكره من غيره
او من نفسه الموجب للتفسيق بالترك لا في الافتراض فاختار الطحاوي تكرار الواجب وصححه في التحفة والمحيط واختلف
على قوله انه لو تكرر في مجلس واحد هل يتداخل الوجوب فيكفيه صلاة واحدة او يتكرر الوجوب من غير تداخل صحح في الكافي
في باب سجود التلاوة الاول وان الزايد ندب وكذا التتمة وصحح في المجتبى الثاني وفرق بينه وبين تكرار ذكر الله
تعالى في مجلس حيث يكفي ثنا واحد قال ولو تركه لا يبقى عليه دينا بخلاف الصلاة فانها تصير دينا بان كل وقت
اداء للثنا لانه لا يخلو عن تجدد نعم الله عليه الموجبة للثنا فلا يكون وقتا للقضا كالفاتحة في الاخريين بخلاف الصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الفرق ليس بظاهر لان جميع الاوقات وان كان وقتا للادا لكن ليس مطالبا بالادا
لانه رخص له في الترك فيمكن ان يكون سماعه لاسم الله تعالى سببا في الوجوب كالصلاة واختار الكرخي استحباب
التكرار ورجحه شمس الائمة السرخسي وقدح في قول الطحاوي للاحاديث الواردة فيها الدعا بالرغم والابعاد والشقاء والوصف
بالبخل والجفا لمن لم يصل عليه اذا ذكر عنده فان الوعيد بمثل هذه الامور على الترك من علامات الوجوب ولعل السرخسي
ظن ان الطحاوي قايل بالافتراض فرده وقد علمت انه انما قال بالوجوب المصطلح عليه عندنا لما ان مستنده خبر واحد
ولهذا ظهر ان الصلاة تكون فرضا وواجبا وسنة ومستحبا ومكروهة فالاول في العمر مرة والثاني كلما ذكر على الصحيح
والثالث في الصلاة والرابع في جميع اوقات الامكان والخامس في الصلاة في غير التشهد في القعود الاخير وظهر ايضا
بما قررناه ان قول الحاوي القدسي وقال بعضهم انها فرض عند سماع اسمه كل مرة وهذا اصح انتهى محمول على الوجوب
كما قدمناه ويمكن ان تكون الصلاة حراما كما صرحوا به في الحظر والاباحة في مسئلة ما اذا فتح التاجر متاعه وصلى وكذا الفقاعي
وفي المجتبى معزيا الى خزانة الاكمل انه لا يجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلي على نفسه في كيفيتها في الصلاة وجاز
اختلاف والذي صرح به ضابط المذهب محمد بن الحسن على ما نقله الشارح وغيره اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت
على ابراهيم وعلى ال ابراهيم وبارك على محمد وعلى ال محمد كما باركت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم في العالمين انك حميد
مجيد من غير ذكر العالمين واخرجه البيهقي عن ابن مسعود مرفوعا ونقل في الذخيرة عن محمد الصلاة المذكورة مع تكرار انك حميد
مجيد وهو كذلك في صحيح البخاري وفي افصاح ابن هبيرة عن محمد بن الحسن ذكر الصلاة المنقولة عنه مع زيادة في العالمين
وهي ثابتة في رواية ابن مسعود الانصاري عند مالك ومسلم وابي داود وغيرهم كما في السراج الوهاج معزيا الى منية المصلي
من انه لا ياتي بها ضعيف ومعنى الصلاة الرحمة وانما كرر حرف الجر في الاول للاشارة الى تراخي رتبة الدعة واختلف فيهم
فالاكثرون على انهم قرابته الذين حرمت الصدقة عليهم وصحح بعضهم واختار النووي انهم جميع الامة والتشبيه في قوله
كما صليت اما راجع لال محمد واما لان المشبه به لا يلزم ان يكون اعلى من المشبه او مساويا بل قد يكون ادنى مثل قوله تعالى
مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح وسبب وقوعه كون المشبه به مشهورا فهو من باب الحاق غير المشهور بالمشهور
لا الناقص بالكامل والواقع ان القدر الحاصل للنبي صلى الله عليه وسلم واله زايد على ما حصل لغيرهم والنكتة في تخصيص
سيدنا ابراهيم دون غيره من الانبيا ما سلامه على امة محمد صلى الله عليه وسلم ليلة الاسرا دون غيره من الانبيا
او لدعايه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم او لانه سمانا مسلمين وسماه الله بالمسلمين وحسن الختم بانك حميد مجيد

مجيد لان الداعي يشرع له ان يختم دعاءه باسم من الاسما الحسنى مناسب لمطلوبه كما علم من الايات والاحاديث والصلاة والتبريك
عليه تشتمل على الحمد والمجد لاشتمالها على ثنا الله وتكريمه ورفع الذكر له فكان المصلي يطلب من الله ان يزيد في حمده ومجده فناسب
ان يختم بهذين الاسمين والحكمة في ان العبد يسال الله ان يصلي ولا يصلي بنفسه مع انه مامور بالصلاة قصوره عن القيام
بهذا الحق كما ينبغي فالمراد من الصلاة في الاية سوالها فالمصلي في الحقيقة هو الله تعالى ونسبتها الى العبد مجاز وفي منية المصلي
وروي عن بعض المشايخ على انه يقوله للتوارث انتهى وفي السرخسي لا باس به لان الاثر ورد به من طريق ابي هريرة
وابن عباس وان احدا وان جل قدره لا يستغني عن رحمة الله تعالى وصححه الشارح ومحل الخلاف في الجواز وعدمه انما هو فيما يقال
مضموما الى الصلاة او السلام كما افاده شيخ الاسلام ابن حجر فلذا اتفقوا على انه لا يقال ابتدا رحمه الله ومن العجب ما وقع
في فتاوى قاضي خان في احزاب الوتر والتراويح حيث قال وان صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت قالوا لا
يصلي في القعدة انتهى وكان وجهه ان الصلاة عليه في الصلاة لا تتكرر فاذا اتى بها مرة ولو في غير موضعها لا تعاد
لكن هذا في الثاني ممكن واما في القنوت فالصلاة اخرى مشروعة كما سياتي فالحق خلافه واعجب من هذا ما في المجتبى
من انه اذا شرع في التشهد ولم يتمه لا تصح صلاته عند محمد لانه صار فرضا عليه بالشروع وان كان ظاهر المذهب
الصحة وعندي في صحته عن محمد بعد لانه يلزمه في كل واجب شرع فيه ولم يتمه كالفاتحة واطلق المصنف التشهد
والصلاة فشمل المسبوق ولا خلاف انه في التشهد كغيره واما في الصلاة والدعا فاختلفوا على اربعة اقوال اختار
ابن شجاع تكرار التشهد وابو بكر الرازي السكوت وصحح قاضي خان في فتاواه انه يترسل في التشهد حتى يفرغ منه عند سلام
الامام وصحح صاحب المبسوط انه ياتي بالصلاة والدعا متابعة للامام لان المصلي لا يشتغل بالدعا في خلال الصلاة لما فيه
من تاخير الاركان وهذا المعنى لا يوجد هنا لانه لا يمكنه ان يقوم قبل سلام الامام وينبغي الافتا بما في الفتاوى كما لا
يخفى وفي الفتاوى للصدر الشهيد الامام اذا تكلم والمقتدي بعد لم يقرا التشهد قرا وان احدث الامام لم يقرا
لان الكلام بمنزلة السلام والامام اذا سلم والمقتدي لم يقرا التشهد يقرا لانه لا يجوز ان يبقى المقتدي في حرمة الصلاة
بعد سلام الامام ولا يجوز ان يبقى بعد حدث الامام عمدا قوله ودعا بما يشبه الفاظ القران والسنة لا كلام الناس
اي بالدعا الموجود في القران ولم يرد حقيقة المشابهة اذ القران معجز لا يشابهه شي ولكن اطلقها لارادته نفس الدعا
لا قراءة القران مثل ربنا لا تؤاخذنا ربنا لا تزغ قلوبنا رب اغفر لي ولوالدي ربنا اتنا في الدنيا حسنة الى اخر كل
من الايات وقوله والسنة يجوز نصبه عطفا على الفاظ اي دعا بما يشبه الفاظ السنة وهي الادعية الماثورة ومن
احسنها ما في صحيح مسلم اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات ومن فتنة
المسيح الدجال ويجوز جره عطفا على القران اي وما اي دعا بما يشبه الفاظ السنة او دعا بالسنة وقد قدم ان الدعا اخرها
سنة لحديث ابن مسعود ثم ليتخير احدكم في الدعا اعجبه اليه فيدعو به ولفظ مسلم ثم ليتخير من المسئلة ما شاء وفي حديث
ايضا عند احمد وان كان في اخرها دعا يعني النبي صلى الله عليه وسلم بعد التشهد بما شاء الله ان يدعو ثم يسلم وعن
ابي امامة قال قيل يا رسول الله اي الدعا اسمع قال جوف الليل الاخير ودبر الصلوات المكتوبات رواه الترمذي
وحسنه والدبر يطلق على ما قبل الفراغ منها اي الوقت الذي يليه وقت الخروج منها وقد يراد به وراءه وعقبه اي
الوقت الذي يلي وقت الخروج ولا بعد في ان يكون كل من الوقتين وفق لاستماع الدعا فيه واولى بالاستجابة
واطلق في المدعو له ولم يخصه بنفسه لان السنة ان لا يخص المصلي نفسه بالدعا لقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمومنين والمومنات وللحديث من صلى صلاة لم يدع فيها للمومنين والمومنات فهي خداج ثم ظاهر النصوص ومن
جملتها التشهد في الصلاة استحباب تقديم نفسه في الدعا كما ثبت في سنن ابي داود وغيره كان صلى الله عليه وسلم اذا
دعا بدأ بنفسه وهو من اداب الدعا وكذا قال في منية المصلي ويستغفر لنفسه ولوالديه ان كانا مومنين ولجميع المومنين
والمومنات وانما قيد بايمانهما لانه لا يجوز الدعا بالمغفرة للمشرك ولقد بالغ القرافي المالكي كما نقله في شرح منية المصلي
بان قال ان الدعا بالمغفرة للكافر كفر لطلبه تكذيب الله تعالى فيما اخبر به وقد صرح المفسرون بان والدي سيدنا نوح

قال ولا يقول ارحم
واكثر [illegible] على [illegible]

كانا مومنين ثم ظهر مما في المنية انه يجوز الدعا بالمغفرة لجميع المومنين جميع ذنوبهم وقد صرح القرافي بحرمته لان فيه تكذيبا
للاحاديث الصحيحة المصرحة بانه لابد من تعذيب طايفة من المومنين بالنار وخروجهم منها بشفاعة او بغير شفاعة
ودخولهم النار انما هو بذنوبهم ولا يوجب الكفر كالدعا للمشرك بها للفرق بين تكذيب الاحاد والقطعي واما قول
الدعا اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين فيجوز ان يريد بالمغفرة لهم المغفرة من جميع الذنوب واما لجميع المسلمين فان اراد
المغفرة من حيث الجملة ولم يشركهم فيما طلبه لنفسه فهو جايز وان اراد المغفرة لكل احد من جميع ذنوبه فهو المحرم الذي
ذكرناه وتعقبه الكرماني شارح البخاري ورده في شرح منية المصلي واطال الكلام والحق ان يكون عاصيا بالدعا للكافر
بالمغفرة غير عاص بالدعا بالمغفرة لجميع المومنين لان العلما اختلفوا في جواز العفو عن المشرك عقلا فقيل بالجواز لان الخلف
في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى وان كان المحققون على خلافه كما ذكره التفتازاني في شرح العقايد وقال ـــ
العلامة زين العرب في شرح المصابيح من بحث الايمان ليس يحتم عندنا اي اهل السنة ان يدخل النار احد من الامة بل
العفو عن الجميع موجو لموجب قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انتهى
فيجوز ان نطلب للمومنين لفرط شفقته على اخوانه الامر الجايز الوقوع وان لم يكن واقعا ثم في تقديم الصلاة على رسول
الله صلى الله عليه وسلم على الدعا بيان للسنة كما ذكره الطحاوي في مختصره للحديث الصحيح المروي في سنن الترمذي
وغيره اذا صلى احدكم فليبدا بالحمد والثنا على الله ثم بالصلاة علي ثم بالدعا ولم يبين المصنف كلام الناس هنا وبينه
في الكافي فقال وفسروه بما لا يستحيل سواله من العباد نحو اعطني كذا وزوجني امراة وما لا يشبه كلامهم ما يستحيل
سواله منهم نحو اغفر لي لانه يختص به عز وجل قال ـــ تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله وهكذا ذكره الجمهور ويشكل
عليه ان المغفرة كما ذكروه تختص بالله تعالى وهم قد فصلوا انه لو قال اللهم اغفر لعمي وخالي تفسد ذكره في الخلاصة من غير
ذكر خلاف وذكر فيها انه لو قال اللهم اغفر لي ولوالدي وللمومنين والمومنات لا تفسد وقال ابن الفضل تفسد وصحح في
المحيط الاول ووجهه انه موجود في القران العظيم حكاية عن موسى عليه السلام رب اغفر لي ولاخي وفي الذخيرة لو قال
اللهم اغفر لزيد او لعمرو تفسد صلاته لانه ليس في القران والذي ظهر للعبد الضعيف ان هذه الفروع المفصلة في المغفرة
مبنية على القول الضعيف الذي يفسر ما ليس من كلام الناس بما يستحيل سواله من العباد وكان في القران او في السنة اما على
قول الجمهور والمقتصرين على الاول فلا تفصيل في سوال المغفرة اصلا فلا تفسد الصلاة به ولذا قال في الخلاصة بعد ذكر
هذه الفروع التي ذكرناها عنها والحاصل انه ان سال ما يستحيل سواله عن الخلق لا تفسد صلاته اذا كان في القران وكان
ماثورا وفي الجامع الصغير لم يشترط كونه في القران وكونه او كونه ماثورا بل قال ان كان يستحيل سواله من الخلق لا تفسد
وان كان لا يستحيل تفسد انتهى بلفظه فظهر ان التفصيل انما هو مبني على غير ظاهر الرواية فان الجامع الصغير من كتب
ظاهر الرواية بل كل تاليف لمحمد بن الحسن موصوف بالصغير فهو باتفاق الشيخين ابي يوسف ومحمد بخلاف الكبير فانه
لم يعرض على ابي يوسف لكن يشكل عليه ما في الفتاوى الظهيرية لو قال ـــ اللهم اغفر لعمي تفسد اتفاقا الا ان
يحمل على اتفاق المشايخ المبني على ما ذكرناه ولهذا قال في المجتبى وفي اغفر لابي او لامي اختلاف المشايخ انتهى الا انه يشكل
بقوله اللهم اغفر لزيد او لعمرو فان صاحب الذخيرة قد صرح بالفساد به مع ان سوال المغفرة مما يستحيل سواله من العباد
ولم يذكروا فيه ويمكن ان يقال انه على الخلاف ايضا وان الظاهر عدم الفساد به ولهذا قال في الحاوي القدسي من سنن
القعدة الاخيرة الدعا بما شا من صلاح الدين والدنيا لنفسه ولوالديه واستاذه وجميع المومنين وهو يفيد انه لو قال
اللهم اغفر لي ولوالدي ولاستاذي لا تفسد مع ان الاستاذ ليس في القران فيقتضي عدم الفساد بقوله اللهم اغفر لزيد
وفي الذخيرة وغيرها لو قال اللهم ارزقني من بقلها وقثايها وفومها وعدسها وبصلها لا تفسد صلاته لان عينه
في القران ولو قال اللهم ارزقني بقلا وقثا وعدسا وبصلا تفسد لان عين هذا اللفظ ليس في القران وفي الهداية
اللهم ارزقني من كلام الناس لاستعمالها فيما بينهم يقال رزق الامير الجيش وتعقبه في غاية البيان بان اسناد الرزق
الى الامير مجاز فان الرازق في الحقيقة هو الله تعالى وقد صرح فخر الاسلام بان سوال الرزق كسوال المغفرة وفصل

ونصل في الخلاصة فقال لو قال ارزقني فلانة الاصح انها تفسد بخلاف ارزقني الحج الاصح انها لا تفسد وكذا ارزقني رويتك
وفي المضمرات شرح القدوري ولو قال اللهم اقض ديني تفسد ولو قال اللهم اقض ديني ووالدي لا تفسد وهو مشكل فان
الدعا بقضا الدين لنفسه ورد في السنة الصحيحة في مسلم وغيره من قوله اقض عنا الدين واغننا من الفقر فان التفصيل
بين كونه مستحيلا اولا انما هو في غير الماثور كما هو ظاهر كلام الخانية الا ان يقال المراد بالماثور ان يكون ورد في الصلاة لا
مطلقا وهو بعيد وفي فتاوى الحجة ولو قال اللهم العن الظالمين لا تقطع صلاته ولو قال اللهم العن فلانا يعني
ظالمه يقطع الصلاة انتهى وفي السراج الوهاج ان الذي يشبه كلام الناس انما يفسد ما اذا كان قبل تمام فرايضها
اما اذا كان بعد التشهد فلا يفسدها لان حقيقة كلام الناس لا يبطلها فهذا اولى وانما لم يدع بكلام الناس في
اخرها للحديث ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شي من كلام الناس فتقدم على المبيح وهو عموم قوله صلى الله عليه
وسلم ثم ليتخير احدكم من الدعا اعجبه اليه وفي فتاوى الولوالجي المصلي ينبغي ان يدعو في الصلاة بدعا محفوظ
لا بما يحضره لانه يخاف ان يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته فاما في غير الصلاة فينبغي ان يدعو بما
يحضره ولا يستظهر الدعا لان حفظ الدعا يمنعه عن الرقة قوله وسلم مع الامام كالتحريمة عن يمينه ويساره
ناويا القوم والحفظة والامام في الجانب الايمن او الايسر او فيهما لو محاذيا لما تقدم ان السلام من واجباتها عندنا
ومن اركانها عند الايمة الثلاثة ومن اطلق من مشايخنا عليه اسم السنة فضعيف والاصح وجوبه كما في المحيط
وغيره ولانه ثبت وجوبه بالسنة للمواظبة وهو على وجه الاكمل ان يقول السلام عليكم ورحمة الله مرتين
والسنة ان تكون الثانية اخفض من الاولى كما في المحيط وغيره وجعله في منية المصلي خاصا بالامام فان قال
السلام عليكم او السلام او سلام عليكم او عليكم السلام اجزاه وكان تاركا للسنة وصرح في السراج الوهاج
بالكراهة في الاخير وانه لا يقول وبركاته وصرح النووي بانه بدعة وليس فيه شي ثابت لكن في الحاوي القدسي
انه مروي وتعقب ابن امير حاج النووي بانها جاءت في سنن ابي داود من حديث وايل بن حجر باسناد صحيح وقوله عن
يمينه ويساره بيان للسنة ورد على مالك القايل بانه يسلم تسليمة تلقا وجهه ولو بدا باليسار عامدا او ناسيا
فانه يسلم عن يمينه ولا يعيد على يساره ولا شي عليه ولو سلم تلقا وجهه فانه يسلم عن يساره ولو سلم عن يمينه
ونسي عن يساره حتى قام فانه يرجع ويقعد ويسلم ما لم يتكلم او يخرج من المسجد وفي المجتبى ولم يذكر قدر ما يحول
به وجهه وقد ورد في حديث ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن
يساره حتى يرى بياض خده الايسر وفي النوازل لو قال السلام ودخل في الصلاة لا يكون داخلا فيشان الخروج
لا يتوقف على عليكم وقوله مع الامام بيان للافضل يعني الافضل عندهما للاحتياط وله ان الاقتدا عقد
موافقة وانها في القران لا في التاخير وانما يشبه السلام بالتحريمة لان المقارنة في التحريمة والسلام عند ابي
حنيفة وعندهما الافضل عندهما للاحتياط وله ان الاقتدا باتفاق الروايات عن ابي حنيفة واما في السلام
ففيه روايتان لكن الاصح ما في الكتاب كما في الخلاصة وقوله ناويا القوم بيان للافضل لما في صحيح مسلم عنه صلى
الله عليه وسلم انما يكفي احدكم ان يضع يده على فخذه ثم يسلم على اخيه عن يمينه وعن شماله قال ـــ النووي في
شرحه المراد بالاخ الجنس من اخوانه الحاضرين عن اليمين والشمال ويرد عليه من كان منهم امامه او وراءه بالدلالة
لان المقصود من ذلك مزيد التودد واما ما عللوا به من انه لما اشتغل بمناجاة ربه صار بمنزلة الغايب عن الخلق
وعند التحلل يصير خارجا فيسلم كمسافر قدم من سفر فلا يفيد الاقتصار على من معه في الصلاة بل يعم الحاضر من
مصل وغيره وانما احتيج الى النية لانه مقيم للسنة فينويها كسائر السنن ولذا ذكر شيخ الاسلام انه اذا سلم على احد
خارج الصلاة ينوي السنة وخالف صدر الاسلام فقال لا حاجة الى الامام الى النية في السلام اخر الصلاة لانه
يجهر بالسلام ويشير اليهم فهو فوق النية ورد بان الجهر للاعلام بالخروج والنية لاقامة السنة واراد
بالقوم من كان معه في الصلاة فقط وهو قول الجمهور وصححه شمس الايمة بخلاف سلام التشهد فانه ينوي

جميع المومنين والمومنات فما في الخلاصة من ان الصحيح انه ينوي من كان معه في المسجد ضعيف وكذا ما اختاره الحاكم
الشهيد من انه كسلام التشهد زاد السروجي وانه ينوي المومنين من الجن ايضا وخرج بذكر القوم النسا قيل وهذا انا لو
لا ينوي النسا في زماننا لعدم حضورهن الجماعة او لكراهيته لكن ذكر محمد في الاصل انه ينوي الرجال والنسا وفي
الحقيقة لا اختلاف فما في الاصل مبني على حضورهن وما ذكره المشايخ مبني على عدمه فصار المدار في النية وعدمها
حضورهن وعدمه حتى اذا كان من المقتدي خنثا او صبيان نواهم ايضا وفي غاية البيان ان هذا ينبي تركه جميع
الناس لانه قلما ينوي احد شيا وهذا حق لانها صارت كالشريعة المنسوخة وقوله ناويا القوم والحفظة يعم الامام
والماموم وقوله والامام معطوف على القوم خاص بالماموم يعني ان الماموم يزيد في نيته نية السلام على امامه في التسليمة
الاولى ان كان الامام عن يمينه او في الثانية ان كان عن يساره او في التسليمتين لو كان محاذيا له لانه ذو حظ من الجانبين واشار
الى ان المنفرد ينوي الحفظة فقط لانه ليس معه غيرهم فينوي بالاولى من عن يمينه من الملايكة وبالثانية من على يساره
منهم وعلى ما صححه في الخلاصة ينوي الحاضرين معه في المسجد ايضا وعلى ما اختاره الحاكم ينوي جميع المومنين ايضا ثم قدم المصنف
القوم على الحفظة تبعا للجامع الصغير وفي الاصل على العكس فاختلف المشايخ والتحقيق انه ليس بينهما فرق فان الواو
لمطلق الجمع من غير ترتيب ولان النية عمل القلب وهي تنتظم الكل بلا ترتيب واختاره الشارح تبعا لما في البدايع لكن
قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير للبداية اثر في الاهتمام ولذا قال اصحابنا في الوصايا بالنوافل انه يبدا بما
بدا به الميت فدل ما ذكرها هنا وهو اخر التصنيفين ان مومني البشر افضل من الملايكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا
للمعتزلة وذلك ان عندهم صاحب الكبيرة خارج من الايمان وقل ما يسلم مومن من الكباير وعندنا هو كامل الايمان ثم هو
مبتلي بالايمان بالغيب فكان احق من الملايكة الا ترى ان الله جعل الملايكة منزلة خدم المومنين في الدنيا والاخرة انتهى
وما ذكر عن المعتزلة نسبه الشارح الى الباقلاني من ايمتنا وما اختاره فخر الاسلام من تفضيل الجملة على الجملة نسبه في
المحيط الى بعض اهل السنة ثم قال والمختار عندنا ان خواص بني ادم وهم الانبيا والمرسلون افضل من جملة الملايكة
وعوام بني ادم من الاتقيا افضل من عوام الملايكة وخواص الملايكة افضل من عوام ادم ونص قاضي خان على ان هذا هو المذهب
المرضي والمراد بالاتقيا من يتقي الشرك لا من اتقاه مع المعاصي فان ظاهره ان فسقة المومنين افضل من عوام الملايكة ويدل
عليه ما في روضة العلما للامام ابي الحسن البخاري ان الامة اجمعت على ان الانبيا عليهم السلام افضل الخليقة وبنبينا محمد
صلى الله عليه وسلم افضلهم واتفقوا على ان افضل الخلايق بعد الانبيا جبرايل وميكاييل واسرافيل وعزرايل وحملة
العرش والروحانيون ورضوان ومالك واجمعوا على ان الصحابة والتابعين والشهدا والصالحين افضل من ساير الملايكة
واختلفوا ان ساير الناس بعد هولا افضل ام ساير الملايكة فقال ابو حنيفة ساير الناس من المسلمين افضل وقالا ساير
الملايكة افضل ولابي حنيفة قوله تعالى يدخلون عليهم من كل باب سلام الاية فاخبر انهم يزورون المسلمين في الجنة
والمزور افضل من الزاير انتهى والحفظة جمع حافظ ككتبة جمع كاتب وسموا به لحفظهم ما يصدر من الانسان من
قول وعمل او لحفظهم اياه من الجن واسباب المعاطب والثاني يشمل جميع من معه من الملايكة والاول يخص الكرام
الكاتبين وفي المجتبى واختلف في نية الحفظة فقيل ينوي الملكين الكاتبين وقيل الحفظة الخمسة وفي الحديث ان مع
كل مومن خمسة منهم واحد عن يمينه وواحد عن يساره يكتبان اعماله وواحد امامه يلقنه الخيرات وواحد وراءه يدفع
عنه المكاره وواحد عند ناصيته يكتب ما يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وفي بعضها كل مومن ستون ملكا وفي
بعضها مايه وستون ورجح الاول في غاية البيان لموافقته كتاب الله تعالى وفي الهداية ولا ينوي في الملايكة عددا
محصورا لان الاخبار في عددهم قد اختلفت فاشبه الايمان بالانبيا عليهم السلام انتهى مع انه ورد في الحديث عدد
الانبيا والرسل فقال بعد ما سيل عن الانبيا انهم مايه الف واربعة وعشرون الفا والرسل ثلاثمايه وثلاثة عشر جما
غفيرا كما في الكشاف في سورة الحج لكن ما كان ظنيا لانه خبر واحد لم يعارض قوله تعالى ورسلا قد قصصناهم
عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واختلف في الملكين الكاتبين هل يتبدلان بالليل والنهار فقيل يتبدلان

للحديث

للحديث الصحيح يتعاقبون فيكم ملايكة بالليل وملايكة بالنهار بنا على انهم الحفظة وهو قول الجمهور كما نقله القاضي عياض لكن
ذكر القرطبي في شرح مسلم ان الاظهر انهم غيرهم وقيل لا يتغيران عليه ما دام حيا واختلف في محل جلوسهما فقيل في الفم وان
اللسان قلمهما والريق مدادهما للحديث نقوا افواهكم بالخلال فانها مجلس الملكين الحافظين الى اخره وقيل تحت الشعر
على الحنك وقيل اليمين واليسار ثم قالوا ان كاتب السيئة تفارقه عند الغايط والجماع زاد القرطبي وفي الصلاة لانه
لا يفعل سيئة فيها ثم اختلفوا فيما يكتبانه فقيل ما فيه اجر او وزر وعزاه في الاختيار الى محمد وقيل يكتبان كل شي
حتى انينه في مرضه ثم اختلفوا متى يمحوا المباح فقيل اخر النهار وقيل يوم الخميس والاكثرون على انها تجي يوم القيمة كذا
في الاختيار وذكر بعض المفسرين انه الصحيح عند المحققين والمختار ان كيفية الكتابة والمكتوب به فيه مما لا يعلمها الا الله
تعالى وقد اوسع الكلام في هذا العلامة ابن امير حاج في شرح منية المصلي وذكر ان الصبي المميز لا ينوي الكتبة اذ ليسوا معه
وانما ينوي الحافظين له من الشياطين ولذا لم يعبر المصنف والكتبة ليعم كل مصل ولم يذكر المصنف ما يفعل بعد السلام وقد
قالوا ان كان اماما وكانت صلاة تتنفل بعدها فانه يقوم ويتحول عن مكانه اما يمنة او يسرة او خلفه والجلوس مستقبلا
بدعة وان كان لا يتنفل بعدها يقعد مكانه وان شا انحرف يمينا او شمالا وان شا استقبلهم بوجهه الا ان يكون بحذايه
مصل سوا كان في الصف الاول او في الاخير والاستقبال الى المصلي مكروه هذا ما صححه في البدايع واختاره في الكافي
والمحيط استحباب ان ينحرف عن يمين القبلة وان يصلي فيها ويمين القبلة ما بحذا يسار المستقبل ويشهد له ما في صحيح
مسلم من حديث البرا كنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم احببنا ان نكون عن يمينه يقبل علينا بوجهه
قوله ويجهر بقراءة الفجر واولي العشايين ولو قضا والجمعة والعيدين ويسر في غيرها كمتنفل بالنهار وخير المنفرد
فيما يجهر كمتنفل بالليل شروع في بيان القراة وصفتها وقدم صفتها من الجهر والاخفا لانه يعم المفروض وغيره
والاصل فيه كما ذكره المصنف في الكافي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالقران في الصلوات كلها في الابتدا وكان
المشركون يوذونه ويسبون من انزل له وانزل عليه فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها اي لا تجهر بصلاتك
كلها ولا تخافت بها كلها وابتغ بين ذلك سبيلا بان تجهر بصلاة الليل وتخافت بصلاة النهار فكان يخافت بعد ذلك في
صلاة الظهر والعصر لانهم كانوا مستعدين للايذا في هذين الوقتين ويجهر في المغرب لانهم كانوا مشغولين بالاكل وفي
العشا والفجر لكونهم رقودا وفي الجمعة والعيدين لانه اقامها بالمدينة وما كان للكفار بها قوة وهذا العذر وان زال بعلبة
المسلمين فالحكم باق لان بقاه يستغني عن بقا السبب ولانه خلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخر وهو كثرة اشتغال الناس في هاتين
الصلاتين دون غيرهما انتهى وقد انعقد الاجماع على الجهر فيما ذكر وقد قدمنا ان الجهر في هذه المواضع واجب على الامام
للمواظبة من النبي صلى الله عليه وسلم وتخصيصه بالامام مفهوم من قوله هنا وخير المنفرد فيما يجهر فافاد ان الامام ليس
بمخير قالوا ولا يجهد الامام نفسه بالجهر وفي السراج الوهاج الامام اذا جهر فوق حاجة الناس فقد اسا وافاد انه لا فرق
في حق الامام بين الادا والقضا لان القضا يحكي الادا والحق بالجمعة والعيدين التراويح والوتر في رمضان للتوارث المنقول
والمراد بغيرها الثالثة من المغرب والاخريان من العشا وجميع ركعات الظهر والعصر وقد افاد ان المتنفل بالنهار يجب
عليه الاخفا مطلقا والمتنفل بالليل مخير بين الجهر والاخفا ان كان منفردا اما ان كان اماما فالجهر واجب كما ذكره الشارح
رحمه الله وان المنفرد ليس بمخير في الصلاة السرية بل يجب الاخفا عليه وهو الصحيح لان الامام يجب عليه الاخفا فالمنفرد
اولي وذكر عصام بن يوسف ان المنفرد مخير فيما يخافت فيه ايضا استدلالا بعدم وجوب سجود السهو عليه وتعقبه
الشارح بان الامام انما وجب عليه سجود السهو لان جنايته اعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المنفرد وتعقبه
في فتح القدير بانا لا ننكر ان واجبا قد يكون اكد من واجب لكن لما لم ينط وجوب السهو الا بترك الواجب لا باكد الواجب
ولا برتبة مخصوصة منه فحيث كانت المخافتة واجبة على المنفرد ينبغي ان يجب بتركها السجود وفي العناية
ان ظاهر الرواية ان المنفرد مخير فيما يخافت فيه ايضا وفيه تامل والظاهر من المذهب الوجوب وفي قوله فيما يجهر
دلالة على ان المنفرد مخير في الصلاة الجهرية اذا فاتت وقضاها نهارا كما هو حكم الامام لان القضا يحكي الادا والجهر

جهر الامام فوق حاجة الناس اسا

افضل وصححه في الذخيرة والخانية واختاره شمس الائمة في المبسوط وفخر الاسلام وصحح في الهداية الاخفا حتما لان الجهر مختص
اما بالجماعة حتما او بالوقت في حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد احدهما وتعقب في غاية البيان ان الحكم يجوز ان يكون
معلولا بعلل شتى وعلة الجهر هنا ان القضا يحكي الادا بدليل انه يؤذن ويقيم للقضا كالادا وفي السراج الوهاج ولو سبق
رجل يوم الجمعة بركعة ثم قام لقضا ما فاته كان بالخيار ان شا جهر وان شا خافت كالمنفرد في صلاة الفجر وفي الخلاصة عن
الاصل رجل يصلي وحده فجا رجل واقتدى به بعد ما قرا الفاتحة او بعضها يقرا الفاتحة ثانيا ويجهر انتهى يعني اذا كانت
الصلاة جهرية ولم يجهر المصلي ووجهه ان الجهر فيما بقي صار واجبا بالاقتدا والجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة
شنيع وقيد المصنف بالقراة لانه يخالف بعدها من الاذكار وفيه تفصيل ان كان ذكرا وجب للصلاة فانه يجهر به
كتكبيرة الافتتاح وما ليس بفرض فما وضع للعلامة فانه يجهر به كتكبيرات الانتقال عند كل خفض ورفع اذا كان اماما
اما المنفرد والمقتدي فلا يجهران به وان كان يختص ببعض الصلاة كتكبيرات العيد يجهر به وكذا القنوت في مذهب
العراقيين واختار صاحب الهداية الاخفا به واما ما سوى ذلك فلا يجهر به مثل التشهد وامين والتسبيحات لانها اذكار
لا يقصد بها العلامة كذا في السراج الوهاج ولم يبين المصنف حد الجهر والاخفا للاختلاف مع اختلاف التصحيح
فذهب الكرخي الى ان ادنى الجهر ان يسمع نفسه وادنى المخافتة تصحيح الحروف وفي البدايع ما قال الكرخي اقيس واصح وفي
كتاب الصلاة لمحمد اشارة اليه فانه قال ان شا قرا في نفسه وان شا جهر واسمع نفسه انتهى واكثر المشايخ على ان الصحيح
ان الجهر ان يسمع غيره والمخافتة ان يسمع نفسه وهو قول الهندواني وكذا كل ما يتعلق بالنطق كالتسمية على الذبيحة ووجوب
السجدة بالتلاوة والعتاق والاستثنا حتى لو طلق ولم يسمع نفسه لا يقع وان صحح الحروف وفي الخلاصة الامام اذا قرا في صلاة
المخافتة بحيث سمع رجل او رجلان لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل انتهى وفي فتح القدير واعلم ان القراة وان كانت فعل
اللسان لكن فعله الذي هو كلام والكلام بالحروف والحروف كيفية تعرض للصوت وهو اخص من النفس فانه النفس المعروض
بالقرع فالحرف عارض للصوت لا للنفس فمجرد تصحيحها بلا صوت ايما الى الحروف بعضلات المخارج لا حروف فلا كلام
بقي ان هنا لا تقتضي ان يلزم في مفهوم القراة ان يصل الى السمع بل كونه بحيث يسمع وهو قول بشر المريسي ولعله المراد
بقول الهندواني بنا على ان الظاهر سماعه بعد وجود الصوت اذا لم يكن مانع انتهى فاختار ان قول بشر والهندواني
متحدان وهو خلاف الظاهر بل الظاهر من عباراتهم ان في المسئلة ثلاثة اقوال فقال الكرخي ان القراة تصحيح
الحروف وان لم يكن الصوت بحيث يسمع وقال بشر لا بد ان يكون بحيث يسمع وقال الهندواني لا بد ان يكون مسموعا له
زاد في المجتبى في النقل عن الهندواني انه لا يجزيه ما لم يسمع اذناه ومن بقربه انتهى ونقل في الذخيرة عن الحلواني ان الاصح
هذا ولا ينبغي ان يحمل قولا ثالثا بل هو قول الهندواني والاول وفي العادة انما كان مسموعا لمن هو بقربه ايضا وفي الذخيرة
معزيا الى القاضي علا الدين في شرح مختلفاته ان الاصح عندي ان في بعض التصرفات يكتفي بسماعه وفي بعض التصرفات يشترط
سماع غيره مثلا في البيع لو ادنى المشتري صماخه الى فم البايع وسمع يكفي ولو سمع البايع بنفسه ولم يسمعه المشتري لا يكفي
وفيما اذا حلف لا يكلم فلانا فناداه من بعيد بحيث لا يسمع لا يحنث في يمينه نص على هذا في كتاب الايمان لان شرط الحنث
وجود الكلام معه ولم يوجد انتهى قوله ولو ترك السورة في اولي العشا قراها في الاخريين مع الفاتحة جهرا ولو ترك
الفاتحة اي لا يقراها في الاخريين وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقضي واحدة منهما لان الواجب
اذا فات عن وقته لا يقضى الا بدليل ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة
فلو قضاها في الاخريين تترتب الفاتحة على السورة وهذا خلاف الموضوع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤ
على الوجه المشروع وهذه المسئلة مترتبة فالقول الثالث ما رواه الحسن عن ابي حنيفة انه يقضيهما وقال
عيسى بن ابان يقضي الفاتحة دون السورة لانها اهم الامرين وفي التعبير بالخبر في قوله قراها تبعا للجامع الصغير اشارة
الى الوجوب لان الاخبار في الوجوب اكد من الامر وصرح في الاصل بالاستحباب فانه قال احب الي ان يقضي السورة
في الاخريين وانما كان مستحبا لانه لم يكن مراعاتها من كل وجه في القضا لانها وان كانت موخرة عن الفاتحة فهي غير

والطلاق به

لا بد ان يكون مسموعا له

موصولة بها لان السورة في الشفع الثاني والفاتحة في الاول وفي غاية البيان والاصح ما قاله في الجامع الصغير لانه اخر التصنيفين
وفي فتح القدير ولا يخفى ان ما في الاصل اصرح فيجب التعويل عليه في الرواية انتهى وقد يقال ايضا ان الاخبار انما يكون اكد
من الامر ان لو كان من الشارع اما من الفقها فلا يدل على الوجوب بل والامر منهم لا يدل عليه فكان المذهب الاستحباب ثم ظاهر
الكتاب ان يجهر بالسورة والفاتحة وجعله الشارح ظاهر الرواية وصححه في الهداية لان الجمع بين الجهر والمخافتة
في ركعة شنيع وتغييرا لنفل وهو الفاتحة اولى وصحح التمرتاشي انه يجهر بالسورة فقط وجعله شيخ الاسلام الظاهر من
الجواب وفخر الاسلام الصواب قولا بعدم التغيير ولا يلزم الجمع بينهما في ركعة لان السورة تلتحق بموضعها تقديرا ولم يبين
كيف يرتبها فقيل يقدم السورة وقيل الفاتحة وينبغي ترجيحه وفي قوله مع الفاتحة اشارة الى انه اذا اراد قضا السورة
ليس له ترك الفاتحة فتصير واجبة كالسورة وفيه قولان وينبغي ترجيح عدم الوجوب كما هو الاصل فيها وقيد بكونه
ترك الفاتحة في الاوليين لانه لو نسي الفاتحة في الركعة الاولى والثانية وقرا السورة ثم تذكر قبل الركوع فانه ياتي بها
ويعيد السورة في ظاهر المذهب لانه اذا اتى بها يكون فرضا كالسورة فصار كما لو تذكر السورة في الركوع فانه ياتي بها
ويعيد الركوع قوله وفرض القراة اية وهي في اللغة العلامة الظاهرة ومنه سميت المعجزة اية لدلالتها على
النبوة وصدق من ظهرت على يديه وقيل الاية لكل جملة دالة على حكم من احكامه تعالى ولكل كلام منفصل
عما قبله وبعده بفصل توقيفي لفظي وقيل جماعة حروف وكلمات من قولهم خرج القوم باياتهم اي بجماعتهم كذا في شرح
المصابيح لابن الحرب وفي بعض حواشي الكشاف والاية طايفة من العرب مترجمة اقلها ستة احرف صورة انتهى ويرد عليه
قوله تعالى لم يلد فانها اية ولهذا جوز ابو حنيفة الصلاة بها وهي خمسة احرف وفي فرض القراة ثلاث روايات ظاهر
الرواية كما نقله المشايخ ما في الكتاب لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران من غير فصل الا ان ما دون الاية خارج منه
والاية ليست في معناه وفي رواية ما يطلق عليه اسم القران ولم يشبه قصد خطاب احد وصححه القدوري ورجحه الشارح
بانه اقرب الى القواعد الشرعية لان المطلق ينصرف الى الادنى وفيه تطويل المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية وفي رواية
ثلاث ايات قصار او اية طويلة وهو قولهما ورجحه في الاسرار بانه احتياط لان قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرانا وهو قران حقيقة
فمن حيث الحقيقة حرمنا على الحايض والجنب ومن حيث العدم لم يجز الصلاة به حتى ياتي بما يكون قرانا حقيقة وعرفا لان
المطلق لا ينصرف الى ما لا يتعارف قرانا والاحتياط امر حسن في العبادات وذكر المصنف في الكافي ان الخلاف مبني على اصل
وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف وعندهما بالعكس وتطلق الاية تشمل الطويلة والقصيرة والكلمة
الواحدة وما كان مسماه حرفا فيجوز بقوله تعالى ثم نظر مدهامتان ص ق ن ولا خلاف في الاول واما في الثاني والثالث
ففيه اختلاف المشايخ والاصح انه لا يجوز لانه يسمى عادا لا قاريا كذا ذكره الشارحون وهو مسلم في ص ونحوه لان نحوص
ليس باية لعدم انطباق تعريفها عليه واما في نحو مدهامتان فذكر الاسبيجابي وصاحب البدايع انه يجوز على قول ابي
حنيفة من غير ذكر خلاف بين المشايخ وما وقع في عبارة المشايخ من ان ص ونحوه حرف فقال في فتح القدير انه غلط فانها
كلمة مسماها حرف وليس المقرو وانما المقرو صاد وقاف ونون واطلق انه لو قرا نصف اية طويلة في ركعة ونصفها في
اخرى فانه لا يجوز لانه ما قرا اية طويلة وفيه اختلاف المشايخ وعامتهم على الجواز لان بعض هذه الايات تزيد على ثلاث
ايات قصار او يعدلها فلا يكون ادنى من اية وصححه في منية المصلي وعلم من تعليلهم ان كون المقرو في كل ركعة النصف
ليس بشرط بل ان يكون البعض المقرو يبلغ ما يعد بقراءته قاريا عرفا وايضا انه لو قرا نصف اية مرتين او كلمة واحدة
مرارا حتى يبلغ قدر اية تامة فانه لا يجوز وان كان لا يحسن الا اية لا يلزمه التكرار عند ابي حنيفة قالوا وعندهما يلزمه
التكرار ثلاث مرات واما من يحسن ثلاث ايات اذا كرر اية واحدة ثلاثا ففي المجتبى انه لا يتادى به الفرض عندهما وذكر
في الخلاصة ان فيه اختلاف المشايخ على قولهما وفي المضمرات شرح القدوري ان حفظ قدر ما تجوز الصلاة به من القران
فرض عين على المسلمين لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وحفظ جميع القران فرض كفاية وحفظ فاتحة
الكتاب وسورة واجبة على كل مسلم انتهى قوله وسننها في السفر الفاتحة واي سورة شا لحديث ابي داود وغيره

بحيث لا يمكن ... بانه سنة ... كما عرف في الاصل بدليله

انه صلى الله عليه وسلم قرأ المعوذتين في صلاة الفجر في السفر ولان السفر اثر في اسقاط شطر الصلاة فلان يؤثر في تخفيف
القراءة اولى اطلقه فشمل حالة الضرورة والاختيار وحالة العجلة والقرار وهكذا وقع الاطلاق في الجامع الصغير
وما في الهداية وغيرها من انه محمول على حالة العجلة في السير واما ان كان في امن وقرار فانه يقرأ في الفجر نحو سورة البروج
وانشقت لانه يمكن مراعاة السنة مع التخفيف وفي منية المصلي والظهر كالفجر وفي العصر والعشاء دون ذلك وفي المغرب
بالقصار جدا فليس له اصل يعتمد عليه من جهة الرواية ولا من جهة الدراية اما الاول فلما علمت من اطلاق الجامع وعليه
اصحاب المتون واما الثاني فلان المسافر اذا كان على امن وقرار صار كالمقيم سواء فكان ينبغي ان يراعي السنة والسفر وان كان
مؤثرا في التخفيف لكن التحديد بقدر سورة البروج في الفجر والظهر لا بد له من دليل ولم ينقلوه وكونه صلى الله عليه وسلم
قرأ في السفر شيئا لا يدل على سنيته الا لو واظب عليه ولم يوجد فالظاهر الاطلاق وشمل سورة الكوثر لما في الحاوي من تعيينه
بقدر المعوذتين فصاعدا مشيرا بذلك الى اخراج سورة الكوثر فضعيف لان تعليل التعميم والتفويض الى مشيته يدفع
الحرج عنه الحاصل من التقييد بسورة دون سورة بدليل الشمول **قوله** وفي الحضر طوال المفصل لو فجرا وظهرا واوساطه
لو عصرا وعشاء وقصاره لو مغربا والاصل فيه كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنه ان اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل
وفي العصر والعشاء باوساط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل ولان مبنى المغرب على العجلة والتخفيف اليق بها والعشاء يستحب
فيها التاخير وقد يقعان في تطويل في وقت غير مستحب فيوقت فيهما بالاوساط والطوال والقصار بكسر الاول فيهما جمع طويلة
وقصيرة ككريم وكريمة واما الطوال بالضم فهو الرجل الطويل والاوساط جمع وسط بفتح السين ما بين القصار والطوال
ولم يبين المصنف المفصل للاختلاف فيه والذي عليه اصحابنا انه من الحجرات الى والسماء ذات البروج طوال ومنها الى لم يكن
اوساط ومنها الى اخر القرآن قصار وبه صرح في النهاية وسمي مفصلا لكثرة الفصول فيه وقيل لقلة المنسوخ فيه واطلق
فشمل الامام والمنفرد كما صرح به في المجتبى من انه ليس في حق المنفرد ما ليس في حق الامام من القراءة وافاد ان القراءة في الصلاة
من غير المفصل خلاف السنة ولهذا قال في المحيط وفي الفتاوى قراءة القرآن على التاليف في الصلاة لا بأس بها لان اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقرؤون القرآن على التاليف في الصلاة ومشايخنا استحسنوا قراءة المفصل ليستمع القوم ويتعلموا
انتهى ولم يذكر المصنف عدد الآيات التي تقرأ في كل صلاة لاختلاف الآثار والمشايخ والمنقول في الجامع الصغير انه يقرأ
في الفجر في الركعتين سوى الفاتحة اربعين او خمسين او ستين آية واقتصر في الاصل على الاربعين وروى الحسن في المجرد
ما بين ستين الى مائة وورد الاخبار بذلك كله عنه صلى الله عليه وسلم ثم قالوا يعمل بالروايات كلها بقدر الامكان واختلفوا
في كيفية العمل بها فقيل ما في المجرد من المائة محمول على الراغبين وما في الاصل محمول على الكسالى او الضعفاء وما في الجامع الصغير
من الستين محمول على الاوساط وقيل ينظر الى طول الليالي وقصرها والى كثرة الاشغال وقلتها قال في فتح القدير والاولى
ان يجعل هذا محل اختلاف فعله عليه الصلاة والسلام بخلاف القول الاول فانه لا يجوز حمل فعله عليه لانهم لم يكونوا
كسالى لان الكسالى محالها انتهى فالحاصل انه لا ينقص عن الاربعين في الركعتين في الفجر على كل حال على جميع الاقوال وقال
فخر الاسلام قال مشايخنا اذا كانت الآيات قصارا فمن الستين الى مائة واذا كانت اوساطا فخمسين واذا كانت طوالا فاربعين
وجعل المصنف الظهر كالفجر الا كثر على انه يقرأ في الظهر بالطوال وذكر في منية المصلي معزيا الى العدد وروي ان الظهر كالعصر
يعني فيه بالاوساط واما في عدد الآيات ففي الجامع الصغير ان الظهر كالفجر في العدد لاستوائهما في سعة الوقت وقال في الاصل
او دونه لانه وقت الاشتغال فينقص عنه تحرزا عن الملال وعينه في الحاوي بانه دون اربعين الى ستين واما عدد
الآي في العصر والعشاء فعشرون آية في الركعتين الاوليين منهما كما في المحيط وغيره او خمسة عشر آية فيهما كما في الخلاصة
وذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير انه ظاهر الرواية واما قدرها في المغرب ففي التحفة والبدائع سورة قصيرة خمس آيات
او ست آيات سوى الفاتحة وعزاه صاحب البدائع الى الاصل وذكر في الحاوي ان حد التطويل في المغرب في كل ركعة
خمس آيات او سورة قصيرة وحد الوسط والاختصار سورة من قصار المفصل واختار في البدائع انه ليس في القراءة تقدير
معين بل يختلف باختلاف الوقت وحال الامام والقوم والجملة فيه انه ينبغي للامام ان يقرأ مقدار ما يخف على القوم

القوم ولا يثقل عليهم بعد ان يكون على التمام وهكذا في الخلاصة **قوله** واطالة اولى الفجر فقط بيان للسنة وهذا
اعني اطالة الركعة الاولى من الفجر متفق عليه للتوارث على ذلك من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
كما في النهاية ولانه وقت نوم وغفلة فيعين الامام الجماعة بتطويلها رجاء ان يدركوها لانه لا تفريط منهم بالنوم ولم يبين
في المختصر حد التطويل وبينه في الكافي بان يكون التفاوت بقدر الثلث والثلثين الثلثان في الاولى والثلث في
الثانية قال وهذا بيان الاستحباب اما بيان الحكم فالتفاوت وان كان فاحشا لا بأس به لورود الاثر انتهى
واختار في الخلاصة قدر النصف فانه قال وحد الاطالة في الفجر ان يقرأ في الركعة الثانية من عشرين الى ثلاثين وفي الاولى من ثلاثين الى ستين
آية وفي قوله فقط دلالة على انه لا يسن التطويل في غير الفجر وهو قولهما خلافا لمحمد لحديث البخاري عن ابي قتادة انه
عليه الصلاة والسلام كان يطول الركعة الاولى من الظهر ويقصر الثانية وهكذا في العصر وهكذا في الصبح واستدل
للمذهب بحديث ابي سعيد الخدري انه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في صلاة الظهر في الاوليين في كل ركعة قدر
ثلاثين آية وفي العصر في الاوليين في كل ركعة خمسة عشر آية فانه نص ظاهر في المساواة في القراءة بخلاف حديث ابي قتادة
فانه يحتمل ان يكون التطويل فيه ناشئا من جملة الثناء والتعوذ والتسمية والقراءة ما دون الثلاث فيحمل عليه جمعا بين
المتعارضين بقدر الامكان وبحث فيه المحقق في فتح القدير بان الحمل لا يتأتى في قوله وهكذا في الصبح وان حمل على
التشبيه في اصل الاطالة لا في قدرها فهو غير المتبادر ولذا قال في الخلاصة في قول محمد انه احب انتهى وتعقبه
تلميذه الحلبي بانه لا يتوقف قولهما باستنان تطويل الاولى على الثانية في الفجر من حيث القدر على الاحتجاج بهذا الحديث
فان لهما ان يثبتاه بدليل اخر فلا يحسب قولهما وحيث ظهر قوة دليلهما كان الفتوى على قولهما فما في معراج الدراية
من ان الفتوى على قول محمد ضعيف وفي المحيط معزيا الى الفتاوى الامام اذا طول القراءة في الركعة الاولى لكي
يدركها الناس لا بأس اذا كان تطويلا لا يثقل القوم انتهى فافاد ان التطويل في سائر الصلوات ان كان للقصد الخير
فليس بمكروه والا ففيه بأس وهو بمعنى كراهة التنزيه وظاهر اطلاقهم ان الجمعة والعيدين على الخلاف وصرح
في جامع المحبوبي وفي نظم الزندويستي يستوي الركعتان في القراءة في الجمعة والعيدين بالاتفاق وقيد بالاولى
لان اطالة الثانية على الاولى يكره اجماعا وانما يكره التفاوت اذا كان بثلاث آيات فان كان بآية او آيتين لا يكره
لانه صلى الله عليه وسلم قرأ في المغرب بالمعوذتين واحداهما اطول من الاخرى بآية كذا في الكافي ويشكل على هذا الحكم
ما ثبت في الصحيحين من قراءته صلى الله عليه وسلم في الجمعة والعيدين في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية
بهل اتاك حديث الغاشية مع ان الثانية اطول من الاولى باكثر من ثلاث آيات فان الاولى تسع عشرة آية والثانية
ست وعشرون آية وقد يجاب بان هذه الكراهة في غيرما وردت به السنة واما ما وردت عنه عليه الصلاة والسلام
في شيء من الصلوات فلا والكراهة تنزيهية وفعله عليه الصلاة والسلام تعليما للجواز لا توصف بها والاولى
اولى لانهم صرحوا باستنان قراءة هاتين السورتين في الجمعة والعيدين وقيده بالفرض لانه يستوي في السنن والنوافل
بين ركعاتها في القراءة الا فيما وردت به السنة او الاثر كذا في منية المصلي وصرح في المحيط بكراهة تطويل ركعة
من التطوع ونقص اخرى واطلق في جامع المحبوبي عدم كراهة اطالة الاولى على الثانية في السنن والنوافل لان
امرها سهل واختاره ابو اليسر ومشى عليه في خزانة الفتاوى كما ذكر في شرح منية المصلي فكان الظاهر عدم
الكراهة ولم يتعين شيء من القرآن لصلاة لاطلاق قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن اراد بعدم التعيين
عدم الفرضية والا فالفاتحة متعينة على وجه الوجوب لكل صلاة واشار الى كراهة تعيين سورة لصلاة
لما فيه من هجر الباقي وايهام التفضيل كتعيين سورة السجدة وهل اتى على الانسان في فجر كل جمعة وسبح اسم ربك
وقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد في الوتر كما في الهداية وغيرها فظاهره ان المداومة مكروهة مطلقا
سواء اعتقد ان الصلاة تجوز بغيره او لا لان دليل الكراهة لم يفصل وهو ايهام التفضيل وهجر الباقي فحينئذ
لا حاجة الى ما ذكره الطحاوي والاسبيجابي من ان الكراهة اذا رآه حتما يكره غيره اما لو قرأ للتيسير عليه او تبركا

تبركا بقراءته صلى الله عليه وسلم فلا كراهة لكن بشرط ان يقرا غيرها احيانا لئلا يظن الجاهل ان غيرها لا يجوز انتهى

والاولى ان يجعل دليل كراهة المداومة ايهام التعيين لا هجر الباقي لانه انما يلزم لو لم يقرا الباقي في صلاة اخرى وفي فتح القدير ثم مقتضى الدليل عدم المداومة لا المداومة على العدم كما يفعله حنفية العصر بل يستحب ان يقرا ذلك احيانا تبركا بالماثور فان لزوم الايهام ينتفي بالترك احيانا ولذا قالوا السنة ان يقرا في ركعتي الفجر قل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وظاهر هذا افادة المواظبة على ذلك وذلك لان الايهام المذكور منتف بالنسبة الى المصلي نفسه انتهى وفيه بحث نظرا لما صرح به في غاية البيان من كراهة المواظبة على قراءة السور الثلاث في الوتر اعم من ان يكون في رمضان اماما او لا نعم في فتح القدير مبني على ان العلة ايهام التعيين واما على ما علل المشايخ من هجر الباقي فهو موجود سوا كان يصلي وحده او اماما وسوا كان في الفرض او في غيره فيكره المداومة مطلقا (قوله) ولا يقرا المؤتم بل يستمع وان قرا اية الترغيب او الترهيب او خطب او صلى على النبي صلى الله عليه وسلم والنائي كالقريب للحديث المروي من طرق عديدة من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فكان مخصصا لعموم قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر على انه خص منه المدرك في الركوع اجماعا فجاز تخصيصه بعده بخبر الواحد فينبغي تخصيص عموم ما بالفاتحة عملا بخبر الفاتحة قلنا التخصيص الاول انما هو في المامورين ولم يقع تخصيص لعموم القرو فلم يجز تخصيصه بالظني اطلقه فشمل الصلاة الجهرية والسرية وفي الهداية ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد ويكره عندهما لما فيه من الوعيد وتعقبه في غاية البيان بان محمدا صرح في كتبه بعدم القراءة خلف الامام فيما يجهر فيه وما لا يجهر فيه قال وبه ناخذ وهو قول ابي حنيفة ويجاب عنه بان صاحب الهداية لم يجزم بانه قول محمد بل ظاهره انها رواية ضعيفة وفي فتح القدير والحق ان قول محمد كقولهما والمراد من الكراهة التحريم وفي بعض العبارات انها لا تحل خلفه وانما لم يطلقوا اسم الحرمة عليها لما عرف من اصلهم انهم لا يطلقونها الا اذا كان الدليل قطعيا ودعوى الاحتياط في القراءة خلفه ممنوعة بل الاحتياط تركها لانه العمل باقوى الدليلين وقد روى عن عدة من الصحابة فساد الصلاة بالقراءة خلفه فاقواهما المنع واشار بقوله بل يستمع وينصت الى ان الاية نزلت في الصلاة وهي قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وهو قول اكثر التفسير ومنهم من قال نزلت في الخطبة قال في الكافي ولا تنافي بينهما فانا امرنا بهما فيهما لما فيهما من قراءة القران وحاصل الاية ان المطلوب بها امران الاستماع والسكوت فيعمل بكل منهما والاول يخص الجهرية والثاني لا فيجري على اطلاقه فيجب السكوت عند القراءة مطلقا ولما كان العبرة انما هو لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وجب الاستماع لقراءة القران خارج الصلاة ايضا ولهذا قال في الخلاصة رجل يكتب الفقه وعنده رجل يقرا القران ولا يمكنه استماع القران فالاثم على القاري وعلى هذا لو قرا على السطح في الليل جهرا والناس نيام يأثم وفي القنية وغيرها الصبي اذا كان يقرا القران واهله يشتغلون بالاعمال ولا يستمعون ان كان شرعوا في العمل قبل قراءته لا ياثمون والا اثموا وقوله وان قرا اية الترغيب هي ما كان فيها ذكر الجنة او الرحمة واية الترهيب ما كان فيها ذكر النار والترهيب التخويف وفي عبارته رعاية الادب حيث قال يستمع وينصت ولم يقل لا يسال الجنة ولا يتعوذ من النار وانما لم يسال ويتعوذ لما فيه من الاخلال بفرض الاستماع ولان الله تعالى وعد بالرحمة اذا استمع وانصت ووعده حتم واجابة الدعا غير مجزوم به خصوصا المتشاغل عن سماع القران بالدعا والضمير في قوله قرا راجع الى الامام وكذا في خطب وصلى وحينئذ فلفظ المؤتم حقيقة بالنسبة الى قوله وان قرا اية الترغيب والترهيب مجازا باعتبار ما يؤول بالنسبة الى الخطبة والصلاة ويجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز باللفظ الواحد عند كثير من العلما ولهذا اندفع ما ذكره الشارح من الخلل في عبارة المختصر واستغنى المصنف في الكافي من قوله ما اذا ذكر الخطيب الا ان الله وملائكته فان السامع يصلي في نفسه سرا ايتمارا للامر وجعل البعيد كالقريب للخطيب فانه يسكت هو الاحتياط كما في الهداية والله اعلم

باب الامامة

اعلم ان الكلام هنا في مواضع الاول في بيان شرايط صحتها الثاني في بيان شرايط كمالها الثالث في بيان من تكره امامته الرابع في بيان صفتها الخامس في بيان اقلها السادس في بيان ما يجب له السابع في بيان من يجب عليه الثامن في بيان مشروعيتها اما الاول فحاصله مجملا ما ذكره الامام الاسبيجابي انه متى امكن صلاة المقتدي في صلاة الامام صح اقتداؤه به وان لم يمكن لا يصح اقتداؤه به والشي انما يتضمن ما هو مثله او دونه ولا يتضمن ما هو فوقه وسياتي بيانها مفصلا في قوله وفسد اقتدا رجل بامراة الى اخره واما الثاني فهو ان الاصل ان تنال الامامة على الفضيلة والكمال فكل من كان اكمل وافضل فهو احق بها وسياتي مفصلا ثم بيان من تكره امامته واما صفتها فما ذكره بقوله الجماعة سنة مؤكدة اي قوية تشبه الواجب في القوة والراجح عند اهل المذهب الوجوب ونقله في البدايع عن عامة مشايخنا وذكر هو وغيره ان القايل منهم انها سنة مؤكدة ليس مخالفا في الحقيقة بل في العبارة لان السنة المؤكدة والواجب سوا خصوصا ما كان من شعاير الاسلام ودليله من السنة المواظبة من غير ترك مع التكبير على تاركها بغير عذر في احاديث كثيرة وفي المجتبى والظاهر انهم ارادوا بالتاكيد الوجوب لاستدلالهم بالاخبار الواردة بالوعيد الشديد وترك الجماعة وصرح في المحيط بانه لا يرخص لاحد في تركها بغير عذر حتى لو تركها اهل مصر يومرون بها فان ايتمروا والا يحل مقاتلتهم وفي القنية وغيرها انه يجب التعزير على تاركها بغير عذر ويأثم الجيران بالسكوت وفيها لو انتظر الاقامة لدخول المسجد فهو مسيء وفي المجتبى ومن سمع الندا كره له الاشتغال بالعمل وعن عايشة انه حرام في حال الاذان وان عمل بعده قبل الصلاة فلا باس به وعن محمد لا باس بالاسراع الى الجمعة والجماعة ما لم يجهد نفسه والسكينة افضل فيهما انتهى وفي الخلاصة يجوز التعزير باخذ المال ومن ذلك رجل لا يحضر الجماعة انتهى وياتي ان شا الله تعالى في محله ان معناه حبس ماله عنه مدة ثم دفعه له لا اخذه على وجه التملك كما قد يتوهم كما صرح به في البزازية وذكر في غاية البيان معزيا الى الاجناس ان تارك الجماعة يستوجب اساءة ولا تقبل شهادته اذا تركها استخفافا بذلك ومجانة اما اذا تركها سهوا او تركها بتاويل بان يكون الامام من اهل الاهوا ومخالف لمذهب المقتدي ولا يراعي مذهبه فلا يستوجب الاساءة وتقبل شهادته انتهى وفي شرح النقاية عن نجم الائمة رجل اشتغل بتكرار الفقه ليلا ونهارا ولا يحضر الجماعة لا يعذر ولا تقبل شهادته وقال ايضا رجل يشتغل بتكرار اللغة فيفوته الجماعة لا يعذر بخلاف تكرار الفقه قيل جوابه الاول فيمن واظب على ترك الجماعة تهاونا والثاني فيمن لا يواظب على تركها انتهى ولم يذكر المصنف بقية احكامها فمنها ان اقلها اثنان واحد مع الامام في غير الجمعة لانها ماخوذة من الاجتماع ومما اقل ما يتحقق به الاجتماع ولقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة وهو ضعيف كما في شرح منية المصلي وسوا كان ذلك الواحد رجلا او امراة حرا او عبدا او صبيا يعقل ولا عبرة بغير العاقل وفي السراج الوهاج لو حلف لا يصلي بجماعة وام صبيا يعقل حنث في يمينه ولا فرق في ذلك بين ان يكون في المسجد او بيته حتى لو صلى في بيته بزوجته او جاريته او ولده فقد اتى بفضيلة الجماعة ومنها انها واجبة للصلوات الخمس لا الجمعة فانها شرط فيها ويجب لصلاة العيدين على القول بوجوبها وتسن فيها على القول بسنيتها وفي الكسوف والتراويح سنة وسياتي ان الصحيح انها في التراويح سنة على الكفاية ونص في جوامع الفقه على انها فيها واجبة وهو غريب ويستحب في الوتر في رمضان على قول ولا تستحب فيه على قول وهي مكروهة في صلاة الخوف وقيل لا واما ما عدا هذه الجملة ففي الخلاصة الاقتدا في الوتر خارج رمضان يكره وذكر القدوري انه لا يكره واصل هذا ان التطوع بالجماعة اذا كان على سبيل التداعي يكره في الاصل للصدر الشهيد اما اذا صلوا بجماعة بغير اذان ولا اقامة في ناحية المسجد لا يكره وقال شمس الائمة الحلوائي ان كان سوى الامام ثلاثة لا يكره بالاتفاق وفي الاربع اختلف المشايخ والاصح انه يكره انتهى كذا في شرح المنية ولا يخفى ان الجماعة في العيدين وان كانت واجبة او سنة على القولين فيهما فهي شرط الصحة على كل قول لان شرايط العيدين وجوبا وصحة شرايط الجمعة الا الخطبة فلا تصح صلاة العيدين منفردا كالجمعة ولا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل على المذهب ومنها حكم تكرارها

في مسجد واحد ففي الجمع ولا يكرر ها في مسجد محلة باذان ثان وفي المجتبى ويكره تكرارها في مسجد باذان واقامة وعن ابي
يوسف انما يكره تكرارها بقوم كثير اما اذا صلى واحد بواحد واثنين فلا باس به وعنه لا باس به مطلقا اذا صلى في
غير مقام الامام وعن محمد انما يكره تكرارها على سبيل التداعي اما اذا كان خفية في زاوية المسجد لا باس به وقال القدوري
لا باس بها في مسجد قارعة الطريق وفي امالي قاضيخان مسجد ليس له امام ولا مؤذن ويصلي الناس فيه فوجا فوجا فالافضل ان
يصلي كل فريق باذان واقامة على حدة ولو صلى بعض اهل المسجد باذان واقامة مخافتة ثم ظهر بقيتهم فلهم ان يصلوا
جماعة على وجه الاعلان انتهى ومنها انها لا تجب الا على الرجال العقلاء البالغين الاحرار القادرين عليها من غير حرج
فلا تجب على شيخ كبير لا يقدر على المشي ومريض وزمن واعمى ولو وجد من يقوده ويحمله عند ابي حنيفة لما عرف
انه لا عبرة بقدرة الغير وحقق في فتح القدير انه اتفاق والخلاف في الجمعة لا الجماعة وتسقط بعذر البرد الشديد
والظلمة الشديدة وذكر في السراج الوهاج ان منها المطر والريح في الليلة المظلمة واما بالنهار فليست الريح
عذرا وكذا اذا كان يدافع الاخبثين او احدهما او كان اذا خرج يخاف ان يحبسه غريمه في الدين او كان يخاف
الظلمة او يريد سفرا واقيمت الصلاة فيخشى ان تفوته القافلة او يكون قائما بمريض او يخاف ضياع ماله
وكذا اذا حضر العشاء واقيمت صلاة العشاء ونفسه تتوق اليه وكذا اذا حضر الطعام في غير وقت العشاء
ونفسه تتوق اليه انتهى وفي فتح القدير واذا فاتته لا يجب عليه الطلب في المساجد بلا خلاف بين اصحابنا بل
ان اتى مسجدا للجماعة اخر فحسن وان صلى في مسجد حيه منفردا فحسن وذكر القدوري يجمع باهله ويصلي بهم يعني
وينال ثواب الجماعة وقال شمس الائمة الاولى في زماننا يتبعها وسئل الحلواني عمن يجمع باهله احيانا هل ينال
ثواب الجماعة قال لا ويكون بدعة ومكروها بلا عذر واختلف في الافضل من جماعة مسجد حيه وجماعة المسجد
الجامع واذا كان مسجدان يختار اقدمهما فان استويا فالاقرب فان صلوا في الاقرب وسمع اقامة غيره فان كان
دخل فيه لا يخرج والا فيذهب اليه وهذا على الاطلاق تفريع على فضيلة الاقرب مطلقا لا على من فضل الجامع
فلو كان الرجل متفقها فمجلس استاذه لدرسه ومجلس العامة افضل بالاتفاق انتهى واما حكمة مشروعيتها فقد
ذكر في ذلك وجوه احدها قيام نظام الالفة بين المصلين ولهذه الحكمة شرعت المساجد في المحال لتحصيل
التعاهد باللقاء في اوقات الصلوات بين الجيران ثانيها دفع حصر النفس ان تشتغل بهذه العبادة وحدها
ثالثها تعلم الجاهل من العالم افعال الصلاة وذكر بعضهم انها ثابتة بالكتاب وهو قوله تعالى واركعوا مع الراكعين
فهي بالكتاب والسنة واما فضائلها ففي السنة الصحيحة ان صلاة الجماعة تفضل صلاة المنفرد ببضع وعشرين
درجة وفي المضمرات انه مكتوب في التوراة صفة امة محمد وجماعتهم وانه بكل رجل في صفوفهم تزاد في صلاتهم
صلاة يعني اذا كانوا الف رجل كتب لكل رجل الف صلاة قوله والاعلم احق بالامامة اي اولى بها لما سيأتي
المعلوم وفسر في المضمرات باحكام الصلاة وفي السراج الوهاج بما يصلح الصلاة ويفسدها وفي غاية البيان بالفقه
واحكام الشريعة والظاهر هو الاول ويقرب منه الثاني واما الثالث فمحمول على الاول لظهور انه ليس المراد
من الفقه غير احكام الصلاة ولهذا وقع في عبارة اكثرهم الاعلم بالسنة باعتبار ان احكام الصلاة لم تستفد الا من
السنة واما الصلاة في الكتاب فمجملة وقدم ابو يوسف الاقرأ لحديث الصحيحين يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا
في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم اسلاما ولا يؤم
الرجل في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته الا باذنه واجاب عنه في الهداية بان اقرأهم كان اعلمهم لانهم
كانوا يتلقونه باحكامه فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا فقدمنا الاعلم ولان القراءة يفتقر اليها لركن واحد
والعلم لسائر الاركان وفي فتح القدير واحسن ما يستدل به للمذهب حديث مروا ابا بكر فليصل بالناس وكان ثمة
من هو اقرأ منه بدليل قوله عليه السلام اقرأكم ابي وكان ابو بكر اعلمهم بدليل قول ابي سعيد كان ابو بكر اعلمنا
وهذا اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الخلاصة الاكثر على تقديم الاعلم فان كان متبحرا في علم الصلاة

الصلاة لمن لم يكن له حظ في غيره من المعلوم فهو اولى انتهى وقيد في المجتبى الاعلم بان يكون مجتنبا للفواحش الظاهرة
وان لم يكن ورعا وقيد في السراج الوهاج تقديم الاعلم بغير الامام الراتب واما الامام الراتب فهو احق من غيره وان كان غيره
افقه منه وقيد الشارح وجماعة تقديم الاعلم بان يكون حافظا من القران قدر ما تقوم به سنة القراءة وقيده المصنف
في الكافي بان يكون حافظا قدر ما تجوز به الصلاة وينبغي ان يكون المختار قولا ثالثا وهو ان يكون حافظا للقدر المفروض
والواجب ولم اره منقولا لكن القواعد لا تاباه لان الواجب تقتضاه الاثم بالترك ويورث النقص في الصلاة قوله
ثم الاقرأ محتمل لشيئين احدهما ان يكون المراد به احفظهم للقران وهو المتبادر الثاني احسنهم تلاوة للقران باعتبار
تجويده قراءته وترتيلها وقد اقتصر العلامة تلميذ المحقق ابن الهمام في شرح زاد الفقير عليه قوله ثم الاورع اي الاكثر
اجتنابا للشبهات والفرق بين الورع والتقوى ان الورع اجتناب الشبهات والتقوى اجتناب المحرمات ولم يذكر الورع
في الحديث السابق وانما ذكر فيه تقدم القراءة الهجرة لانها كانت واجبة في ابتداء الاسلام قبل الفتح فلما انتسخت جعلوا
الورع مقامها واستثنى في معراج الدراية من نسخ وجوبها بعده ما اذا اسلم في دار الحرب فانه يلزمه الهجرة الى دار الاسلام
لكن الذي نشأ في دار الاسلام اولى منه اذا استويا فيما قبلها قوله ثم الاسن لحديث مالك بن الحويرث ان النبي صلى الله عليه
قال له ولصاحب له اذا حضرت الصلاة فاذنا ثم اقيما ثم ليؤمكما اكبركما وقد كانا استويا في الهجرة والعلم والقراءة وعلله
في البدائع بان من امتد عمره في الاسلام كان اكثر طاعة وهو يدل على ان المراد بالاسن الاقدم اسلاما ويشهد له حديث
الصحيحين المتقدم من قوله فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم اسلاما فعلى هذا لا يقدم شيخ اسلم على شاب نشأ في
الاسلام او اسلم قبله وكلام المصنف ظاهر في تقديم الاورع على الاسن وهكذا في كثير من الكتب وفي المحيط ما يخالفه
فانه قال وان كان احدهما اكبر والاخر اورع فالاكبر اولى اذا لم يكن فيه فسق ظاهر انتهى واشار المصنف الى انهما لو استويا
في سائر الفضائل الا ان احدهما اقدم ورعا تقدم وقد صرح به في فتح القدير ثم اقتصر المصنف على هذه الاوصاف الاربعة
اعني العلم والقراءة والورع والسن وقد ذكروا اوصافا اخر ففي المحيط فان استويا في السن فاحسنهما خلقا اولى فان استويا
فاحسنهما وجها وفسر الشيخ الخلق بالالفة بين الناس وفسر المصنف في الكافي احسنهم وجها فاكثرهم صلاة بالليل للحديث
من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار وان كان ضعيفا عند المحدثين وذكر في البدائع انه لا حاجة الى هذا التكلف
بل يبقى على ظاهره لان سماحة الوجه سبب لكثرة الجماعة خلفه وقدم في فتح القدير الحسب على صباحة الوجه فان استويا فاشرفهم
نسبا وزاد الامام الاسبيجابي على ذلك اوصافا بانه اذا استووا فاكبرهم راسا واصغرهم عضوا فان استووا
فاكثرهم مالا حتى لا يطمع على الناس فان استووا في ذلك فاكثرهم جاها اولى وزاد في المعراج ثم اعزهم ثم انظفهم ثوبا
واختلف في المسافر مع المقيم قيل هما سواء وقيل المقيم اولى وينبغي ترجيحه كما لا يخفى وفي الخلاصة فان اجتمعت هذه
الخصال في رجلين فانه يقرع بينهما او الخيار الى القوم واشار المصنف بالاحقية الى ان القوم لو قدموا غير الاقرأ مع
وجوده فانهم قد اساءوا ولكن لا ياثمون كما في التجنيس وغيره وهذا كله فيما اذا لم يكونا في بيت شخص اما اذا كانا في بيت انسان
فانه يكره ان يؤم ويؤذن لصاحب البيت اولى بالامامة الا ان يكون معه سلطان او قاض فهو اولى لان ولايتهما
عامة كذا ذكره الاسبيجابي ويشهد له حديث الصحيحين السابق وفي السراج الوهاج ويقدم الوالي على الجميع وعلى امام
المسجد وصاحب البيت والمستاجر اولى من المالك لانه احق بمنافعه وكذا المستعير اولى من المعير انتهى وفي تقديم
المستعير نظر لان للمعير ان يرجع اي وقت شاء بخلاف الموجر وفي الخلاصة وغيرها رجل ام قوما وهم له كارهون
ان كانت الكراهة لفساد فيه او لانهم احق بالامامة يكره له ذلك وان كان هو احق بالامامة لا يكره له ذلك انتهى
وفي بعض الكتب والكراهة على القوم وهو ظاهر لانها ناشئة عن الاخلاق الذميمة وينبغي ان تكون تحريمية في حق
الامام في صورة الكراهة لحديث ابي داود عن ابن عمر مرفوعا ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة من تقدم قوما وهم له
كارهون ورجل اتى الصلاة دبارا والدبار ان ياتيها بعد ان تفوته ورجل اعتبد محررة كذا في شرح المنية
قوله وكره امامة العبد والاعرابي والفاسق والمبتدع والاعمى وولد الزنا بيان للشيئين الصحة

والكراهة اما الصحة فمبنية على وجود الاهلية للصلاة مع اداء الاركان وهما موجودان من غير نقص في الشرائط والاركان ومن السنة حديث صلوا خلف كل بر وفاجر وفي صحيح البخاري ان ابن عمر كان يصلي خلف الحجاج وكفى به فاسقا كما قاله الشافعي وقد [illegible] المصنف انه افسق اهل زمانه وقال الحسن البصري لو جاءت كل امة بخبيثاتها وجئنا بابي محمد لغلبناهم وامامة عتبان بن مالك الاعمى لقومه مشهورة في الصحيحين واستخلاف ابن ام مكتوم الاعمى على المدينة كذا في صحيح ابن حبان واما الكراهة فمبنية على قلة رغبة الناس في الاقتداء بهؤلاء فيؤدي الى تقليل الجماعة المطلوب تكثيرها تكثيرا للاجر ولان العبد لا يتفرغ للتعلم والغالب على الاعرابي والفاسق الجهل والفاسق لا يهتم لامر دينه والاعمى لا يتوقى النجاسة وليس لولد الزنا اب يربيه ويؤدبه ويعلمه فيغلب عليه الجهل اطلق الكراهة في هؤلاء وقيد كراهة امامة الاعمى في المحيط وغيره بان لا يكون افضل القوم فان كان افضلهم فهو اولى وعلى هذا يحمل تقديم ابن ام مكتوم لانه لم يبق من الرجال الصالحين للامامة في المدينة احد افضل منه حينئذ ولعل عتبان بن مالك كان افضل من كان يؤمه ايضا وعلى قياس هذا اذا كان الاعرابي افضل الحاضرين كان اولى ولهذا قال في منية المصلي اراد بالاعرابي الجاهل وهو ظاهر في كراهة امامة العامي الذي لا علم عنده وينبغي ان يكون كذلك في العبد وولد الزنا اذا كانا افضل القوم فلا كراهة اذا لم يكونا محتقرين بين الناس لعدم العلة للكراهة والاعرابي من يسكن البادية فهو عربي او عجمي وفي المجتبى وهذه الكراهة تنزيهية لقوله في الاصل امامة غيرهم احب الي وهكذا في معراج الدراية وفي الفتاوى لو صلى خلف فاسق او مبتدع ينال فضل الجماعة لكن لا ينال كما ينال خلف تقي ورع لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى خلف تقي عالم فكانما صلى خلف نبي قال [illegible] بن امير حاج ولم يجده المخرجون نعم اخرج الحاكم في مستدركه مرفوعا ان سركم ان يقبل الله صلاتكم فليؤمكم خياركم فانهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم وذكر الشارح وغيره ان الفاسق اذا تعذر منعه يصلي الجمعة خلفه وفي غيرها ينتقل الى مسجد اخر وعلل له في المعراج بان في غير الجمعة يجد اماما غيره فقال في فتح القدير فعلى هذا فيكره الاقتداء به في الجمعة اذا تعددت اقامتها في المصر على قول محمد وهو المفتى به لانه بسبيل من التحول حينئذ وفي السراج الوهاج فان قلت فما الافضلية ان يصلي خلف هؤلاء او الانفراد قيل اما في حق الفاسق فالصلاة خلفه اولى لما ذكر في الفتاوى كما قدمناه واما الاخرون فيمكن ان يكون الانفراد اولى لجهلهم بشروط الصلاة ويمكن ان يكون على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلي خلف غيرهم انتهى فالحاصل انه يكره لهؤلاء التقدم ويكره الاقتداء بهم كراهة تنزيه فان امكن خلف غيرهم فهو افضل والا فالاقتداء اولى من الانفراد وينبغي ان يكون محل كراهة الاقتداء بهم عند وجود غيرهم والا فلا كراهة كما لا يخفى واشار المصنف الى انه لو اجتمع معتق وحر اصلي فالحر الاصلي اولى بعد الاستواء في العلم والقراءة كما في الخلاصة واما المبتدع فهو صاحب البدعة وهي كما في المغرب اسم من ابتدع الامر اذا ابتداه واحدثه كالرفعة من الارتفاع والخلفة من الاختلاف ثم غلب على ما هو زيادة في الدين او نقصان منه انتهى وعرفها الشمني بانها ما احدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم او عمل [illegible] المبتدع فيشمل كل مبتدع هو من اهل قبلتنا وقيده في المحيط والخلاصة والمجتبى وغيرها بان يكون بدعته لا تكفره فان كانت تكفره فالصلاة خلفه لا تجوز وعبارة الخلاصة هكذا وفي الاصل الاقتداء باهل الاهواء جائز الا الجهمية والقدرية والروافض الغالي ومن يقول بخلق القران والخطابية والمشبهة وجملته ان كان من اهل قبلتنا ولم يغل في هواه حتى يحكم بكفره تجوز الصلاة خلفه وتكره ولا تجوز الصلاة خلف من ينكر شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او ينكر الكرام الكاتبين او ينكر الرؤية لانه كافر وان قال انه لا يرى لجلاله وعظمته فانه مبتدع والمشبه ان قال لله يد او رجل كما للعباد فهو كافر وان قال انه جسم لا كالاجسام فهو مبتدع والرافضي ان فضل عليا على غيره فهو مبتدع وان انكر خلافة الصديق فهو كافر ومن انكر الاسراء من مكة الى بيت المقدس فهو كافر ومن انكر المعراج من بيت المقدس فليس بكافر انتهى والحق في فتح القدير عمر بالصديق في هذا الحكم ولعل مرادهم بانكار الخلافة انكار استحقاقها فهو مخالف للاجماع

الاجماع الصحابة لا لانكار وجودها لهما وعلل لعدم كفره في قوله لا كالاجسام بانه ليس فيه اطلاق لفظ الجسم عليه وهو موهم للنقص فرفعه بقوله لا كالاجسام فلم يبق الا مجرد الاطلاق وذلك معصية تنتهض سببا للعقاب لما قلنا من الايهام بخلاف ما لو قال له على التشبيه فانه كافر وقيل يكفر بمجرد الاطلاق ايضا وهو حسن بل هو اولى بالتكفير انتهى فالحاصل انه يكفر في لفظين هو جسم كالاجسام هو جسم ويصير مبتدعا في الثالث هو جسم لا كالاجسام ثم قال واعلم ان الحكم بكفر من ذكرنا من اهل الاهواء مع ما ثبت عن ابي حنيفة والشافعي من عدم تكفير اهل القبلة من المبتدعة كلهم محمله على ان ذلك المعتقد نفسه كفر فالقائل به قائل بما هو كفر وان لم يكفر بناء على كون قوله ذلك عن استفراغ وسعه مجتهدا في طلب الحق لكن جزمهم ببطلان الصلاة خلفهم لا يصح الجمع اللهم الا ان يراد بعدم الجواز خلفهم عدم الحل اي عدم حل ان يفعل وهو لا ينافي الصحة والا فهو مشكل والله سبحانه اعلم بخلاف مطلق اسم الجسم مع التشبيه فانه يكفر لاختياره اطلاق ما هو موهم للنقص بعد علمه بذلك ولو نفى التشبيه لم يبق منه الا التساهل والاستخفاف بذلك انتهى وهكذا استشكل هذه الفروع ما صح عن المجتهدين المحقق التفتازاني في شرح العقائد وفيما اجاب في فتح القدير نظر لان تعليله في الخلاصة فيمن انكر الرؤية ونحوه بانه كافر يرد هذا الحمل وفي المجتهدين وانما المنقول عنهم عدم تكفير من كان من قبلتنا حتى لم يحكموا بتكفير الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين واموالهم وسب اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لكونه عن تاويل وشبهة ولا عبرة بغير المجتهدين انتهى وذكر في المسايرة ان ظاهر قول الشافعي وابو حنيفة انه لا يكفر احد منهم وان روي عن ابي حنيفة انه قال لجهم اخرج عني يا كافر حملا على التشبيه وهو مختار الرازي وذكر في شرحها الكمال بن ابي شريف ان عدم تكفيرهم هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء فان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال في كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون من بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعضهم فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وقال الامام الشافعي اقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكره المصنف انه ظاهر قول ابي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد انتهى فالحاصل ان المذهب عدم تكفير احد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة من الدين ضرورة ويدل عليه قبول شهادتهم الا الخطابية ولم يفصلوا في كتاب الشهادات فدل ذلك على ان هذه الفروع المنقولة من الخلاصة وغيرها بصريح التكفير لم تنقل عن ابي حنيفة وانما هو من تفريعات المشايخ كالفاظ التكفير المنقولة في الفتاوى والله سبحانه وتعالى هو الموفق وفي جمع الجوامع وشرحه ولا نكفر احدا من اهل القبلة كمنكري صفات الله تعالى وخلقه افعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة ومنا من كفرهم اما من خرج ببدعته من اهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجيء الرسول به ضرورة انتهى وفي الخلاصة عن الحلواني يمنع عن الصلاة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر اصحاب الاهواء وحمله في المجتبى على من يريد بالمناظرة ان يزل صاحبه اما من اراد الوصول به الى الحق وهداية الخلق فهو ممن يتبرك بالاقتداء به ويستدفع البلاء عن الخلق بهدايته واهتدائه واما الصلاة خلف الشافعية فحاصل ما في المجتبى انه اذا كان مراعيا للشرائط والاركان عندنا فالاقتداء به صحيح على الاصح ويكره والا فلا يصح اصلا وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى في باب الوتر ولا خصوصية للشافعية خلف كل مخالف [illegible] كذلك **قوله** وتطويل الصلاة اي وكره تطويلها للامام للحديث اذا ام احدكم الناس فليخفف واستثنى المحقق في فتح القدير صلاة الكسوف فان السنة فيها التطويل حتى تنجلي الشمس واراد بالتطويل ما زاد على القدر المسنون كما في السراج الوهاج لا كما فهمه بعض الائمة فيقرا يسيرا في الفجر كغيرها وفي المضمرات شرح القدوري اي لا يزيد القراءة المستحبة ولا يثقل على القوم ولكن يخفف بعد ان يكون على التمام والاستحباب انتهى وذكر في فتح القدير بحثا وعلل له بانه صلى الله عليه وسلم نهى عن التطويل وكانت قراءته هي المسنونة فلا بد من كون ما نهى عنه غير ما كان دابه الا لضرورة كما عنه صلى الله عليه وسلم انه قرا بالمعوذتين في الفجر فلما فرغ قال له اوجزت قال سمعت بكاء صبي فخشيت ان يفتتن امه وفي منية المصلي ويكره للامام ان يعجلهم عن كمال السنة والظاهر انها في تطويل الصلاة كراهة تحريم للامر بالتخفيف وهو للوجوب الا لصارف ولادخال الضرر

على الغير واطلقه فشمل ما اذا كان القوم يحصون ولا رضوا بالتطويل ولا لاطلاق الحديث واطلق في التطويل فشمل اطالة القراءة والركوع والسجود والادعية واختار الفقيه ابو الليث انه يطيل الركوع لادراك الجائي اذا لم يعرفه فان عرفه فلا وابو حنيفة منع منه مطلقا لانه اشراك اي رياء **قوله** وجماعة النساء اي وكره جماعة النساء لانها لا تخلوا عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف فيكره كالعراة كذا في الهداية وهو يدل على انها كراهة تحريم لان التقدم واجب على الامام للمواظبة من النبي صلى الله عليه وسلم وترك الواجب موجب لكراهة التحريم المقتضية للاثم ويدل على قوة تحريم في جماعة العراة بالاولى واستثنى الشارحون جماعتهن في صلاة الجنازة فانها لا تكره لانها فريضة وترك التقدم مكروه فدار الامر بين فعل المكروه لفعل الفرض وترك الفرض لتركه فوجب الاول بخلاف جماعتهن في غيرها ولو صلين فرادى فقد تسبق احداهن فتكون صلاة الباقيات نفلا والتنفل بها مكروه فيكون فراغ تلك موجبا لفساد الفرضية لصلاة الباقيات كتقييد الخامسة بالسجدة لمن ترك القعدة وافاد ان امامة المراة للنساء صحيحة واستثنى في السراج الوهاج مسئلة وهي ما لو استخلف الامام امراة وخلفه رجال ونساء فسدت صلاة الرجال والنساء والامام والمقدمة في قول اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر اما فساد صلاة الرجال فظاهر واما صلاة النساء فلانهم دخلوا في تحريمة كاملة فاذا انتقلوا الى تحريمة ناقصة لم تجز كانهم خرجوا من فرض الى فرض اخر **قوله** فان فعلن تقف الامامة وسطهن كالعراة لان عائشة رضي الله عنها فعلت كذلك وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام ولان في التقدم زيادة الكشف وافاد بالتعبير بقوله تقف انه واجب فلو تقدمت اثمت كما صرح به في فتح القدير والصلاة صحيحة واذا توسطت لا تزول الكراهة وانما ارشدوا الى التوسط لانه اقل كراهية من التقدم كذا في السراج الوهاج ولو تاخر لم يصح الاقتداء به عندنا لعدم شرطه وعدم التاخر عن الماموم وذكر في المغرب الامام من يؤتم به اي يقتدى به ذكرا كان او انثى وهي لو وسط السين الوسط بالتحريك يعين ما بين طرفي الشيء كمركز الدائرة وبالسكون اسم مبهم لداخل الدائرة مثلا ولذا كان ظرفا فالاول يجعل مبتدا وفاعلا ومفعولا به وداخلا عليه حرف الجر ولا يصح شيء منه في الثاني تقول وسطه خير من طرفه واتسع وسطه وضربت وسطه وجلست في وسط الدار وجلست وسطها بالسكون لا غير ويوصف بالاول مستويا فيه المذكر والمؤنث والاثنان والجمع قال تعالى جعلناكم امة وسطا وقال على ان اهدي شاة وسطا الى بيت الله الحرام او اعتق عبدين وسطا وقد بني منه افعل التفضيل فقيل للمذكر الاوساط وللمؤنث الوسطى قال تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم يعني المتوسط بين الاسراف والتقتير وقد اكثروا في ذلك وهو محل الرفع على البدل من اطعام او كسوتهم معطوف عليه والصلاة الوسطى العصر وهو المشهور انتهى وضبطه هنا في السراج الوهاج بسكون السين لا غير وفي الصحاح كل موضع صلح فيه بين وسط بالتسكين كجلست وسط القوم وان لم يصلح فيه فهو بالتحريك كجلست وسط الدار وربما سكن وليس بالوجه انتهى وفي ضياء الحلوم الوسط بالسكون ظرف مكان وبفتح السين اسم تقول وسط راسه دهن فهذا اسم انتهى وفي معراج الدراية والتشبيه بالعراة ليس من كل وجه بل في افضلية الافراد وافضلية قيام الامام وسطهن واما العراة فيصلون قعودا وهو افضل والنساء قائمات وفي الخلاصة يصلون قعودا بايماء وان صلوا بقيام وركوع وسجود بجماعة اجزاهم وذكر الاسبيجابي ولذلك يكره ان يؤم الناس في بيت وليس معهن رجل ولا محرم منه مثل زوجته وامته واخته فان كانت واحدة منهن فلا يكره وكذلك اذا امهن في المسجد لا يكره واطلاق المحرم على من ذكر تغليب والافليس هو محرما لزوجته وامته **قوله** ويقف الواحد عن يمينه والاثنان خلفه لحديث ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام صلى به واقامه عن يمينه وهو ظاهر في انه يقف عن يمينه في اليمين وهي المساواة وهذا هو المذهب خلافا لما عن محمد انه يضع اصبعه عند عقب الامام وافاد الشارح انه لو وقف عن يساره فانه يكره يعني اتفاقا ولو وقف خلفه فيه روايتان اصحهما الكراهة واطلق في الواحد فشمل البالغ والصبي واحترز به عن المراة فانها لا تكون الا خلفه فلو كان معه رجل وامراة فانه يقيم الرجل عن يمينه والمراة خلفهما وانما يتقدم الرجلين لانه عليه الصلاة والسلام تقدم عن انس واليتيم حين صلى بهما وهو دليل الافضلية وما ورد من فعل ابن مسعود من انه يتوسطهما فهو دليل الاباحة كذا في الهداية وغيرها وذكر الاسبيجابي انه لو كان معه رجلان فامامهم بالخيار ان شاء

تقدم وان شاء اقام فيما بينهما ولو كانوا جماعة فينبغي للامام ان يتقدم ولو لم يتقدم الا انه قام على ميمنة الصف او على ميسرته او قام في وسط الصف فانه يجوز ويكره وينبغي ان يكون بحذاء الامام من هو افضل **قوله** المصنف كما في النهاية لكان اولى الزايد خلفه لشمول الزايد الاثنين والاكثر وفي الخلاصة ولو كان المقتدي عن يمين الامام فجاء ثالث وجر المؤتم الى نفسه بعدما كبر الثالث لا تفسد صلاته واشار المصنف الى ان العبرة انما هو للقدم لا للراس فلو كان الامام اكبر من المقتدي يقع راس المقتدي قدام الامام يجوز لعدم ان يكون محاذيا بقدمه او متاخرا قليلا وكذا في محاذاة المراة كما ياتي وان تفاوتت الاقدام صغرا وكبرا فالعبرة بالساق والكعب والاصح ما لم يتقدم اكثر قدم المقتدي لا تفسد صلاته كذا في المجتبى وفي الظهيرية ولو جاء والصف متصل ينتظر حتى يجيء الاخر فان خاف فوت الركعة جذب واحدا من الصف ان علم انه لا يؤذيه وان اقتدى به خلف الصفوف جاز لما روي عن ابا بكرة قام خلف الصف ودب راكعا حتى التحق بالصف فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا ابا بكرة زادك الله حرصا في الدين ولو كان في الصحراء ينبغي ان يكبر اولا ثم يجذب ولو جذبه اولا فتاخر ثم كبر هو قيل تفسد صلاة الذي تاخر ذكره الزندويستي في نظمه والمعنى فيه ان هذا اجابة بالفعل فيعتبر بالاجابة بالقول ولو اجاب بالقول فسدت كما اذا اخبر بخبر يسر فقال الحمد لله والاصح انه لا تفسد صلاته انتهى وفي القنية والقيام وحده في زماننا لغلبة الجهل على العوام **قوله** ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء لقوله عليه الصلاة والسلام ليليني منكم اولو الارحام والنهى ولان المحاذاة تفسد فيؤخرون وليليني امر الغائب من الولي وهو القرب والاحلام جمع حلم بضم الحاء وهو ما يراه النائم اريد به البالغون مجازا لان الحلم سبب البلوغ والنهى جمع نهية وهي العقل كذا في غاية البيان ولم يذكر الخناثى كما في المجمع وغيره لندرة وجوده وذكر الاسبيجابي انه يقوم الرجال صفا مما يلي الامام ثم الصبيان بعدهم ثم الخناثى ثم الاناث ثم الصبيات المراهقات وفي شرح منية المصلي المذكور في عامة الكتب اربعة اقسام قيل وليس هذا الترتيب لهذه الاقسام بحاصر لهذه الاقسام الممكنة فانها تنتهي الى اثني عشر قسما والترتيب الحاصر لها ان يقدم الاحرار البالغون ثم العبيد البالغون ثم الاحرار الصبيان ثم العبيد الصبيان ثم الاحرار الخناثى الكبار ثم الارقاء الخناثى الكبار ثم الاحرار الخناثى الصغار ثم الارقاء الخناثى الصغار ثم الحراير الكبار ثم الحراير الصغار ثم الاماء الكبار ثم الاماء الصغار انتهى وظاهر كلامهم متونا وشروحا تقديم الرجال على الصبيان مطلقا سواء كانوا احرارا او عبيدا فان الصبي الحر وان كان له شرف الحرية لكن المطلوب ما قرب البالغ العاقل بالحديث السابق نعم يقدم البالغ الحر على البالغ العبد والصبي الحر على الصبي العبد والحرة البالغة على الامة البالغة والصبية الحرة على الصبية الامة لشرف الحرية من غير معارض ولم ار صريحا حكم ما اذا صلى ومعه رجل وصبي وان كان داخلا تحت قوله والاثنان خلفه وظاهر حديث انس انه يسوي بين الرجل والصبي ويكونان خلفه فانه قال فصففت انا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا ويقتضي ايضا ان الصبي الواحد لا يكون منفردا عن صف الرجال بل يدخل في صفهم وان محل هذا الترتيب انما هو عند حضور جمع من الرجال وجمع من الصبيان فحينئذ توخر الصبيان بخلاف المراة الواحدة فانها تتاخر عن الصفوف كجماعتهن وينبغي للقوم اذا قاموا الى الصلاة ان يتراصوا ويسدوا الخلل ويسوي بين مناكبهم في الصفوف ولا باس ان يامرهم الامام بذلك وينبغي ان يكملوا ما يلي الامام من الصفوف ثم ما يلي ما يليه وهلم جرا واذا استوى جانب الامام فانه يقوم الجائي عن يمينه وان ترجح اليمين فانه يقوم عن يساره وان وجد في الصف فرجة سدها والا فينتظر حتى يجيء اخر كما قدمناه وفي فتح القدير وروى ابو داود والامام احمد بن عمر انه صلى الله عليه وسلم قال اقيموا الصفوف وحاذوا بين المناكب وسدوا الخلل ولينوا بايديكم اخوانكم لا تذروا فرجات للشيطان من وصل صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله وروى البزار باسناد حسن عنه صلى الله عليه وسلم من سد فرجة في الصف غفر له وفي ابي داود عنه صلى الله عليه وسلم قال خياركم الينكم مناكب في الصلاة وبهذا يعلم جهل من يتمسك عند دخول داخل بجنبه في الصف ويظن انه فسحه له رياء بسبب انه يتحرك لاجله بل ذلك اعانة له على ادراك الفضيلة واقامة لسد الفرجات الماثورة في الصف والاحاديث في هذا كثيرة شهيرة انتهى وفي القنية والقيام في الصف الاول افضل من الثاني وفي الثاني افضل من الثالث هكذا لانه روي في الاخبار ان الله تعالى

اذا انزل الرحمة على الجماعة ينزلها اولا على الامام ثم يتجاوز عنه الى من يحاذيه في الصف الاول ثم الى الميامن ثم الى المياسر ثم الى الصف الثاني وروي عنه عليه السلام انه قال يكتب للذي خلف الامام بحذايه مائة صلاة وللذي في الجانب الايمن خمسة وسبعون صلاة وللذي في الجانب الايسر خمسون صلاة وللذي في ساير الصفوف خمسة وعشرون صلاة وجد في الصف الاول فرجة دون الثاني له ان يصلي في الاول ويخرق الثاني لانه لا حرمة له لتقصيرهم حيث لم يسدوا الصف الاول انتهى **قوله** وان حاذته مشتهاة في صلاة مطلقة مشتركة تحريمة واداء في مكان متحد بلا حايل فسدت صلاته ان نوى امامتها بيان لغاية تاخيرها ولحكم محاذاتها للرجل والقياس ان لا تفسد اعتبارا بصلاتها ذكجه الاستحسان حديث مسلم السابق من انه صلى الله عليه وسلم حمل العجوز خلف الصف ولولا ان المحاذاة مفسدة ما امر بتاخير العجوز لان الانفراد خلف الصف مكروه عندنا ومفسد عند احمد والحديث بن مسعود وهو قوله اخروهن من حيث اخرهن الله والحنيفة يذكرونه مرفوعا والمحقق بن الهمام منع من رفعه بل هو موقوف على بن مسعود وهو يفيد افتراض تاخيرهن على الرجال لانه وان كان احادا وقع بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وللرجال عليهن درجة فاذا لم يشر اليها بالتاخير بعد ما دخلت في الصلاة ونوى الامام امامتها فقد ترك فرض المقام فبطلت صلاته واذا اشار اليها بالتاخر فلم تتاخر تركت حينئذ فرض المقام فبطلت صلاتها دونه ولم يكنه التقدم بخطوة او خطوتين لانه مكروه فلا يؤمر به وهذا هو الفرق بينها وبينه وهذا في محاذاة غير الامام اما في محاذاة امامها فصلاتها فاسدة ايضا لانه اذا فسدت صلاة الامام فسدت صلاة المأموم كما في فتاوى قاضيخان المراة اذا صلت مع زوجها في البيت ان كان قدمها بحذا قدم الزوج لا تجوز صلاتها بالجماعة وفي المحيط اذا حاذت امامها فسدت صلاة الكل واما محاذاة الامرد فقال في فتح القدير صرح الكل بعدم الفساد الا من شذ ولا متمسك له في الرواية كما صرحوا به وفي الدراية لتصريحهم بان الفساد في المراة غير معلول بعروض الشهوة بل هو لترك وصول القيام وليس هذا في الصبي ومن تعلل به صرح بنفسه في الصبي متوعبا عدم اشتهايه انتهى وعلى هذا فما في معراج الدراية عن الملتقط من ان المراد كونه الى قدمه عورة مبني على القول الشاذ الذي يلحقه بالمراة وذكر الشارح وغيره المعتبر في المحاذاة الساق والكعب في الاصح وبعضهم اعتبر القدم انتهى وهو قاصر الافادة فانه كما صرحوا به المراة لو احدث تفسد صلاة ثلاثة الذي في الصف من عن يمينها ومن عن يسارها ومن خلفها ولا شك ان المحاذاة بالساق والكعب لم يتحقق فيمن خلفها فالتفسير الصحيح للمحاذاة ما في المجتبي والمحاذاة المفسدة ان تقوم بجنب الرجل من غير حايل او قدامه انتهى فالحاصل ان مماسة بدنها لبدنه ليست بشرط بل ان يكون عن جنبه بلا حايل ولا فرجة وسياتي تفسير الحايل والفرجة ولهذا لو كان احدهما على الدكان دون الدابة والاخر على الارض فسدت صلاته لوجود المحاذاة لبعض بدنها لكونها عن جنبه وليس هنا محاذاة بالساق ولا بالقدم وفي الخانية والظهيرية المراة اذا صلت في بيتها مع زوجها ان كانت قدماها خلف قدم الزوج الا انها طويلة تقع راسها في السجود قبل راس الامام جازت صلاتها لان العبرة للقدم انتهى وفي ـــــ قاضيخان في باب ما يفسد الصلاة وحد المحاذاة ان يحاذي عضوا منها عضوا من الرجل حتى لو كانت المراة على الظلة والرجل بحذايها اسفل منها او خلفها ان كان يحاذي الرجل شيئا منها تفسد صلاته وقيد بالمشتهاة لان غير المشتهاة لا تفسد صلاته وان كانت مميزة واختلفوا في حد المشتهاة وصحح الشارح وغيره انه لا اعتبار بالسن من السبع على ما قيل والتسع على ما قيل وانما المعتبر ان تصلح للجماع بان تكون عبلة ضخمة والعبلة المراة التامة الخلق واطلقها فشملت الاجنبية والزوجة والمحرم والمشتهاة حالا او ماضيا مراهقة او بالغة فدخلت العجوز الشوها ولم يقيدها بالعاقلة كما فعل غيره لان المجنونة لم يصح صلاتها فلم يوجد الاشتراك وقيد بالصلاة لانها لو لم تكن في الصلاة فلا فساد وقيد الصلاة بالاطلاق وهي ما عهد مناجاة للرب سبحانه وتعالى وهي ذات الركوع والسجود والايما للعذر لاحتراز عن المحاذاة في صلاة الجنازة فانها لا تفسد وقيد بالاشتراك لان محاذاة المصلية لمصل ليس في صلاتها لا تفسد صلاته لكنه مكروه كما في فتح القدير وقيد الاشتراك بالتحريمة والاداء لان اللاحق اذا حاذته اللاحقة عند الذهاب الى الوضوء او عند المجي قبل الاشتغال

الاشتغال بعمل الصلاة فلا فساد وان وجد الاشتراك حالة المحاذاة تحريمة لعدم الاشتراك اداء حالة المحاذاة لان هذه الحالة ليست حالة الادراك وكذا المسبوق اذا حاذته مسبوقة بعد سلام الامام عند قضاء ما سبقا به لعدم الاشتراك في الاداء لان المسبوق منفرد فيما يقضي الا في مسايل سنذكرها وان وجد الاشتراك في التحريمة وليس من شرط الاشتراك في التحريمة تحصيل الركعة الاولى مع الامام ولهذا قال في السراج الوهاج ولا يشترط ان تدرك اول الصلاة في الصحيح بل لو سبقها بركعة او بركعتين ثم حاذته فيما ادركت في التحريمة بناء صلاتهما على صلاة من حاذته او على صلاة امام من حاذته فحينئذ لا يكون المشاركة في الاداء بدون المشاركة في التحريمة فلهذا ذكروا المشاركة تحريمة واداء ولم يكتفوا بالمشاركة في الاداء وفي فتح القدير ثم لو قيل بدل مشتركة تحريمة واداء مشتركة اداء او بغيرها ان يكون لهما امام فلا يرد بانه حالة المحاذاة او احدهما امام للاخر يعم الاشتراك انتهى قلنا نعم يعم لكن يلزم من الاشتراك اداء الاشتراك تحريمة فلهذا ذكروهما والحاصل ان المقتدي اما مدرك او لاحق غير مسبوق او مسبوق غير لاحق فالمدرك من ادرك الركعات كلها مع الامام فاذا حاذته ابطلت صلاته لوجود الاشتراك تحريمة واداء واللاحق الغير المسبوق هو الذي ادرك الركعة الاولى وفاته بركعة او اكثر منها بعذر كنوم او حدث او غفلة او زحمة لانه من الطايفة الاولى في صلاة الخوف وحكمه اذا زال عذره فانه يبدا بقضاء ما فاته بالعذر ثم يتابع الامام ان يفرغ وهذا واجب لا شرط حتى لو عكس فانه يصح فلو نام في الثالثة واستيقظ في الرابعة فانه ياتي بالثالثة بلا قراءة فانه لاحق فيها فاذا فرغ منها قبل ان يصلي الامام الرابعة صلى معه الرابعة وان بعد فراغ الامام صلى الرابعة وحده بلا قراءة ايضا لانه لاحق فلو تابع الامام ثم قضى الثالثة بعد سلام الامام صح واثم ومن حكمه انه مقتد حكما فيهما ولهذا لا يقرا ولا يلزمه سجود بسهوه واذا تبدل اجتهاده في القبلة تبطل صلاته ولو سبقه الحدث وهو مسافر فدخل مصره للوضوء بعد فراغ الامام لا ينقلب اربعا وكذا لو نوى الاقامة بعد فراغ الامام وقد جعلوا فعله في الاطول اداء شبيها بالقضاء فلهذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة لانها لا تؤثر في القضاء وما الحق باللاحق المقيم اذا اقتدى بمسافر فانه بعد سلام امامه كاللاحق ولهذا لا يقرا ولا يسجد لسهوه ولا يقتدى به كما في الخانية واما اللاحق المسبوق فهو من لم يدرك الركعة الاولى مع الامام وفاته بعد الشروع ركعة او اكثر بعذر ولهذا اختار المحقق في فتح القدير ان اللاحق هو ما فاته بعد ما دخل مع الامام بعد صلاة الامام ليشمل اللاحق المسبوق وتعريفهم اللاحق بانه من ادرك صلاة الامام وفاته شيء منها بعذر ونسا صل انتهى لكن يرد عليه المقيم اذا اقتدى بمسافر فانه لاحق ولم يشمله تعريفه الا ان يقال انه ملحق به وليس هو حقيقة وحكمه انه اذا زال عذره ما قال في المجمع ان يصلي فيما ادرك ما نام فيه ثم يقضي ما فاته ولو تابع فيما بقي ثم قضى الغايب ثم ما نام فيه اجزاه وقدمناه انه يصح مع الاثم لترك الواجب واما المسبوق فقط وهو من لم يدرك الركعة الاولى مع الامام وسياتي ان شا الله تعالى بيان احكامه عند قوله وصح استخلاف المسبوق وقالوا لو اقتديا في الركعة الثالثة ثم احدثا فذهبا للوضوء ثم حاذته في القضاء ينظر فان حاذته في الاولى والثانية وهي الثالثة والرابعة للامام تفسد صلاته لوجود الشركة فيهما لكونهما مسبوقين وهذا بناء على ان اللاحق المسبوق يقضي اولا ما لحق فيه ثم ما سبق به وهذا عند زفر ظاهر وعندنا وان صح عكسه لكن يجب هذا فباعتباره وقيد باتحاد المكان لانه لو اختلف فلا فساد سواء كان هناك حايل او لا ولهذا قال في السراج الوهاج لو كان على الدكان او الحايط وهو قدر قامته وهي على الارض لا تفسد لعدم اتحاد المكان وهكذا في الكافي وقال في النوازل قوم صلوا على ظلة في المسجد وبحذايهم من تحتهم نسا اجزاتهم صلاتهم لعدم اتحاد المكان بخلاف ما اذا كان قدامهم نسا فانها فاسدة لانه تخلل بينهم وبين الامام صف من النسا وهو مانع من الاقتدا كما سياتي وفي المجتبي اقتدين على رف المسجد وتحته صفوف الرجال لا تفسد صلاتهم وقيد بعدم الحايل لانه لو كان بينها وبينه حايل فلا فساد وادناه قدر موخر الرحل او عود او قصبة او منتصبة للسترة او حايط او دكان قدر الذراع لا يفسد وذكر الشارح ان ادناه قدر موخرة الرحل وغلظه مثل غلظ الاصبع ولم يذكر المصنف الفرجة من غير

اذا صدق ان احدهما ومعه مشترك اداء ان يلزم بلا ضرب فيها كذا صرح او هو في الاداء يغني من الاخر واذا ابي ومعه بلا داء يغني عنه فلا ينبغي ان يذكروا كما شهد ذكره

حايل وظاهر كلامه انه لا عبرة بها وان المراة اذا كانت عن يمينه وعن يساره وبينهما فرجة بلا حايل فانها تفسد صلاته
وذكر الشارح وغيره ان الفرجة كالحايل وادناها قدر ما يقوم فيها الرجل ولو كان احدهما على دكان قدر قامة الرجل
والاخر لا تفسد صلاته لعدم تحقق المحاذاة وصرح في معراج الدراية بانه لو كان بينهما فرجة تسع الرجل او اسطوانة
قيل لا تفسد وكذا اذا قامت امامه وبينهما هذه الفرجة وصرح به في المجتبى عن صلاة البقالي وشكلوا عليه ما
اتفقوا على نقله عن اصحابنا كما في غاية البيان لو كانت المراة بحذاء الامام وقد نوى امامتها تفسد صلاة الامام والقوم
ولكن تفسد صلاتها ولو من جانبيه وصلاة رجل خلفها ولو تقدمت على الامام لا تفسد صلاة الامام والقوم ولكن
تفسد صلاتها ولو كان صف من النساء بين الامام والرجل لا يصح اقتدا الرجل بالامام ويجعل حايلا ولو كان في صف
الرجال ثنتان من النسا تفسد صلاة رجل عن يمينها وصلاة رجل وصلاة رجلين خلفها فقط ولو كن ثلاثا تفسد صلاة ثلاثة
خلفهن الى اخر الصفوف وواحد عن ايمانهن وواحد عن يسارهن لان الثلاث جمع صحيح فصار كالصف الاول وركعت
في الصف الاول وركعت في الصف الثاني وسجدت في الصف الاول وركعت في الصف الثاني وسجدت في الصف الاول
من عن يمينها ويسارها وخلفها في كل صف لانها ادت في كل صف ركنا من الاركان فصار كالمدفوع الى الصف الثاني
ووجه الاشكال ان الرجل الذي هو خلفها او الصف الذي هو خلفهن بينه وبينها فرجة قدر قامة الرجل وقد
جعلوا الفرجة كالحايل فيمن عن جانبيها او خلفها كما قدمناه عن المجتبى وغيره فتعين ان يحمل على ما اذا كان خلفها
من غير فرجة محاذيا لها بحيث لا يكون بينها وبينه قدر قامة الرجل ولهذا قال ـــــ في السراج الوهاج
ولو قامت المراة وسط الصف فانها تفسد صلاة ثلاثة واحد عن يمينها وواحد عن يسارها وواحد خلفها بحذايها
لا تفسد صلاة الباقين انتهى فقد شرط ان يكون من خلفها محاذيا لها للاحتراز عما اذا كان بينه وبينها فرجة
ولذا صحح الزيلعي الشارح فيما في المراتين تفسدان صلاة رجلين خلفهما بحذايهما ثم رايته بعد ذلك مصرحا
به في الكافي للحاكم الشهيد وفي المجتبى لو كان الرجل على سترة قدر ذراع لا تفسد في جميع الاحوال انتهى وقد منا
على النوازل انهن لو كن بحذايهم تحتهم لا تفسد وقيد بنية الامامة لانه لو لم ينو الامام امامتها لم تفسد صلاة من
حاذته مطلقا ولا حاجة الى هذا القيد لانه علم من قوله مشتركة لانه لا اشتراك الا بنية الامام امامتها اذ لم ينو
امامتها لم يصح اقتداوها وجرى اكثرهم على هذا العموم حتى في الجمعة والعيدين لانه يلزمه الفساد من جهتها
بتقدير محاذاتها فاشتراط التزامه والماموم تبع لامامه ومنهم من لم يشترطها فيهما وصححه صاحب الخلاصة لانها
لا تتمكن من الوقوف بجنب الامام للازدحام ولا تقدر ان تودیها وحدها ويشترط نية الامام وقت الشروع لا بعده
ولا يشترط حضورها عند النية في رواية ويشترط في اخرى كما في السراج الوهاج والظاهر الاول واشار بقوله
فسدت صلاته الى انها لو اقتدت به مقارنا للتكبير محاذية له وقد نوى امامتها لم تنعقد تحريمة الامام وهو
الصحيح كما في فتاوى قاضيخان لان المفسد للصلاة اذا قارن الشروع منع من الانعقاد ولو نوى امامة النسا الا
واحدة فهو كما نوى فاذا حاذته لا تبطل صلاته ولا يشترط اتحاد صلاتهما حتى لو اقتدت به في الظهر وهو يصلي
العصر وحاذته بطلت صلاته على الصحيح كما في السراج الوهاج لان اقتداوها وان لم يصح فرضا فصح نفلا
على المذهب فكانا النفل على الفرض لكن هو متفرع على احد القولين في بقاء اصل الصلاة عند فساد الاقتدا وسيبين
ما هو المذهب فيه وفي نظايره ولم يذكر المصنف كونها في ركن كامل للخلاف فيه ففي فتاوى قاضيخان المحاذاة مفسدة
قلت او كثرت وفي المجمع ان ابا يوسف يفسدها بالمحاذاة قدر اداء ركن واشترط اداء الركن ففيها ثلاثة اقوال
وظاهر اطلاق المصنف اختيار الاول ولم يذكر ايضا اتحاد الجهة قالوا ولا بد منه حتى لو اختلفت كما في جوف الكعبة
بالتحري في الليلة المظلمة فلا فساد بالمحاذاة قوله ولا يحضرن الجماعات لقوله تعالى وقرن في بيوتكن وقال صلى الله
عليه وسلم صلاتها في قعر بيتها افضل من صلاتها في صحن دارها وصلاتها في صحن دارها افضل من مسجدها
وبيوتهن خير لهن ولانه لا يؤمن الفتنة من خروجهن اطلقه فشمل الشابة والعجوز والصلاة النهارية والليلية

عن يسارها صح

والمدينة قال المصنف في الكافي والفتوى اليوم على الكراهة في الصلاة كلها لظهور الفساد ومتى كره حضور المسجد للصلاة
فلان يكره حضور مجالس الوعظ خصوصا عند هولا الجهال الذين تحلوا بحلية العلما اولى ذكره فخر الاسلام انتهى وفي فتح القدير
المعتمد منع الكل في الكل الا العجائز المتفانية فيما يظهر لي دون العجائز المتبرجات وذوات الرمق وقد يقال هذه الفتوى
التي اعتمدها المتاخرون مخالفة لمذهب الامام وصاحبيه فانهم نقلوا ان الشابة تمنع مطلقا اتفاقا واما العجوز فلا تحضر
الجماعة عند ابي حنيفة في الصلاة الا في الظهر والعصر والجمعة وقالا تخرج العجائز في الصلاة كلها كما في الهداية والمجمع
وغيرهما فالافتا بمنع العجائز في الكل مخالف فالاعتماد على مذهب الامام وفي الخلاصة من كتاب النكاح يجوز للزوج ان
ياذن لها بالخروج الى سبعة مواضع زيارة الابوين وعيادتهما وتعزيتهما او احدهما وزيارة المحارم فان كانت قابلة
او غاسلة او كان لها على اخر حق تخرج بالاذن وبغير الاذن والحج على هذا وفيما عدا ذلك من زيارة المحارم وعيادتهم
والعرس لا ياذن لها ولا تخرج ولو اذن وخرجت كانا عاصيين وسياتي تمامه ان شاء الله تعالى قوله وفسد اقتدا رجل
بامراة او صبي اما الاول فلما قدمناه من الحديث ونقل في المجتبى الاجماع عليه واما امامة الصبي فلان صلاته نفل لعدم
التكليف فلا يجوز بنا الفرض عليه لما سياتي وقيد بالرجل لان اقتدا المراة بالمراة صحيح مكروه وكذا اقتدا الصبي بالصبي
صحيح وقيد بالمراة لان الاقتدا بالرجل جائز سوا نوى الامامة اولى وبالخنثى فيه تفصيل فان كان المقتدي رجلا
فهو غير صحيح لجواز ان يكون امراة وان كانت امراة فهو صحيح الا انه يتقدم ولا يقوم وسط الصف حتى لا تفسد صلاته
بالمحاذاة وان كان خنثى لا يجوز لجواز ان يكون امراة والمقتدي رجلا كذا ذكر الاسبيجابي وقيد بفساد الاقتدا لان صلاة
الامام تامة على كل حال واطلق فساد الاقتدا بالصبي فشمل الفرض والنفل وهو المختار كما في الهداية وهو قول العامة
كما في المحيط وهو ظاهر الرواية كما ذكره الاسبيجابي لان نفل البالغ مضمون حتى يجب القضا اذا افسده ونفل الصبي ليس
بمضمون حتى لا يجب القضا عليه بالافساد فيكون نفل الصبي دون نفل البالغ فلا يجوز ان يبنى القوي على الضعيف ولا
يرد عليه الاقتدا بالظان اي بمن ظن ان عليه فرضا ثم تبين خلافه فان الاقتدا به صحيح نفلا مع ان نفل المقتدي
مضمون عليه حتى لا يلزمه القضا لانه مجتهد في وجوب قضايه على الظان فان زفر يقول بوجوبه فاعتبر الظن
العارض عدما في حق المقتدي بخلاف الصبي ومشايخ بلخ جوزوا اقتدا البالغ بالصبي في غير الفرض قياسا على المظنون
وقد علمت جوابه وفي النهاية والاختلاف راجع الى ان صلاة الصبي هل هي صلاة ام لا قيل ليست بصلاة وانما يؤمر
بها تخلقا ولهذا لو صلت المراهقة في الصلاة يؤمر بالوضوء انتهى فظاهره ترجيح انها ليست بصلاة ولهذا كان المختار
عدم جواز الاقتدا به في كل صلاة وفي السراج الوهاج لو اقتدى الرجل بامراة ثم افسدها لا يلزمه القضا ولا يكون
تطوعا وظاهره مع ما في المختصر صحة الشروع وسياتي خلاف التصحيح فيه وفي نظايره واشار المصنف الى انه لا يجوز الاقتدا
بالمجنون بالاولى لكن شرط في الخلاصة ان يكون مطبقا اما ان كان يجن ويفيق يصح الاقتدا به في حالة الافاقة قال ولا
يجوز الاقتدا بالسكران انتهى قوله وطاهر بمعذور اي وفسد اقتدا طاهر بصاحب العذر المفوت للطهارة لان الصحيح
اقوى حالا من المعذور والشي لا يتضمن ما هو فوقه والامام ضامن بمعنى تضمن صلاته صلاة المقتدي وقيد المعذور في
المجتبى بان تقارن الوضو الحدث او يطرا عليه للاحتراز عما اذا توضا على الانقطاع وصلى كذلك فانه الاقتدا به لانه في
حكم الطاهر وقيد بالطاهر لان اقتدا المعذور بالمعذور صحيح ان اتحد عذرهما واما ان اختلف فلا يجوز
ان يصلي من به انفلات ريح خلف من به سلس البول لان الامام معه حدث ونجاسة فكان الامام صاحب عذرين والماموم
صاحب عذر كذا في السراج الوهاج وظاهره ان سلس البول والجرح من قبيل المتحد وكذا سلس البول واستطلاق
البطن وفي المجتبى واقتدا المستحاضة بالمستحاضة والضالة بالضالة لا يجوز كالخنثى المشكل بالمشكل انتهى ولعله لجواز
ان يكون الامام حايضا اما اذا انتفى الاحتمال ينبغي الجواز لانه من قبيل المتحد وفي الخلاصة وامامة المفتصد لغيره
من الاصحا اذا كان يامن خروج الدم انتهى قوله وقاري بامي اي وفسد اقتدا حافظ الاية من القران بمن لا يحفظها
وهو المسمى بالامي فهو عندنا من لا يحسن القراة المفروضة وعند الشافعي من لا يحسن الفاتحة وانما فسد لان القاري

اقوى حالا منه لانه يصلي مع عدم ركنها الضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي وسياتي ان صلاة الامي الامام تفسد ايضا
عند ابي حنيفه وعلم منه لا يجوز اقتدا القاري بالاخرس بالاولى واشار الى انه لا يجوز اقتدا الامي بالاخرس لان الامي اقوى
حالا منه لقدرته على التحريمة والى جواز اقتدا الاخرس بالامي قوله ومكتس بعار لان صلاة العاري جوزت مع فقد
الشرط للضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي وفي السراج الوهاج ولو كان ـــــ ولا مستور العورة خلفا لعاري
لكان اولى لان ستر عورته بالسراويل اونحوه لا يسمى مكتسيا في العرف وتصح صلاة المكتسي خلفه لانه مستور العورة انتهى
لكن اختلفوا في السراويل هل يكون كسوة شرعا في كفارة اليمين وصحح صاحب الخلاصة انه لا يجوز للرجل ولا للمراة اي لا يكون
كسوة قيد بالمكتسي لانه لو ام العاري عراتا ولابسين فصلاة الامام ومن بمثله جائزة بلا خلاف وكذا صاحب الجرح السائل
بمثله وتصحيح بخلاف الامي اذا ام بالاميا وقاريا اميا فان صلاة الكل فاسدة عند ابي حنيفه لان الامي يمكن ان يجعل صلاته
بقراة اذا اقتدى بقاري لان قراة الامام له قراة وليست طهارة الامام وسترة المأموم حكما فافترقا قوله وغير
مأموم بموم اي فسد اقتدا من يقدر على الركوع والسجود بمن لا يقدر عليهما للعذر لقوة حال المقتدي به لان اقتدا
المومي بالمومي صحيح لما ذكرنا كما سياتي قوله ومفترض بمتنفل وبمفترض اخر اي وفسد اقتدا المفترض بامام
متنفل او بامام يصلي فرضا غير فرض المقتدي لان الاقتدا بنا ووصف الفرضية معدوم في حق الامام في الاولى وهو
مشاركة وموافقه فلا بد من الاتحاد وهو معدوم في الثانية والذي صح عند ائمتنا وترجح ان معاذ بن جبل كان
يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم نفلا وبقومه فرضا لقوله حين شكوا تطويله بهم يا معاذ اما ان تصلي معي واما ان تخفف
على قومك كما رواه الامام احمد فشرع له احد الامرين الصلاة معه ولا يصلي بقومه او الصلاة بقومه على التخفيف ولا
يصلي معه هذا حقيقة اللفظ افاد منعه من الامامة اذا صلى معه عليه السلام ولا تمنع امامته مطلقا بالاتفاق فعلم
انه منعه من الفرض والحاصل ان اتحاد الصلاتين شرط لصحة الاقتدا وذلك بان يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام
ضامن ان يتضمن صلاته صلاة المقتدي وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام الامام ضامن اي تتضمن صلاته صلاة
المقتدي واشار بمنع اقتدا المفترض بالمتنفل الى منع اقتدا الناذر بالناذر لان صلاة الامام نفل بالنسبة الى المقتدي لان
التزامه انما يظهر عليه فقط الا اذا نذر احدهما عين ما نذره الاخر فاقتدى احدهما بالاخر فانه يجوز بالاتحاد والى انه
لو افسد كل منهما التطوع ثم اقتدا احدهما بالاخر في قضايه فانه لا يجوز لما ذكرناه كما لو اقتدى من افسد بمن يصلي نذرا
الا اذا كان اقتدا احدهما بالاخر تطوعا ثم افسداه ثم قضياه بالاقتدى للاتحاد ومصليا ركعتي الطواف كالناذرين
لان طواف هذا غير طواف الاخر وهو السبب فهو اقتدا الواجب بالنفل وينبغي ان يصح الاقتدا على القول بنفلية
ركعتي الطواف كما لا يخفى واشار بمنع مفترض خلف مفترض اخر الى منع اقتدا الناذر بالحالف لان المنذورة اقوى
من المحلوف بها لانها واجبة قصدا ووجوب المحلوف بها عارض لتحقيق البر وبهذا صح اقتدا الحالف بالحالف والحالف
بالناذر وصورة الحلف بها كما في الخلاصة ان يقول والله لاصلين ركعتين وذكر الولوالجي ان اقتدا الحالف بالمتطوع
او المفترض جائز بخلاف اقتدا الناذر بالمتطوع او المفترض فانه لا يجوز انتهى وهذا يدل على صلاة الحالف لم
تخرج عن كونها نفلا بالحلف وقد يقال انها واجبة لتحقيق البر فينبغي ان لا يجوز خلف المتطوع ولو اقتدى من
يرى وجوب الوتر فيه بمن يرى سنيته صح للاتحاد ولا يختلف باختلاف الاعتقاد ولو اقتدى من يصلي سنة اخرى فانه
يجوز كسنة العشا خلف من يصلي التراويح او سنة الظهر البعدية خلف من يصلي القبلية كما في الخلاصة والمجتبى
واطلق في منع اقتدا المفترض بالمتنفل فشمل الاقتدا في جميع الافعال وفي بعضها وهو قول العامة فلا يرد ما ذكره
محمد من ان الامام اذا رفع راسه من الركوع فاقتدى به انسان فسبق الامام الحدث قبل السجود فاستخلفه صح ويأتي
بالسجدتين ويكونان نفلا للخليفة حتى يعيد هما بعد ذلك وفرضا في حق من ادرك اول الصلاة كمنع النفلية في
حق الخليفة بل مما فرض عليه وكذا لو تركهما فسدت لانه قام مقام الاول فلزمه ما لزمه وكذا لا يرد المتنفل اذا
اقتدى بالمفترض في الشفع الثاني فانه يجوز مع انه اقتدا المفترض بالمتنفل في حق القراة لكن صلاة المقتدي اخذت

حكم الفرض بسبب الاقتدا وكذا لزمه قضا ما لم يدركه مع الامام من الشفع الاول وكذا لو افسد على نفسه يلزمه
قضا الاربع والتحقيق في غاية البيان من ان قراة المأموم محظورة فكيف يقال انها مفروضة فالحق ان الايراد ساقط
من اصله وفي المجتبى وغيره لا يصح اقتدا المسبوق بالمسبوق ولا اللاحق باللاحق وكذا المقيمان اذا اقتديا بالمسافر
ثم اقتدى احدهما بالاخر في القضا ولو صليا الظهر ونوى كل واحد منهما امامة صاحبه صحت صلاتهما ولو نويا الاقتدا
فسدت ومن مختلفي الفرض كالجمعة او عكسه وذكر الاسبيجابي ان من اقتدى في موضع يجب عليه الانفراد كالمسبوق
اذا اقتدى بمسبوق او انفرد في موضع يجب عليه الاقتدا فسدت صلاته كما اذا قام المسبوق الى قضا ما سبق به
ثم تذكر الامام ان عليه سجدة التلاوة ولم يعد المسبوق الى متابعة الامام ثم المصنف رحمه الله ذكر في هذه المواضع
الثمانية فسد الاقتدا ولم يذكر هل يصير شارعا او لا للاختلاف فانوا فيه روايتان وصحح في السراج الوهاج انه
يصير شارعا في صلاة نفسه وصحح في المحيط وغيره عدمه وذكر الشارح ان الاشبه ان يقال ان فسد لفقد شرط
الصلاة كالطاهر خلف المحدث لا يكون شارعا فيه وان كان للاختلاف بين الصلاتين ينبغي ان يكون شارعا فيه
غير مضمون بالقضا لاجتماع شرائطه فصار كالظان وثمرة الخلاف تظهر في حق البطلان الوضو بالقهقهة انتهى ويرد
هذا التفصيل ما ذكره الحاكم في الكافي من ان المراة اذا نوت العصر خلف مصلي الظهر لم تجزها صلاتها ولم تفسد
على الامام صلاته انتهى فهو صريح في عدم شروعها للاختلاف الصلاتين وقال ـــــ في موضع رجل قاري دخل في صلاة
امي تطوعا او في صلاة امراة او جنب على غير وضو ثم افسدها فليس عليه قضاوها لانه لم يدخل في صلاة تامة انتهى
فعلم بهذا ان المذهب تصحيح المحيط من عدم صحة الشروع لان الكافي جمع كلام محمد في كتبه التي هي ظاهر الرواية
ولم يذكر المصنف ما يمنع الاقتدا من الحايل وذكر في الكافي للحاكم اذا كان بين المصلي والامام طريق يمر فيه الناس او نهر
عظيم لم تجزه صلاته الا ان تكون الصفوف متصلة على الطريق فيجوز حينئذ وتقدم قبله ان صف النسا مفسد لصلاة
الصفوف التي وراءه كلها استحسانا ما يقع ثلاثة وفيه انه لو كان بينه وبين الامام حايط اجزاته صلاته انتهى اطلق في
الحايط فشمل الصغير والكبير وما يشتبه فيه حال الامام او لا لكن قيد في الخلاصة وغيرها بعدم الاشتباه فان
امكنه الوصول الى الامام فهو صحيح اتفاقا وان لم يمكنه ولم يشتبه اختلفوا فيه ولو قام على سطح المسجد واقتدى
بالامام او في الميذنة مقتديا بالامام في المسجد فان كان لها باب في المسجد ولا يشتبه يجوز وفي قولهم وان كان من
خارج المسجد ولا يشتبه فعلى الخلاف وفي الخلاصة اختار الصحة وكذا على جدار بين داره وبين المسجد بخلاف ما
اذا اقتدى من سطح داره المتصلة بالمسجد فانه لا يصح مطلقا وفي المحيط ولو اقتدى بالامام في الصحرا وبينهما
قدر صفين فصاعدا لا يصح الاقتدا ودونه يصح وصح ان النهر العظيم ما تجري فيه السفن وفي المجتبى وفنا المسجد له حكم
المسجد يجوز الاقتدا فيه وان لم يكن الصفوف متصلة ولا تصح في دار الضيافة الا اذا اتصلت الصفوف انتهى وبهذا علم
ان الاقتدا من صحن الخانقاه الشيخونية بالامام في المحراب صحيح وان لم تتصل الصفوف لان الصحن فنا المسجد وكذا اقتدا
من بالخلاوي السفلية صحيح لان ابوابها في فنا المسجد ولم يشتبه حال الامام واما الاقتدا بالخلاوي العلوية بامام المسجد
فغير صحيح حتى الخلوتين اللتين فوق الايوان الصغير وان كان سجدا لان ابوابها خارجة عن ابواب المسجد ويشتبه
حال الامام او كالاقتدا من سطح داره المتصلة بالمسجد فانه لا يصح مطلقا وعلله في المحيط باختلاف المكان قوله
اقتدا متوضئ بمتيمم اي لا تفسد اطلاقه فشمل الاقتدا في صلاة الجنازة وغيرها ولا خلاف في صحته في صلاة
الجنازة كما في الخلاصة واختلفوا في غيرها فذهب محمد الى فساده وذهبا الى صحته والخلاف مبني على ان الخليفة
هل هي بين الالتين وهما الما والتراب وبه قالا او بين الطهارتين وبه اخذ محمد فعنده هو بنا القوي على
الضعيف وعندهما الطهارتان سوا وتمامه في الاصول وترجح المذهب بفعل عمرو بن العاص حين صلى بقومه
بالتيمم لخوف البرد من غسل الجنابة وهم متوضئون ولم يامرهم عليه الصلاة والسلام بالاعادة حين علم وشمل
ما اذا كان مع المتوضئين ما او لا لكن قيده في المجتبى بان لا يكون مع المتوضئين ما اما ان كان معهم ما فلا يصح اقتداهم

وذكر في فتح القدير ان هذا التقييد مبني على فرع اذا راى المتوضي المقتدي متيمماً في الصلاة لم تر الامام فسدت
صلاته لاعتقاده فساد صلاة امامه لوجود الما وينبغي ان يحكم ان محل الفساد عندهم اذا ظن علم امامه به لان اعتقاد
فساد صلاة امامه بذلك انتهى ثم اعلم ان في طهارة التيمم جهة الاطلاق باعتبار عدم توقيتها وجهة الضرورة
باعتبار ان المصير اليها ضرورة عدم القدرة على الاما فاعتبر محمد جهة الضرورة في هذا الباب احتياطا وجهة
الاطلاق في باب الرجعة احتياطا وهما اعتبرا جهة الاطلاق هنا لحديث عمرو بن العاص وجهة الضرورة في الرجعة
كما سياتي ايضاحه فيها ان شا الله تعالى وفي المجتبى معزيا الى ابي بكر الرازي جواز امامة من توضا بسؤر الحمار وتيمم للمتوضين
قوله وغاسل بماسح لاستوائهما لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وما حل بالخف يزيله المسح بخلاف المستحاضة
لان الحدث موجود حقيقة وان جعل في حقها معدوما للضرورة واطلق الماسح فشمل ماسح الخف وماسح الجبيرة وهو اولى بالجواز
لانه كالغسل لما تحته قوله وقايم بقاعد وباحدب اي لا يفسد اقتدا قايم بقاعد وباحدب اما الاول فهو قولهما وحكم محمد
بالفساد نظرا الى انه بنا القوي على الضعيف ولهما اقتدا الناس بالنبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته وهو قاعد وهم قيام
وهو اخر احواله فتعين العمل به بنا على انه عليه الصلاة والسلام كان اماما وابو بكر مبلغا للناس تكبيره وبه استدل على جواز
رفع المؤذنين اصواتهم في الجمعة والعيدين وغيرهما كما في المجتبى وليس هو بنا القوي على الضعيف لان القعود قيام من وجه
كالركوع لانتصاب احد نصفيه وصار كالاقتدا بالمنحني من الهرم ولا يرد عليه الايما فانه نقض الركوع والسجود ومع ذلك
فلم يصح اقتدا الراكع والساجد بالمومي لوجهين احدهما ان القيام ليس بركن مقصود ولهذا جاز تركه في النفل مع المقصود
وهو نهاية التعبد بخلاف الركوع والسجود فانهما ركنان مقصودان وقد فاتا في حق الامام المومي ولان القعود يسمى
قياما لمن قعد نائما عن نومه قام عن فراشه وقام عن مضجعه ويقال للمضطجع قم واقرا فاذا انهض وقعد يكون ممتثلا
لامره بالقيام بخلاف الايما فانه لا يسمى سجودا وذكر في المجتبى فرقا اجماليا وهو ان المتنفل يتخير بين القيام والقعود
لانه لو كان يومي والقوم يركعون ويسجدون لا يجوز اتفاقا ومحل الاختلاف الاقتدا في الفرض والواجب حيث كان
للامام عذر اما في النفل فيجوز اتفاقا واختلف في اقتدا القايم بالقاعد في التراويح والاصح انه جائز عند الكل كما في فتاوى
قاضي خان واما الثاني وهو اقتدا القايم بالاحدب فاطلقه فشمل ما اذا بلغ حدبه حد الركوع وما اذا لم يبلغ ولا خلاف
في الثاني واختلفوا في الاول ففي المجتبى انه جائز عندهما وبه اخذ عامة العلما خلافا لمحمد وفي الفتاوي الظهيرية لا تصح
امامة الاحدب للقايم هكذا ذكر محمد في مجموع النوازل وقيل يجوز والاول اصح انتهى ولا يخفى ضعفه فانه ليس هو
ادنى حالا من القاعد لان القعود استوا النصف الاعلى وفي الحدب استوا النصف الاسفل ويمكن ان يحمل على قول محمد واشار
الى ان اقتدا القاعد خلف مثله جائز اتفاقا وكذا الاقتدا بالاعرج ومن بقدمه عرج وان كان غيره اولى وفي
الخلاصة ولا يجوز اقتدا النازل بالراكب ولو صلوا على الدابة بجماعة جازت صلاة الامام ومن كان معه على دابته
ولا يجوز صلاة غيره في ظاهر الرواية قوله ومومي بمثله اي لا يفسد اقتدا مومي بمومي لاستوائهما واطلقه فشمل ما اذا
كان الامام يومي قايما او قاعدا بخلاف ما اذا كان الامام مضطجعا والمؤتم قاعدا او قايما لا يجوز لقوة حال المأموم لان
القعود معتبر بدليل وجوبه عليه عند القدرة بخلاف القيام لانه ليس بمقصود لذاته ولهذا لا يجب عليه القيام
مع القدرة عليه اذا عجز عن السجود وفي الشرح انه المختار رد الما صححه التمرتاشي من الجواز عند الكل قوله ومتنفل
بمفترض اي لا يفسد اقتدا متنفل بمفترض لانه بنا القوي على الضعيف والقراة في النفل وان كانت فرضا في الاخريين
نفلا في الفرض لكن انما يكون فرضا اذا كان المصلي منفردا اما اذا كان مقتديا فلا لانها محظورة كذا في الغاية
او لانه بالاقتدا صار تبعا للامام في القراة فكانت نفلا فيها في حقه كامامه اطلقه فشمل اقتدا من يصلي التراويح
بالمكتوبة وذكر في فتاوي قاضي خان اختلافا وان الصحيح عدم الجواز وهو مشكل فانه بنا الضعيف على القوي واشار
الى ان اقتدا المتنفل بمثله جائز وفي اقتدا الحنفي في الوتر بمن يراه سنة اختلاف المشايخ ولو تكلم الامام في شفع التراويح
ثم امهم في ذلك الشفع جاز وكذا اذا اقتدى في سنة العشا بمن يصلي التراويح او في السنة بعد الظهر بمن يصلي الاربع

ولا يتخير بين الايما والسجود كما
بين القعود والاستلقاء
وفي الحقايق الخلاف
قاعد يركع ويسجد
صح

قبل

قبل الظهر صح قوله وان ظهر ان امامه محدث اعاد اي على سبيل الفرض فالمراد بالاعادة الاتيان بالفرض لا الاعادة في اصطلاح
الاصوليين الجابر للنقص في المودى فلو قال بطلت لكان اولى وانما بطلت صلاة المأموم لان الاقتدا بنا والبنا على المعدوم
محال ولا فرق في ذلك بين ان يظهر ان الامام عدم ركنا او شرطا وفي المجتبى ولو اخبرهم الامام انه امهم شهرا بغير طهارة ثم
او مع علمه بالنجاسة المانعة لا يلزم الاعادة لانه صرح بكفره وقول الفاسق غير مقبول في الديانات فكيف قول الكافر انتهى
وهو مشكل فانه لا يكفر اذا صلى بالنجاسة المانعة عمدا للاختلاف في وجوب ازالتها فانما الكافر يقول في قول ينبغي وفي
المبتغى بالمعجمة ومن علم ان امامه على غير طهارة اعاد والا فلا ولا يلزم على الامام ان يعلم الجماعة بحاله ولا يأثم بتركه وفي
معراج الدراية لا يلزم على الامام الاعلام اذا كانوا قوما غير معينين وفي المجتبى لو ام محدث او جنب ثم علم بعد التفرق يجب الاخبار بقدر الممكن بلسانه او كتاب او رسول على الاصح وفي خزانة الاكمل لانه سكت عن خطأ معفو عنه
وعن الوبري يخبرهم وان كان مختلفا فيه ونظيره اذا راى غيره يتوضأ من ما نجس او على ثوبه نجاسة انتهى قوله
وان اقتدى امي وقاري بامي واستخلف اميا بالاخريين فسدت صلاتهم اما في المسئلة الاولى فهو عند ابي حنيفة
وقالا صلاة الامام ومن لا يقرا تامة لانه معذور وام قوما معذورين فصار كما اذا ام العاري عراة ولابسين وله
ان الامام ترك فرض القراة مع القدرة عليها فتفسد صلاته وهذا لانه لو اقتدى بالقاري يكون قراته قراة له بخلاف
تلك المسئلة واشباهها لان الموجود في حق الامام لا يكون موجودا في حق المقتدي قيد بالاقتدا لانه لو كان يصلي الامي وحده
والقاري وحده فانه جائز هو الصحيح لانه لم يظهر منهما رغبة في الجماعة كذا في الهداية وفي النهاية لو اقتدى الامي ثم حضر القاري
ففيه قولان ولو حضر الامي بعد افتتاح القاري فلم يقتد به وصلى منفردا الاصح ان صلاته فاسدة واشار بفساد الصلاة
الى صحة شروع القاري لاستوائهما في فرض التحريمة وانما اختلفا في القراة ولا يتاتى لم يلزم القضا على المقتدي اذا
فسد وقد صح شروعه لانا نقول لما شرع في صلاة الامي وجبها بغير قراة فلم يلزمه القضا كنذر صلاة بغير قراة لا يلزمه
الا في رواية عن ابي يوسف كذا في غاية البيان وصحح في الذخيرة عدم صحة الشروع وفايدته تظهر في انتقاض وضوئه
بالقهقهة واطلق فشمل ما اذا علم الامي ان خلفه قاريا او لم يعلم وهو ظاهر الرواية لان الفرايض لا يختلف فيها الحال في
الجهل والعلم وشمل ما اذا نوى الامي امامة القاري او لم ينو لان الوجه المذكور وهو ترك الفرض مع القدرة عليه بعد
ظهور الرغبة في صلاة الجماعة يوجب الفساد وان لم ينو ودل كلامه على ان القاري والاخرس اذا اقتديا بالاخرس فهو كذلك
بالاولى لكن ينبغي ان لا يصح شروع القاري اتفاقا لعدم الاستوا في التحريمة وفي المجتبى ولو ام من يقوا بالفارسية وهو
لا يحسن العربية القاريين جاز عنده خلافا لهما والاخرس اذا ام خرسا نا جازت صلاتهم بالاتفاق وفي امامة الاخرس
بالامي اختلاف المشايخ انتهى وفي الحاصل ان امامة الانسان لمماثله صحيحة الا امامة المستحاضة والضالة والخنثى المشكل
بمثله ولمن دونه صحيحة مطلقا ولمن فوقه لا تصح مطلقا واما في المسئلة الثانية فهو عندنا خلافا لزفر لنا ان فرض
القراة ولنا ان كل ركعة صلاة فلا تخلو عن القراة اما تحقيقا او تقديرا ولا تقدير في حق الامي لانعدام الاهلية
فقد استخلف من لا يصلح للامامة ففسدت صلاتهم اما صلاة الامام فلانه عمل كثير وصلاة القوم مبنية عليها وشمل كلا
ما اذا قدمه في التشهد اي قبل الفراغ منه اما لو استخلفه بعده فهو صحيح بالاجماع بخروجه من الصلاة بصنعه
وقيل تفسد صلاتهم عنده لا عندهما والصحيح الاول كذا في غاية البيان وانما اعتبر ابو حنيفة في مسايل الامي قدرته
بالغير مع ان من اصله ان القادر بقدرة غيره ليس بقادر لانه مقيد بما اذا تعلق باختيار ذلك الغير اما هنا الا
فقادر على الاقتدا بالقاري من غير اختيار القاري فينزل قادرا على القراة ولهذا قال بحرمة ويا ان لا يؤم احد
فاتم به رجل صح اقتداؤه وفي المغرب الامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرا فاستعير
لكل من لا يعرف الكتابة ولا القراة وفي فتح القدير والامي يجب عليه كل الاجتهاد في تعلم ما تصح به الصلاة ثم في
التقدير الواجب والا فهو اثم وقدمنا نحوه في اخراج الحرف الذي لا يقدر على اخراجه وسيل ظهير الدين عن القيام هل
يتقدر بالقراة فقال لا وكذلك ذكر في اللاحق في الثاني انتهى اي في الكتاب المسمى الثاني للبيهقي وفي الخلاصة امامة

فعليه لم يظهر رغبتهما في الجماعة لم يظهر كون
هذا علة لعدم الفساد

امامة لمماثل تصح الا مستحاضة وضالة وخنثى
ولمن دونه تصح مطلقا ولمن فوقه لا

باب الحدث في الصلاة

بعينه ذكره الفضلي انها جايزة وصحح في المجتبى عدم الجواز

ثابت في بعض النسخ ولا شك انه من العوارض وهو ليس بمفسد في كل الاحوال فقدمه على ما يفسدها وقدمنا ان الحدث ما تعقبه شرعيته فاينه بالاعضا الى غاية المزيل **قوله** وان سبقه حدث توضأ وبنى والقياس فسادها لان الحدث ينافيها والمشي والانحرا يفسدها فاشبه الحدث العمد ولنا قوله عليه الصلاة والسلام من قا او رعف او امذى فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم ولا نزاع في صحته مرسلا وهو حجة عندنا وعند اكثر اهل العلم ومذهبنا ثابت عن جماعة من الصحابة وكفى بهم قدوة فوجب ترك القياس به والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمد فلا يلحق به ثم لجواز البنا شروط الاول ان يكون الحدث سماويا وهو المراد بالسبق وهو ما لا اختيار للعبد فيه ولا في سببه فلا يبني بشجة ولا عضة ولو منه لنفسه وصحح البنا فيما اذا اسبقه الحدث من عطاسه او تنحنحه ولو سقط من المراة كرسفها مبلولا بغير صنعها بنت وبتحريكها لا تبني عنده خلافا لهما الثاني ان يكون الحدث موجبا للوضو فلا يبني من نام فاحتلم في الصلاة ولا من اصابته نجاسة مانعة من الصلاة من غير حدث سواء كانت من بدنه او من خارج الثالث ان لا يكون الحدث نادر وجوده فلا تبني باغما وقهقهة وهذا والثاني سيصرح به المصنف وادخال الكلام هنا كما في فتح القدير مع كلام مفسد لا حدث لكون شرطه ان لا ياتي بمناف بعده الرابع ان لا يفعل فعلا له منه بد فلو فعله استقبل كما لو استقى الما من البير على المختار او كان دلوه متخرقا فخرزه وكذا لو وجد ما للوضو فذهب الى ما ابعد منه من غير عذر النسيان ونحوه الا اذا كان الما القريب في بير كما قدمناه والا اذا كان قليلا قد رصفين كما اذا وجد مشرعة من الما فتركها وذهب الى اخرى تجنبها فانه يبني وكذا لو رد الباب عليه باليدين لا بقصد ستر العورة فلو كان له لا تفسد مطلقا او بيد واحدة فسدت ولو كشف عورته للاستنجا بطلت صلاته في ظاهر المذهب وكذا اذا كشفت المراة ذراعيها للوضو وهو الصحيح وفي الظهيرية عن ابي علي النسفي انه اذا لم يجد بدا منه لم تفسد وكذا المراة اذا احتاجت الى البنا ان تكشف عورتها واعضاها في الوضو وتغسل اذا لم تجد بدا من ذلك انتهى ويتوضأ من سبقه الحدث ثلاثا ثلاثا ويستوعب راسه بالمسح ويتمضمض ويستنشق ويأتي بسائر السنن وقيل يتوضأ مرة مرة وان زاد فسدت والاول اصح لان الفرض يقوم بالكل كما في الظهيرية ولو غسل نجاسة مانعة اصابته فان كان من سبق الحدث بنى وان كان من خارج لا يبني وان كانت منهما لا يبني ولو القى الثوب المتنجس من غير حدثه وعليه غيره من الثياب اجزاه كذا في الظهيرية الخامس ان لا ياتي بمناف للصلاة فلو تكلم بكلام الناس بعد الحدث فسدت وفي الظهيرية لو طلب الما بالاشارة او اشتراه بالتعاطي فسدت السادس ان ينصرف من ساعته فلو مكث قدر ادا ركن بغير عذر فسدت فلو كان بعذر كما لو احدث بالنوم ومكث ساعة ثم انتبه فانه يبني او مكث لعذر الزحمة كما في الخانية وفي المنتقى ان لم ينو بمقامه الصلاة لا تفسد لانه لم يؤد جزا من الصلاة مع الحدث قلنا نوى تحريمتها فادى منه صالحا لكونه جزا منها انصرافا الى ذلك غير مقيد بالعضد اذا كان غير محتاج اليه وفي الظهيرية لو اخذه الرعاف ولم ينقطع يمكث الى ان ينقطع ثم يتوضأ ويبني السابع ان لا يؤدي ركنا مع الحدث فلو سبقه الحدث في سجوده فرفع راسه قاصدا الادا استقبل وكذا لو قرأ في ذهابه لا ان سبح على الاصح لانه ليس من الاجزا وفي المجتبى احدث في ركوعه او في سجوده لا يرفع مستويا فيفسد صلاته بل يتاخر محدودبا ثم ينصرف انتهى وظاهره عدم عدم اشتراط قصد الادا الثامن ان لا يؤدي ركنا مع المشي في حالة الرجوع فلو قرأ بعد الوضو استقبل التاسع ان لا يظهر حدثه السابق بعد الحدث السماوي فلو سبقه حدث فذهب فانقضت مدة مسحه او كان متيمما فراى الما او كانت مستحاضة فخرج الوقت استقبل على الاصح كما في المحيط العاشر اذا كان مقتديا ان يعود الى الامام ان لم يكن فرغ الامام وكان بينهما حايل يمنع جواز الاقتدا فلو كان منفردا خير بين العود والاتمام في مكان الوضو واختلفوا في الافضل ولو كان مقتديا فرغ امامه فلا يعود فلو عاد اختلفوا في فساد صلاته لم يكن بينهما مانع فله الاقتدا من مكانه من غير عود الحادي عشر ان لا يتذكر فايتة عليه بعد الحدث السماوي وهو صاحب ترتيب الثاني عشر اذا كان اماما ان لا يستخلف من لا يصلح للامامة فلو استخلف امراة استقبل **قوله** واستخلف لو اماما معطوف على توضأ

صح في خزانة المفتين انه لا يبني

توضأ اي من سبقه حدث وكان اماما فانه يستخلف رجلا مكانه بان ياخذ بثوب رجل الى المحراب او يشير اليه والسنة ان يفعله محدودب الظهر واضعا يده في انفه يوهم انه رعف لينقطع كلام الناس ولو تكلم بطلت صلاتهم ولو ترك ركوعا يشير بوضع يده على ركبته او سجودا يشير بوضعها على جبهته او قراءة يشير بوضعها على فمه وان بقي عليه ركعة واحدة يشير باصبع واحدة وان كان اثنين فباصبعين هذا اذا لم يعلم الخليفة ذلك اما اذا علم فلا حاجة الى ذلك ولسجود التلاوة يضع اصبعه على الجبهة واللسان وللسهو على صدره وقيل يحول راسه يمينا وشمالا كذا في الظهيرية ثم الاستخلاف ليس بمتعين حتى لو كان الما في المسجد فانه يتوضأ ويبني ولا حاجة الى الاستخلاف كما ذكره الشارح واذا لم يكن في المسجد فالافضل الاستخلاف كما ذكره المصنف في المستصفى بناء على الافضل للامام والمقتدي البنا صيانة للجماعة وللمنفرد الاستيناف تحرزا على الخلاف وصححه في السراج الوهاج وظاهر كلام المتون ان الاستيناف افضل في حق الكل كما في شرح المجمع لابن الملك من انه يجب على الامام الاستخلاف صيانة لصلاة القوم فيه نظر واذا استخلف لا يخرج الامام عن الامامة بمجرده ولهذا لو اقتدى به انسان من ساعته قبل الوضو فانه صحيح على الصحيح كما في المحيط ولهذا قال في الظهيرية والخانية ان الامام لو توضأ في المسجد وخليفته قايم في المحراب فلم يؤد ركنا فانه يتاخر الخليفة ويتقدم الامام ولو خرج الامام الاول من المسجد وتوضأ ثم رجع الى المسجد وخليفته لم يؤد ركنا فالامام هو الثاني ثم الاستخلاف حقيقي وحكمي فالاول ظاهر والثاني ان يتقدم رجل واحد من القوم قبل ان يخرج من المسجد فان صلاتهم جايزة ولو تقدم رجلان فايهما سبق الى مكان الامام فهو اولى ولو قدم الامام رجلا والقوم رجلا فمن قدمه الامام فهو اولى وان نويا معا الامامة جازت صلاة المقتدي بخليفة الامام وفسدت على المقتدي بخليفة القوم وان تقدم احدهما ان كان خليفة الامام فكذلك وان كان خليفة القوم فاقتدوا به ثم نوى الاخر فاقتدى به البعض جازت صلاة الاولين دون الاخرين ولو قدم بعض القوم رجلا والبعض رجلا فالعبرة للاكثر ولو استويا فسدت صلاتهم ولو استخلف الامام من اخر الصفوف ثم خرج من المسجد ان نوى الخليفة الامامة من ساعته صار اماما فتفسد صلاة من كان متقدما دون صلاته وصلاة الامام الاول ومن عن يمينه وشماله في صفه ومن خلفه وان نوى ان يكون اماما اذا قام مقام الاول وخرج قبل ان يصل الخليفة الى مكانه او قبل ان ينوي الامامة فسدت صلاتهم وشرط جواز صلاة الخليفة والقوم ان يصل الخليفة الى المحراب قبل ان يخرج الامام عن المسجد ولم يبين محمد حال الامام وذكر الطحاوي ان صلاته فاسدة ايضا وذكر ابو عصمة ان صلاته لا تفسد وهو الاصح ولو لم يستخلف من الرحبة وفيها قوم جازت صلاة الكل اذا كانت الرحبة متصلة بالمسجد كذا في الظهيرية واذا استخلف الامام رجلا فانه يتعين للامامة ان قام مقام الاول حتى لو تاخر بعدما تقدم فسدت صلاته واذا قام الخليفة مقامه صار الاول مقتديا به حتى خرج من المسجد ولا حتى لو تذكر فايتة او تكلم لم تفسد صلاة القوم ومقتضى ما قدمناه انه لا يصير مقتديا بالخليفة ما دام الخليفة للاستخلاف اذا احدث فلو استخلف الخليفة من غير حدث ان قدمه قبل ان يقوم في مكان الامامة والامام الاول في المسجد ولو احدث الخليفة بعدما قام في موضع الامامة فانصرف فقبل ان يخرج دخل الاول فقدمه جاز ولو لم يقم الخليفة في موضع الامامة حتى احدث فدخل الاول وقدمه لم يجز والمسالة موقولة وتاويلها اذا كان مع الامام رجل اخر سواه ولو كبر الخليفة ينوي الاستقبال جازت صلاة من استقبل وفسدت صلاة من لم يستقبل وكذا صلاة الاول نفسه ان بنى على صلاة نفسه وفي الخلاصة فان نوى الثاني بعدما تقدم الى المحراب ان لا يكون خليفة للاول ويصلي صلاة نفسه لم يفسد ذلك صلاة من اقتدى به وفي المجتبى والامام المحدث على امامته ما لم يخرج من المسجد او يقوم خليفته مقامه او يستخلف القوم غيره او يتقدم بنفسه وفي الظهيرية رجلان وجدا في السفر ما قليلا فقال احدهما نجس وقال الاخر هو طاهر فتوضأ ثم امهما من توضأ بما مطلق ثم سبقه الحدث يصلي كل واحد من المقتدين وحده من غير ان يقتدي بالاخر فلو رجع الامام بعدما توضأ يقتدي بمن يظنه طاهرا انتهى وظاهره انه لا فرق بين ان يخرج الامام من المسجد ولم يخرج واذا خرج الامام من المسجد خرج عن الامامة ولم

تقدم رجلان فمن سبق فهو اولى

قدم الامام رجلا والقوم اخر

استخلف الخليفة بلا حدث

يبق لها امام وقد صرحوا ببطلان صلاة المقتدي في هذه الحالة وكذا قال في المحيط رجل ام رجلا فاحدثا معا وخرجا من المسجد فصلاة الامام تامة وصلاة المقتدي فاسدة لانه لم يبق له امام في المسجد انتهى فهذا وما فهمنا من غير الامام مشكل به الا ان يقال ان ذلك للضرورة اذ لا يمكن اقتدا احدهما بالآخر لان المتيمم ان تقدم ففي اعتقاد المتوضي ان تيممه باطل لطهارة الماء عنده وان تقدم المتوضي ففي اعتقاد المتيمم انه توضا بماء نجس والله سبحانه اعلم وفي المجتبى وفي جواز الاستخلاف في صلاة الجنازة اختلاف المشايخ **قوله** كما لو حصر عن القراءة اي جاز لمن سبقه الحدث الاستخلاف اذا كان اماما كما جاز للامام الاستخلاف اذا عجز عن القراءة وحصر بوزن تعب فعلا ومصدرا العي وضيق الصدر وبعدا يقال حصر يحصر حصرا من باب العلم ويجوز ان يكون حصر فعل ما لم يسم فاعله من حصره اذا حبسه من باب نصر ومعناه منع وحبس عن القراءة بسبب خجل وخوف قال في غاية البيان وبالوجهين حصل لي السماع وقد وردت اللغتان بهما في كتب اللغة كالصحاح وغيره واما انكار المطرزي ضم الحاء فهو في مكسور لانه لازم لا يجي له مفعول ما لم يسم فاعله لا في مفتوح العين لانه متعد يجوز بناء الفعل منه للمفعول وصورة المسألة بعد الامام على القراءة لاجل خجل يعتريه اما اذا نسي القراءة اصلا لا يجوز الاستخلاف بالاجماع لانه صار اميا واستخلاف الامي لا يجوز وهذا كله عند ابي حنيفة وقالا لا يجزيهم لانه يندر وجوده وله ان الاستخلاف في الحدث بعلة العجز وهو هنا الزم والعجز عن القراءة غير نادر واشار بالعذر بالمنع عن القراءة الى انه لم يقرا الفرض فيعتمد انه لو قرأه لا يجوز الاستخلاف اجماعا لعدم الحاجة اليه وذكر في المحيط بصيغة قيل وظاهر ان المذهب الاطلاق وهو الذي ينبغي اعتماده لما انهم صرحوا في فتح المصلي على امامه بانها لا تفسد على الصحيح سواء قرأ الامام ما تجوز به الصلاة او لا فكذلك هنا يجوز الاستخلاف مطلقا وقيد بالمنع عنها لانه لو اصاب الامام وجع في البطن فاستخلف رجلا لم يجز فلو قعد واتم صلاته جاز ولو صار الامام كما قاتا بحيث لا يمكنه المضي ذكر في غير رواية الاصول ان على قول ابي حنيفة ليس له ان يستخلف وعلى قول ابي يوسف له ذلك ابو حنيفة فرق بين هذا وبين الحصر في القراءة كذا في الظهيرية والحاقن الذي له بول كثير كذا في المغرب وفي غاية البيان ثم عندهما اذا لم يستخلف كيف يصنع قال بعض الشارحين يتم صلاته بلا قراءة الحاقا له بالامي وهذا سهو لان مذهبهما انه يستقبل وبه صرح فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير لانه قال في عامة الكتب ان الحصر لما كان نادرا اشبه الجنابة وبها لا تتم الصلاة فكذا بالحصر انتهى والعجب من الشارح انه جعل الحصر عن القراءة كالجنابة ونقل عنهما انه يتمها بغير قراءة وهكذا المحقق في فتح القدير وفي البدايع وعندهما لا يجوز وتفسد صلاتهم وهو شاهد لما في غاية البيان والظاهر ان عنهما روايتين **قوله** وان خرج من المسجد بظن الحدث او جن او احتلم او اغمي عليه استقبل اما فسادها بالخروج من المسجد لتوهم الحدث ولم يكن موجودا فلوجود المنافي من غير عذر والقياس فسادها بالانحراف عن القبلة مطلقا لما ذكرنا لكن استحسنوا بقاها عند عدم الخروج لانه انصرف على قصد الاصلاح الا انه لو تحقق ما توهمه بنى على صلاته فالحق قصد الاصلاح بحقيقته ما لم يختلف المكان بالخروج وقد فهم بعضهم من هذا كما ذكره في التجنيس ان المصلي اذا حول صدره عن القبلة فهو متردد غاص لا يستحق التخفيف فالقول بالفساد اليق بقول الكل كما لا يخفى وقيد بظن الحدث لانه لو ظن انه افتتح على غير وضوء وكان ماسحا على الخفين فظن ان مدة مسحه قد انقضت او كان متيمما فراى سرابا فظنه ماء وكان في الظهر فظن انه لم يصل الفجر او راى حمرة في ثوبه فظنها نجاسة فانصرف حيث تفسد صلاته وان لم يخرج من المسجد لان الانصراف على سبيل الرفض ولهذا لو تحقق ما توهمه يستقبل وهذا هو الاصل والاستخلاف كالخروج من المسجد لانه عمل كثير فيبطلها وانما عبر بالظن دون التوهم لانه الطرف الراجح والوهم هو الطرف المرجوح وصور مسيلة الظن السيني بان خرج شي من انفه فظن انه رعف فظهر انه لو لم يكن للظن دليل بان شك في خروج ريح ونحوه فانه يستقبل مطلقا بالانحراف عملا بما هو القياس لكني لم ار منقولا وانما في التجنيس لو شك الامام في الصلاة فاستخلف فسدت صلوتهم ولو خاف سبق الحدث فانصرف ثم سبقه الحدث فالاستيناف لازم عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف كذا في المجمع والدار والجبانة ومصلى الجنازة كالمسجد اذ له حكم البقعة الواحدة قالوا الا في المراة فانها ان خرجت عن مصلا

مصلاها فسدت صلاتها وليس البيت لها كالمسجد للرجل وقال القاضي الامام ابو علي النسفي لا تفسد صلاتها والبيت لها كالمسجد للرجل كذا في فتاوي قاضي خان وان كان يصلي في الصحرا فمقدار الصفوف له حكم المسجد ان مشى يمنة او يسرة او خلفا وان مشى امامه وليس بين يديه سترة فالصحيح هو التقدير بموضع السجود وان كان وحده فمسجده موضع سجوده من الجوانب الاربع الا اذا مشى امامه وبين يديه سترة فيعطى لداخلها حكم المسجد كذا في البدايع وفي فتح القدير والاحد اذا لم يكن سترة ان يعتبر موضع سجوده لان الامام منفرد في حق نفسه والمنفرد حكمه ذلك انتهى وهذا هو ما صحح في البدايع فعلم ان ما في الهداية من ان الامام اذا لم يكن بين يديه سترة فمقدار الصفوف خلفه ضعيف واما فسادها بما ذكر من الجنون والاغماء والاحتلام فلانه يندر وجود هذه العوارض فلم يكن في معنى ما ورد به النص من القي والرعاف ولذا لو قهقه لانه بمنزلة الكلام وهو قاطع لقوله عليه السلام وليبن على صلاته ما لم يتكلم وكذا لو نظر الى امراة فانزل ومحل الفساد بهذه الاشيا قبل القعود قدر التشهد اما بعده فلا بما سيذكر من ان الحدث بعده لا يفسدها فهذا اولى ولا يخلو الموصوف بها عن اضطراب او مكث وكيف ما كان فالصنع منه موجود على القول باشتراطه للخروج اما في الاضطراب فظاهر واما في المكث فلانه يصير به مؤديا جزا من الصلاة مع الحدث والا داصنع منه وفي العناية وانما قال او نام فاحتلم لان النوم بانفراده ليس بمفسد وكذا الاحتلام المنفرد عن النوم وهو البلوغ بالسن فجمع بينهما بيانا للمراد انتهى فعلى هذا الاحتلام هو البلوغ اعم من الانزال والسن فالمراد في المختصر هو الاول وفي الظهيرية المصلي اذا نعس في صلاته فاضطجع قبل ان تنتقض طهارته فيتوضا ويبني وقيل لا تفسد صلاته ولا تنتقض طهارته انتهى ولعل المصنف انما عبر بالاستقبال في هذه المسائل لما ان الفساد فيها ليس مقصودا فيثاب على ما فعله منها بخلاف ما اذا افسدها قصدا فانه لا ثواب له فيما اداه بل يأثم لان قطعها لغير ضرورة حرام **قوله** وان سبقه حدث بعد التشهد توضا وسلم لان التسليم واجب ولا بد له من الوضو لياتي به فالوضو والسلام واجبان فلو لم يفعل كره تحريما والشروط التي قدمناها لصحة البنا لا بد منها للسلام حتى لو لم يتوضا فورا او اتى بمناف بعده فاته السلام ووجب عليه اعادتها لاقامة الواجب لانه حكم صلاة اديت مع كراهة التحريم وان كان اماما استخلف من يصلي بالقوم **قوله** وان تعمده او تكلم بطلت صلاته اي تعمد الحدث لحديث الترمذي عن ابن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا احدث يعني الرجل وقد جلس في اخر صلاته قبل ان يسلم فقد جازت صلاته ومعنى قوله تمت صلاته فرايضها ولهذا لم تفسد بفعل المنافي والا فمعلوم انها لم تتم بسائر ما ينسب اليها من الواجبات لعدم خروجه بلفظ السلام وهو واجب بالاتفاق حتى ان هذه الصلاة تكون مؤداة على وجه مكروه فتعاد على وجه غير مكروه كما هو الحكم في صلاة اديت مع الكراهة كذا في شرح منية المصلي وفيه انه لا خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه في ان من سبقه الحدث بعده يتوضا ويسلم وانما الخلاف فيما اذا لم يتوضا حتى اتى بمناف فعند ابي حنيفة بطلت صلاته وسعي لعدم الخروج بصنعه وعندهما لا تبطل لانه ليس بفرض عندهما انتهى وفيه تطويل لا يكاد يصح لانه اذا اتى بمناف بعد سبق الحدث فقد خرج منها بصنعه ولهذا قال الشارح الزيلعي وكذا اذا سبقه الحدث بعد التشهد ثم احدث متعمدا قبل ان يتوضا تمت صلاته ولم يحك خلافا وانما ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا خرج منها لا بصنعه كالمسايل الاثني عشرية كما سنقرره ان شاء الله تعالى وشمل تعمد الحدث القهقهة عمدا فصلوته تامة وبطل وضوءه لوجودها في اثنا الصلاة فصار كنية الاقامة في هذه الحالة وكذا لو قهقه في سجود السهو وان قهقه الامام او احدث متعمدا ثم قهقه القوم فعليهم الوضوء لعدم خروجهم منها بحدث الامام بخلاف قهقهتهم بعد سلامه فقد بطلت طهارتهم وان قهقهوا معا او القوم ثم الامام فعليهم الوضوء والحاصل ان القوم يخرجون من الصلاة بحدث الامام عمدا اتفاقا ولذا لا يسلمون ولا يخرجون منها بسلامه عندهما خلافا لمحمد واما بكلامه فعن ابي حنيفة روايتان في رواية كالسلام فيسلمون وتنتقض طهارتهم بالقهقهة وفي رواية كالحدث العمد فلا سلام ولا نقض بها كذا في المحيط **قوله** وبطلت ان راى متيمم ماء اي بطلت صلوته بالقدرة على استعمال الماء ولا عبرة بالرؤية المجردة عن القدرة بدليل ما قدمه في بابه وانما بطلت لان عدم الماء شرط في الابتدا فكان شرط البقا كسائر الشروط وكالمكفر بالصوم اذا ايسر وليس المراد لانه برؤية الماء

لانهم لا يخرجون منها بسلامه

طهر حكم الحدث السابق فكانه شرع على غير وضوء بخلاف ما اذا سبقه الحدث لانه شرع بوضوء تام اطلقه فشمل ما اذا راى المتيمم قبل سبق الحدث او بعده وفي الثاني خلاف والصحيح هو البطلان كما في المحيط وجزم به الشارح واختار في النهاية انه يبني دون فساد وفي فتح القدير والذي يظهر ان الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القيء ان اوجبت احداثا متعاقبة يجزيه عنها وضوء واحد فالوجه ما في شرح الكنز وهو الموافق لما قدمناه من قول محمد في من حلف لا يتوضأ من الرعاف ثم رعف ثم توضأ انه يحنث وان قلنا لا يحنث كما قدمنا النظر فيه في باب الغسل فالاوجه ما في النهاية وهو الحق في اعتقادي لكن كلام النهاية ليس عليه بل على ما نقل عن محمد في باب الغسل فلا تتفرع مسألة التيمم على الوجه الذي ذكره على ما هو ظاهر اختياره انتهى الذي يظهر ان هذا مبنيا على هذا الفرع فانهم عللوا الاستقبال بانه لما ظهر الحدث السابق تبين كونه شرع بغير طهارة فليس له البناء قلنا انه توجب احداثا او حدثا كما لا يخفى وذكر الشارح ان التقييد بالتيمم لبطلان الصلاة عند رؤية الماء لا يفيد لانه لو كان متوضئ يصلي خلف متيمم فراى المؤتم الماء بطلت صلاته لعلمه ان امامه قادر على الماء باخباره وصلاة الامام تامة لعدم قدرته ولو قال وبطلت ان راى متيمم او المقتدي به ما يشمل الكل انتهى واقره عليه في فتح القدير وفيه نظر لان المقتدي المتيمم اذا راى ما لم يعلم به الامام فان صلاة المقتدي لم تبطل اصلا وانما تبطل وصفها وهو الفريضة وكلامه في بطلان اصلها برؤية الماء ولهذا صرح في المحيط بان المتوضئ خلف المتيمم اذا راى الماء او كان على الامام فائتة لا يذكرها والمؤتم تذكرها او كان الامام على غير القبلة وهو لا يعلمه والمؤتم يعلم قهقه فعليه الوضوء عندهما خلافا لمحمد وزفر بناء على ان الفرضية متى فسدت لا تنقطع التحريمة عندهما خلافا لهما انتهى وايضا نفي الغاية مطلقا ممنوع فان المتوضئ اذا راى لا يضر فقد افاد

قوله او تمت مدة مسحه اطلقه فشمل ما اذا كان واجدا للماء او لم يكن واجدا وهو اختيار بعض المشايخ وذكر قاضي خان في فتاواه انه لو تمت المدة وهو في الصلاة ولا ماء يمضي على الاصح في صلاته اذ لا فائدة في النزع لانه للغسل ولا ماء خلافا لمن قال من المشايخ انتهى واختار القول بالفساد في فتح القدير وقد قدمناه في بابه

قوله او نزع خفيه بعمل يسير بان كانا واسعين لا يحتاج فيهما الى المعالجة في النزع قيد به لان العمل الكثير يخرج به عن الصلاة فتتم صلاته حينئذ اتفاقا والظاهر ان ذكر الخف بلفظ المثنى اتفاقي لان الحكم كذلك في الخف الواحد لما قدمه في بابه من ان نزع الخف ناقض للمسح ولذا افرده في الجمع

قوله او تعلم ابى سورة وهو منسوب الى امة العرب وهي الامة الخالية عن العلم والكتابة والقراءة فاستعير لمن لا يعرف الكتابة والقراءة والمراد بالتعلم تذكرها بعد النسيان لان التعلم لا بد له من التعليم وذلك فعل ينافي الصلاة فتتم الصلاة اتفاقا وقيل سمعه بلا اختيار وحفظه بلا صنع بان سمع سورة الاخلاص مثلا من قارئ فحفظها من غير احتياج الى التلبس بما يفسد الصلاة من عمل كثير كذا قالوا وقوله سورة وقع اتفاقا لان عند ابي حنيفة الاية تكفي وعندهما لا بالافتراض بثلاث ايات لم يشترطا السورة واطلق فشمل كل مصل وفيما اذا كان يصلي خلف قارئ اختلاف المشايخ فعامتهم على انها تفسد لان الصلاة بالقراءة حقيقة فوق الصلاة بالقراءة حكما فلا يمكن البناء عليها وقيل لا تبطل وصححه في الفتاوى الظهيرية قال الامي اذا تعلم سورة خلف القارئ فانه يمضي على صلاته وهو الصحيح انتهى ووجهه ان قراءة الامام قراءة له فقد تكامل اول صلاته واخرها وبناء الكامل جائز قال ابو الليث لا تبطل صلاته اتفاقا وبه ناخذ

قوله او وجد عار ثوبا اي ثوبا تجوز فيه الصلاة بان لم يكن فيه نجاسة مانعة من الصلاة او كانت فيه وعنده ما يزيل به النجاسة او لم يكن عنده ما يزيل به النجاسة ولكن ربعه او اكثر منه طاهر وهو ساتر للعورة

قوله او قدر موم اي على الركوع والسجود لان اخر صلاته اقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف

قوله او تذكر فائتة اي عليه او على امامه ولم يسقط الترتيب بعد وقد قدمنا ان المأموم اذا تذكر فائتة على امامه ولم يتذكرها الامام وصف الفريضة لا اصلها وكذا اذا تذكر فائتة عليه فان اصل الصلاة لم يبطل وانما انقلبت نفلا لما عرف ان بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل عندهما خلافا لمحمد وفي السراج الوهاج ثم هذه الصلاة لا تبطل قطعا عند ابي حنيفة بل تبقى موقوفة ان صلى بعدها خمس صلوات وهو يذكر الفائتة فانها تنقلب جائزة انتهى فذكر المصنف لها في سلك الباطل اعتماد على ما يذكره في باب الفوائت

قوله او استخلف اميا يعني بسبق الحدث على ما اختاره في الهداية لان فساد الصلاة بحكم شرعي وهو عدم صلاحيته للامامة في حق القارئ لا بالاستخلاف لانه غير مفسد حتى جاز استخلاف القارئ واختار فخر الاسلام انه لا فساد بالاستخلاف بعد التشهد بالاجماع وصححه في الكافي وغاية البيان لان استخلاف الامي فعل مناف للصلاة فيكون مخرجا منها وكونه ليس بمناف لها انما هو في مطلق الاستخلاف واما الاستخلاف المقيد وهو استخلاف الامي فهو مناف لها

قوله او طلعت الشمس في الفجر او دخل وقت العصر في الجمعة لانها مفسدة للصلاة من غير صنعه ومذهب الشافعي وغيره عدم فسادها تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادركها ولنا حديث عقبة بن عامر الجهني المتقدم من النهي عنها في الاوقات الثلاثة فانه يفيد بطريق الاستدلال الفساد بطلوع الشمس واذا تعارضا قدم النهي فيجب حمل ما رووا على ما قبل النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة فان قيل كيف يتحقق الخلاف في البطلان بخروج وقت العصر في الجمعة فان الدخول عنده اذا صار ظل كل شيء مثليه وعندهما اذا صار مثله قلنا هذا على قول الحسن بن زياد فان عنده وقت مهمل بين خروج الظهر ودخول العصر فاذا صار الظل مثله يتحقق الخروج عندهما والصلاة تامة وعنده باطلة كذا في الكافي وفيه نظر لانهم قالوا او دخل وقت العصر ولم يقولوا او خرج وقت الظهر وقيل يمكن ان يتعدى في الصلاة بعدما قعد قدر التشهد مقدار ما صار الظل مثليه فحينئذ يتحقق الخلاف كذا في المعراج

قوله او سقطت جبيرته عن برء او زال عذر المعذور قيد بالبرء لان سقوطها عن غير برء لا يبطل الصلاة اتفاقا لما بيناه في بابه والمراد بزوال العذر استمرار انقطاعه وقتا كاملا فاذا انقطع عذره بعد القعود فالامر موقوف فان دام وقتا كاملا بعد الوقت الذي صلى فيه وقع الانقطاع لا يدل عليه لانه لو عاد في الوقت الثاني فالصلاة الاولى صحيحة كما قدمناه في بابه وقد ذكر هنا اثني عشر مسألة ولقبها اثني عشرية عند اصحابنا وهي مشهورة عندهم بهذه التسمية الا ان هذا الاطلاق غير جائز من حيث العربية لانه انما ينسب الى صدر العدد المركب في مثله بعد ان يكون علما على ما عرف في فنه فيقال في النسبة الى خمسة عشر علما الى رجل او غيره خمسي واذا لم يكن مسمى به واريد به العدد فلا ينسب اليه اصلا لان الجزئين حينئذ مقصودان بالمعنى فلو حذف احدهما اختل المعنى ولو لم يحذف استثقل قالوا وقد زيد عليها مسائل منها اذا كان يصلي بالثوب النجس فوجد ما يغسل به وهو مستفاد من مسألة ما اذا وجد العاري ثوبا ومنها ما اذا كان يصلي القضاء فدخل عليه الاوقات المكروهة وهو مستفاد من مسألة طلوع الشمس في الفجر ومنها اذا خرج الوقت على المعذور وهي ترجع الى الحدث السابق ومنها الامة اذا كانت تصلي بغير قناع فاعتقت في هذه الحالة ولم تستتر من ساعتها وهو مستفاد من ما اذا وجد العاري ثوبا ففي التحقيق لا زيادة على ما هو المشهور وحاصلها ترجع الى ظهور الحدث السابق وتغير حاله بعد صنعها وطرو الوقت الناقص على الكامل وفي السراج الوهاج ان الصلاة في هذه المسائل اذا بطلت لا تنقلب نفلا الا في ثلاث مسائل وهو اذا تذكر فائتة او طلعت الشمس او خرج وقت الظهر في يوم الجمعة اطلق المصنف في بطلانها بهذه العوارض فشمل ما قبل القعود وما بعده ولا خلاف في بطلانها في الاول واما في حدوثها بعده فقال ابو حنيفة بالبطلان وقالا بالصحة لانه يعني مفسد لها فصار كالحدث والكلام وقد حدثت بعد التمام فلا فساد واختلف المشايخ على قول ابي حنيفة فذهب البردعي الى انه انما قال بالبطلان لان الخروج من الصلاة بصنع المصلي فرض عنده لانها لا تبطل الا بترك فرض ولم يبق عليه سوى الخروج بصنعه وتبعه على ذلك العامة كما في العناية وذهب الكرخي الى انه لا خلاف بينهم ان الخروج بصنعه ليس بفرض لقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك فان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد وليس فيه نص عن ابي حنيفة وانما استنبطه البردعي من هذه المسائل وهو غلط منه لانه لو كان فرضا كما زعمه لاختص بما هو قربة وهو السلام وانما حكم الامام بالبطلان باعتبار ان هذه المعاني مغيرة للفرض فاستوى في حدوثها اول الصلاة واخرها اصله نية الاقامة قال الامام الاقطع في شرح القدوري وهذه العلة مستمرة في جميع المسائل الا في طلوع الشمس الا انه يقيسه على بقية المسائل بعلة انه معنى مفسد للصلاة حصل بغير فعله بعد التشهد انتهى ولا حاجة في الاستثناء لان طلوع

الشمس مغير للفرض من الفرض الى النفل كرؤية الما فانها مغيرة للفرض لانه كان فرضه التيمم فتغير فرضا الى الوضوء
بسبب سابق على الصلاة وكذا باقي اخواتها بخلاف الكلام فانه قاطع لا مغير والحدث العمد والقهقهة مبطلة ولا مغيرة
قال في المجتبي وعلى قول الكرخي المحققون من اصحابنا وذكر في معراج الدراية معزيا الى شمس الايمة والصحيح ما
قاله الكرخي وقال صاحب التاسيس ما قاله ابو الحسن احسن لان الاول ليس بمنصوص عن ابي حنيفة ورجح المحقق في فتح
القدير قولهما بان اقتضا الحكم الاختيار لينبغي الخير انما هو في المقاصد لا في الوسايل ولهذا لو حمل مغمى عليه الى المسجد
فافاق فتوضا فيه اجزاه عن السعي ولو لم يحمل وجب عليه السعي للتوسل فكذا اذا تحقق القاطع في هذه الحالة بلا
اختيار حصل المقصود من القدرة على صلاة اخرى ولو لم يتحقق وجب عليه فعل هو قربة قاطع فلو فعل مختارا قاطعا
اثم لمخالفة الواجب عنه بان الفساد عنده لا لعدم الفعل بل للامر الحادث بالرؤية وانقضا المدة وانقطاع العذر نظير
السابق فيستند النقض فيظهر في هذه لقيام حرمتها حالة الظهور بخلاف المنقضية ليس بمطرد انتهى وهذا كله على تخليل
البردعي واما على تخريج الكرخي فلا يرد كما لا يخفى وذكر الشارح انه لو سلم الامام وعليه سهو فعرض له واحدها فان سجد بطلت
صلاته والا فلا ولو سلم القوم قبل الامام بعدما قعدوا قدر التشهد ثم عرض واحد منها بطلت صلاته دون القوم وكذا
اذا سجد هو للسهو ولم يسجد القوم ثم عرض له قوله وصح استخلاف المسبوق لوجود المشاركة في التحريمة والاولى للامام
ان يقدم مدركا لانه اقدر على اتمام صلاته وينبغي لهذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن السلام فلو تقدم يبتدي من
حيث انتهى اليه الامام لقيامه مقامه فاذا انتهى الى السلام يقدم مدركا يسلم بهم فلو استخلف في الرباعية مسبوقا بركعتين
فصلى الخليفة ركعتين ولم يقعد فسدت صلاته ولو اشار اليه الامام انه لم يقرا الامام في الاولين لزمه ان يقرا في
الاخريين فاذا قام الى قضا ما سبقه لزمه القراة فيما سبق به من الركعتين فقد لزمه القراة في جميع الفرض الرباعي ولو لم
يعلم المسبوق الخليفة كمية صلاة الامام ولا القوم بان كان الكل مسبوقين مثله ان كان الامام سبقه الحدث وهو قايم صلى الذي
تقدم ركعة وقعد مقدار التشهد ثم قام واتم صلاة نفسه والقوم لا يقتدون به ولكنهم يمكثون الى ان يفرغ هذا من صلاته
فاذا فرغ قام القوم فيقضون ما بقي من صلاتهم وحدانا لان من الجايز ان الذي بقي على الامام اخر الركعات فحين صلى الخليفة
تلك الركعة تمت صلاة الامام فلو اقتدوا به فيما يقضي فتفسد صلاتهم ولا يشتغلون بالقضا لجواز ان يكون بعض ما يقضي
هذا الخليفة مما بقي على الامام الاول فيكون القوم قد انفردوا قبل فراغ امامهم من جميع اركان الصلاة فتفسد صلاتهم
فالاحوط في ذلك ما قلنا كذا في الظهيرية وفي فتح القدير ويقعد هذا الخليفة على كل ركعة وهكذا في الخلاصة
ولم يبينوا ما اذا سبقه الحدث وهو قاعد وقد قعدوا قدر التشهد وهو قاعد فاستخلف واحدا منهم ولم يعلموا انها الاولى او الثانية
والفرض رباعي كالظهر وينبغي على قياس ما ذكروه ان يصلي الخليفة ركعتين وحده وهم جلوس فاذا فرغ منهما قاموا وصلى
كل واحد منهم اربعا وحده والخليفة ما بقي ولا يشتغلون بالقضا قبل فراغه من الاوليين لما ذكرناه لاحتمال ان تكون
القعدة التي للامام هي الاخيرة وحينيذ ليس لهم الاقتدا ويحتمل ان تكون الاولى وحينيذ ليس لهم الانفراد وحقيقة المسبوق
هو من لم يدرك اول صلاة الامام والمراد بالاول الركعة الاولى وله احكام كثيرة فمنها انه منفرد فيما يقضي الا في اربع مسايل
احداها انه لا يجوز اقتداوه ولا الاقتدا به لانه بان تحريمه فلو اقتدى مسبوق بمسبوق فسدت صلاة المقتدي قرا
او لم يقرا دون الامام واستثني ما لا خرو في الدرر والغرر من قولهم لا يصح الاقتدا بالمسبوق ان امامه لو احدث فاستخلفه
يصح استخلافه وصار اماما انتهى وهو سهو لان كلامهم فيما اذا قام الى قضا ما سبق به وهو في هذه الحالة لا يصح الاقتدا
به اصلا فلا استثنا ولو ظن الامام ان عليه سهوا فسجد للسهو فتابعه المسبوق فيه ثم علم انه ليس عليه سهو ففيه روايتان
والاشهر ان صلاة المسبوق تفسد لانه اقتدى في موضع الانفراد قال الفقيه ابو الليث في زماننا لا تفسد لان الجهل
في القرا غالب كذا في الظهيرية ولو لم يعلم لم تفسد في قولهم كذا في الخانية ولو قام الامام الى الخامسة في صلاة الظهر فتابعه
المسبوق ان قعد الامام على راس الرابعة تفسد صلاة المسبوق وان لم يقعد لم تفسد حتى يقيد الخامسة بالسجدة فاذا قيدها
بالسجدة فسدت صلاة الكل لان الامام اذا قعد على الرابعة تمت صلاته في حق المسبوق فلا يجوز للمسبوق متابعته

متابعته ولو نسي احد المسبوقين المتساويين كمية ما عليه فقضى ملاحظا للاخر بلا اقتدا به صح ثانيها لو كبر ناويا الاستيناف
يصير مستانفا قاطعا للاولى بخلاف المنفرد على ما ياتي ثالثها لو قام لقضا ما سبق به وعلى الامام سجدتا سهو قبل ان يدخل
معه كان عليه ان يعود فيسجد معه ما لم يقيد الركعة بسجدة فان لم يدخل حتى سجد مضى وعليه ان يسجد في اخر صلاته
بخلاف المنفرد لا يلزمه السجود لسهو غيره رابعها ياتي بتكبير التشريق اتفاقا بخلاف المنفرد لا يجب عليه عند ابي حنيفة
وفيما سوى ذلك هو منفرد لعدم المشاركة فيما يقضيه حقيقة وحكما ومن احكامه انه لو سلم مع الامام ساهيا او قبله
لا يلزمه سجود السهو لانه مقتد وان سلم بعده لزمه وان سلم مع الامام على ظن ان عليه السلام مع الامام فهو سلام عمد فتفسد
كذا في الظهيرية ومن احكامه انه لا يقوم الى القضا بعد التسليمتين بل ينتظر فراغ الامام بعدهما لاحتمال سهو على الامام
فيصير حتى يفهم انه لا سهو عليه اذ لو كان لسجد وقيد في فتح القدير بحثا بان محله ما اذا اقتدى بمن يرى سجود السهو بعد
السلام اما اذا اقتدى بمن يرى سجود السهو بعد السلام اما اذا اقتدى بمن يراه قبله فلا قلت الخلاف بين الايمة انما هو في
الاولوية فربما اختار الامام الشافعي ان يسجد بعد السلام عملا بالجايز فلهذا اطلقوا انتظاره ومن احكامه انه لا يقوم المسبوق
قبل السلام بعد قدر التشهد الا في مواضع اذا خاف وهو ماسح تمام المدة لو انتظر سلام الامام او خاف المسبوق في الجمعة
والعيدين والفجر او المعذور خروج الوقت او خاف ان يبتدره الحدث او ان تمر الناس بين يديه ولو قام في غيرها بعد قدر
التشهد صح ويكون تحريما لان المتابعة واجبة بالنص قال عليه السلام انما جعل ليوتم به فلا تختلفوا عليه وهذه مخالفة الى
غير ذلك من الاحاديث المفيدة للوجوب ولو قام قبله قال في النوازل ان قرا بعد فراغ الامام من التشهد ما تجوز به الصلاة
جاز والا فلا هذا في المسبوق بركعة او ركعتين فان كان بثلاث فان وجد منه قيام بعد تشهد الامام جاز وان لم يقرا
لانه سيقرا في الباقيتين والقراة فرض في كل ركعتين ولو قام حيث يصح وفرغ قبل سلام الامام وتابعه في السلام قيل تفسد
والفتوى انها لا تفسد وان كان اقتداوه بعد المفارقة مفسدا لان هذا مفسد بعد الفراغ فهو كتعمد الحدث في هذه الحالة
ومن احكامه ان الامام لو تذكر سجدة فاما تلاوية او صلبية فان كانت تلاوية وسجدها ان لم يقيد المسبوق ركعته
بسجدة فانه يرفض ذلك ويتابعه ويسجد معه للسهو ثم يقوم الى القضا ولو لم يعد فسدت صلاته لان عود الامام الى
سجود التلاوة يرفع القعدة وهو بعد لم يصر منفردا لان ما اتى به دون ركعة فيرتفض في حقه ايضا واذا ارتفضت
لا يجوز له الانفراد لان هذا اوان افتراض المتابعة والانفراد في هذه الحالة مفسد للصلاة ولو تابعه بعد تقييدها
بالسجدة فيها فسدت رواية واحدة وان لم يتابعه فظاهر الرواية كما في المحيط عدم الفساد وفي الظهيرية وهو الاصح
الروايتين لان ارتفاضها في حق الامام لا يظهر في حق المسبوق ولو تذكر الامام سجدة صلبية وعاد اليها يتابعه وان لم يتابعه
فسدت وان كان قيد ركعته بالسجدة تفسد في الروايات كلها عاد او لم يعد لانه انفرد وعليه ركنان السجدة والقعدة
وهو عاجز عن متابعته بعد اكمال الركعة والاصل انه اذا اقتدى في موضع الانفراد او انفرد في موضع الاقتدا تفسد ومن
احكامه انه يقضي اول صلاته في حق القراة واخرها في حق التشهد حتى لو ادرك مع الامام ركعة من المغرب فانه يقرا
في الركعتين بالفاتحة والسورة ولو ترك في احدهما فسدت صلاته وعليه ان يقضي ركعة بتشهد لانها ثانيته ولو ترك
جازت استحسانا لا قياسا ولو ادرك ركعة من الرباعية فعليه ان يقضي ركعة ويقرا فيها الفاتحة والسورة ويتشهد
لانه يقضي الاخر في حق التشهد ويقضي ركعة يقرا فيها كذلك ولا يتشهد وفي الثالثة يتخير والقراة افضل ولو ادرك
ركعتين يقضي ركعتين يقرا فيهما ويتشهد ولو ترك في احدهما فسدت ومن احكامه انه لو بدا بقضا ما فاته ففي
الخانية والخلاصة يكره ذلك لانه خالف السنة ولا تفسد صلاته وصححه في الحاوي الحصيري معزيا الى الجامع الاصغر
وفي الظهيرية تفسد صلاته وهو الاصح لانه عمل بالمنسوخ وقواه بما قالوا ان المسبوق لو ادرك الامام في السجدة الاولى
فركع وسجد سجدتين لا تفسد صلاته بخلاف ما لو ادرك في السجدة الثانية فركع وسجد سجدتين حيث تفسد صلاته واختاره
في البدايع معللا بانه انفرد في موضع وجب عليه الاقتدا وهو مفسد فقد اختلف التصحيح والاظهر القول بالفساد لمخالفة
القاعدة ومن احكامه انه يتابعه في السهو ولا يتابعه في التسليم والتكبير والتلبية فان تابعه في التسليم والتلبية

سلم مع امامه بظنه عليه تفسد

قلت المحقق لا يخفى عليك كون الخلاف في الاولوية للعلامة القدسي
وكون الظاهر من كل صاحب مذهب العمل بمذهبه وكونه ربما يعمل بخلاف الاولى عنده خلاف الظاهر فلا ينبني الحكم عليه
صح

فرغ مسبوق قبل امامه وتبعه في سلامه

فسدت صلاته وان تابعه في التكبير وهو يعلم انه مسبوق لا تفسد صلاته واليه مال شمس الائمة الرخسي كذا في الظهيرية والمراد من التكبير تكبير التشريق واشار المصنف بصحة استخلاف المسبوق الى صحة استخلاف اللاحق والمقيم اذا كان الامام مسافرا وهو خلاف الاولى لانهما لا يقدران على الاتمام ولا ينبغي لهما التقدم وان تقدما يقدما مدركا للسلام اما المقيم فلان المسافرين خلفه لا يلزمهم الاتمام بالاقتدا به كما لا يلزمهم بنية الاول بعد الاستخلاف او بنية الخليفة لو كان مسافرا في الاصل اما لو نوى الاقتدا الاول الاقامة قبل الاستخلاف ثم استخلف فانه يتم الخليفة صلاة المقيمين وفي الظهيرية مسافر صلى ركعة فجا مسافر اخر واقتدى فاحدث الامام واستخلف المسبوق فذهب الامام الاول للوضو ونوى الاقامة والامام الثاني نوى الاقامة ايضا ثم جا الامام الاول كيف يفعل قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل اذا حضر الاول اقتدى بالثاني في باقي صلاته فاذا صلى الامام الثاني الركعة الثانية يقعد قدر التشهد ويستخلف رجلا مسافرا الذي ادرك اول صلاته حتى يسلم بالقوم ثم يقوم الثاني فيصلي ثلاث ركعات والامام الاول يصلي ركعتين بعد سلام الامام الثاني ولا يتغير فرض القوم بنية الامام الثاني ولا فرض الامام الاول انتهى وفي فتح القدير واما اللاحق فانما يتحقق في حقه تقديم غيره اذا خالف الواجب بان بدا باتمام صلاة الامام فانه حينئذ يقدم غيره للاتمام ثم يشتغل بما فاته معه اما اذا فعل الواجب بان قدم ما فاته مع الامام ليقع الادا مرتبا فيشير اليهم اذا تقدم ان لا يتابعوه فينتظرونه حتى يفرغ مما فاته مع الامام ثم يتابعونه ويسلم بهم انتهى وفيه نظر بل يتحقق في حقه تقديم الغير مطلقا لانه يلزم من فعل الواجب انتظارهم وهو مكروه فكذا اذا تقدم له ان يتاخر ويقدم رجلا كما في المحيط وفي الظهيرية المسبوق يخالف اللاحق في القضا في ستة اشيا في محاذاة المراة والقراة والسهو والقعدة الاولى اذا تركها الامام وفي ضحك الامام في موضع السلام وفي نية الامام الاقامة اذا قيد المسبوق الركعة بسجدة انتهى وقد تقدم في بحث المحاذاة شي من احكام اللاحق قوله فلو اتم صلاة الامام تفسد بالمنافي صلاته دون القوم اي لو اتم المسبوق الخليفة صلاة الامام المحدث فاتى بما ينافي الصلاة من ضحك او كلام او خروج من المسجد او انحراف عن القبلة تفسد صلاته دون صلاة القوم لان المفسد في حقه وجد في خلال الصلاة وفي حقهم بعد اتمام اركانها اراد بالقوم المدركين واما من حاله مثل حاله فصلاته فاسدة لما ذكرنا ولم يتعرض لصلاة الامام المحدث لان فيه اختلافا والصحيح انه ان كان فرغ لا تفسد صلاته وان لم يتفرغ تفسد لانه صار ماموما بالخليفة بعد الخروج من المسجد وكذا لو قالوا لو تذكر الخليفة فائتة فسدت صلاة الامام الاول والثاني والقوم ولو تذكرها الاول بعد ما خرج من المسجد فسدت صلاته خاصة او قبل خروجه فسدت صلاته وصلاة الخليفة والقوم وقالوا لو صلى الامام المحدث ما بقي من صلاته في منزله قبل فراغ هذا المستخلف تفسد صلاته لان انفراده قبل فراغ الامام لا يجوز قوله كما تفسد بقهقهة امامه لدى اختتامه لا بخروجه من المسجد وكلامه اي كما تفسد صلاة المسبوق بحدث امامه عامدا بعد القعود قدر التشهد ولا تفسد صلاة المسبوق بخروج امامه من المسجد وكلامه بعد القعود ولا خلاف في الثاني وخالفا في الاول قياسا على الثاني لان صلاة المقتدي مبنية على صلاة الامام صحة وفسادا ولم تفسد صلاة الامام اتفاقا في الكل فكذا المقتدي وفرق الامام بان الحدث مفسد للجز الذي يلاقيه من صلاة الامام فيفسد مثله من صلاة المقتدي غير ان الامام لا يحتاج الى البنا والمسبوق يحتاج اليه والبنا على الفاسد فاسد بخلاف السلام لانه منه والكلام في معناه ولهذا لا يخرج المقتدي بها بسلام الامام وكلامه وخروجه فيسلم ويخرج بحدثه عمدا فلا يسلم بعده قيد بالمسبوق لان صلاة المدرك لا تفسد اتفاقا وفي صلاة اللاحق روايتان وصحح في السراج الوهاج الفساد وصحح في الظهيرية عدمه معللا بان النائم كانه خلف الامام والامام قد تمت صلاته فكذلك صلاة النائم تقديرا انتهى وفيه نظر لان الامام لم يتم عليه شي بخلاف اللاحق وفي فتح القدير ولو كان في القوم لاحق ان فعل الامام ذلك بعد ان قام يقضي ما فاته مع الامام لا تفسد والا تفسد عنده وقيد بكونه عند اختتامه لان الحدث العمد لو حصل قبل القعود بطلت صلاة الكل اتفاقا وقيد والفساق المسبوق عنده بما اذا لم يتاكد انفراده فلو قام قبل سلامه تاركا للواجب فقضى ركعة فسجد لها ثم فعل الامام ذلك لا تفسد صلاته لانه استحكم انفراده حتى لا يسجد لو سجد الامام لسهو عليه

عند اختتامه

عليه ولا تفسد صلاته لو فسدت صلاة الامام بعد سجوده قوله ولو احدث في ركوعه او سجوده توضا وبنى واعادهما لان اتمام الركن بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعادة اما على قول محمد فظاهر واما عند ابي يوسف فالسجدة وان تمت بالوضع لكن الجلسة بين السجدتين فرض عنده ولا يتحقق هي بغير طهارة والانتقال من ركن الى ركن فرض بالاجماع وذكر المصنف في الكافي ان التمام على نوعين تمام ماهيته وتمام يخرج عن العهدة فالسجدة وان تمت بالوضع ماهية لم تتم تماما مخرجا عن العهدة انتهى فالعهدة هنا على سبيل الفرض وهي مجاز عن الادا لانهما لم يصحا فكذا لو لم يعد فسدت صلاته ولو كان اماما فقدم غيره دام المقدم على ركوعه وسجوده لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة عليه ولهذا قال في الظهيرية ولو احدث الامام في الركوع فقدم غيره فالخليفة لا يعيد الركوع ويتم كذلك ذكر شمس الائمة السرخسي وقيد المصنف في الكافي بناه بما اذا لم يرفع مريدا الادا فلو سبقه الحدث في الركوع فرفع راسه قائلا سمع الله لمن حمده فسدت صلاته وصلاة القوم ولو رفع راسه من السجود وقال الله اكبر مريدا به ادا ركن فسدت صلاة الكل وان لم يرد به ادا الركن ففيه روايتان عن ابي حنيفة انتهى وقد قدمناه قوله ولو ذكر راكعا او ساجدا سجدة فسجدها لم يعدهما لان الانتقال مع الطهارة شرط وقد وجد لان الترتيب ليس بشرط فيما شرع مكررا من افعال الصلاة وذكر المصنف في الوافي في هذه المسئلة انه يعيدهما ولا تناقض لان ما في الكنز لبيان عدم اللزوم وما في اصله لبيان الافضل ليقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وكان ينبغي ان تكون اعادتها واجبة لان الترتيب المذكور واجب قال المصنف في الكافي ولئن كان الترتيب واجبا فقط سقط بعذر النسيان وتبعه المحقق في فتح القدير وفيه نظر لان الترتيب لم يسقط بعذر النسيان انما هو ترتيب الفوايت واما الواجب في الصلاة اذا تركه ناسيا فان حكمه سجود السهو وجوابه انهم لم يمنعوا وجوب سجود السهو وانما الكلام في اعادته لاجل ترك الترتيب فالحاصل له عدم لزوم الاعادة لا عدم وجوب السجود ثم اطلق في السجدة فشملت الصلاتية والتلاوتية وقيد بالتذكر في الركوع والسجود لانه لو تذكر سجدة صلبية في القعود الاخير فسجدها او تذكر في الركوع انه لم يقرا السورة فعاد لقراتها ارتفض ما كان فيه لان الترتيب فيه فرض كما اسلفناه في صفة الصلاة وفي فتح القدير له ان يقضي السجدة المتروكة عقيب التذكر وله ان يوخرها الى اخر الصلاة فيقضيها هناك انتهى وبما ذكره هنا ظهر ضعف ما في فتاوى قاضي خان من ان الامام لو صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى اخرى وسجد لها فتذكر المتروكة في السجود انه يرفع راسه من السجود ويسجد المتروكة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفضت فيعيدها استحسانا انتهى فانك قد علمت انها لا ترتفض وان الاعادة مستحبة ومقتضى الارتفاض افتراض الاعادة وهو مقتض لافتراض الترتيب وقد اتفقوا على وجوبه قوله وتعين المأموم الواحد لاستخلاف بلا نية لما فيه من صيانة الصلاة وتعيين الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحم وصار الامام موتما اذا خرج من المسجد وان لم يخرج من المسجد فهو على امامته حتى يجوز الاقتدا به وكذا لو توضا في المسجد يتم على امامته اطلق في المأموم فشمل من يصلح للامامة ومن لا يصلح مثل المراة والصبي والخنثى والامي والاخرس والمتنفل خلف المفترض والمقيم خلف المسافر في القضا ففيه ثلاثة اقوال قيل بفساد صلاة الامام خاصة وقيل بفساد صلاتهما والاصح فساد صلاة المقتدي دون الامام كما في المحيط وغاية البيان لان الامامة لم تتحول عنه فبقي اماما وبقي المقتدي بلا امام له فحينئذ لم يتعين للامامة فاطلاق صلاة الامام المتخلف وقيد بكون المأموم واحدا لانه لو كان متعددا فلا يتعين الا بتعيين الامام او القوم او يتعين بالتقدم ويقتدي به لعدم الاولوية كما قدمناه وفي التجنيس رجل ام رجلا واحدا فاحدثا جميعا وخرجا جميعا من المسجد فصلاة الامام تامة لانه منفرد ويبني على صلاته وصلاة المقتدي فاسدة لانه مقتدي ليس له امام في المسجد انتهى والله سبحانه اعلم

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

لما سبق الحدث عارضا سماويا والمفسدات عارضا كسبيا قدم ذاك واخر هذا والفساد والبطلان في العبادات سوا يفسد الصلاة التكلم لحديث مسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شي من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراة القران وفي رواية البيهقي انما هي وما لا يحل فيها مباشرته يفسدها مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير صالح من وجه دون وجه والنص يقتضي انتفا الصلاح مطلقه

قوله ... من لا يصلح للامامة ... الاختلاف ... الا ... اجمعوا على بطلان ...

اطلقه فشمل العمد والنسيان والخطا والقليل والكثير لاصلاح صلاته اولا عالما بالتحريم اولا لهذا اعتبر بالتكلم دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر بها في المجمع لان التكلم هو النطق يقال تكلم بكلام وتكلم كلاما كذا في ضياء الحلوم وسوا اسمع غيره اولا وان لم يسمع نفسه وصحح الحروف فعلى قول الكرخي تفسد وحكي عن الامام محمد الفضلي عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرا في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته وقد بيناه كذا في الذخيرة وفي المحيط النفخ المسموع المهجي مفسد عندهما خلافا لابي يوسف لهما ان الكلام اسم لحروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا يقع وادنى ما يقع به انتظام الحروف حرفان انتهى وينبغي ان يقال ان ادناه حرفان او حرف مفهم كع امرا وكذا ق فان فساد الصلاة بهما ظاهر وشمل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار فخر الاسلام وغيره انها لا تفسد واما ما رواه الحاكم وصححه ان الله وضع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فهو من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع منعقد على ان رفع الاثم مراد فلا يراد غيره والا لزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة ولقائل ان يقول ان حديث ذي اليدين الثابت في صحيح مسلم فانه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على راس الركعتين ساهيا وقد تكلم بعض الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم فكان حجة للجمهور بان كلام الناسي ومن يظن انه ليس فيها لا يفسدها فان اجيب بان حديث ذي اليدين منسوخ كان في الابتدا حين كان الكلام فيها مباحا ممنوع لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وان اجيب بجواز ان يرويه عن غيره ولم يكن حاضرا فغير صحيح لما في صحيح مسلم عنه بينا انا اصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو صريح في حضوره ولم ار عنه جوابا شافيا وارادمن التكلم التكلم لغير ضرورة لما سياتي انه لو عطس او تنحنح فحصل منه كلام لا تفسد لتعذر الاحتراز عنه كما في المحيط **قوله** والدعا بما يشبه كلامنا افرده وان دخل في التكلم لان الشافعي لا يفسدها بالدعا وينبغي ان يتعلق قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعا وقد قدمنا ان الدعا بما يشبه كلامنا هو ما امكن سواله من العباد كاللهم اطعمني واقض ديني وارزقني فلانة على الصحيح وما استحال طلبه من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق سوا كان لنفسه او لغيره ولو لاخيه على الصحيح كما في المحيط وفي الظهيرية ولو قال الله ثم قال الحمد لله ولم يقل لا تفسد وقال المرغيناني ان انصاف الكلمة مثل كل الكلمة تفسد صلاته ثم ذكر ضابطا للدعا بما يشبه كلامنا فقال الحاصل انه اذا دعا بما جا في الصلاة او في القران او في الماثور لا تفسد صلاته وان لم يكن في القران او في الماثور ولا يستحيل سواله لا تفسد انتهى ويشكل عليه اللهم اغفر لي ولخالي فانه نقل انها تفسد اتفاقا وقد قدمناه **قوله** والانين والتاوه وارتفاع بكايه من وجع او مصيبة لا من ذكر جنة او نار اي يفسدها اما الانين فهو ان يقول آه كما في الكافي والتاوه هو ان يقول اوه يقال اوه الرجل تاويها وتاوه تاوها اذا قال اوه قال في المغرب وهي كلمة توجع ورجل اواه كثير التاوه وذكر العلامة الحلبي في شرح المنية ان فيها ثلاثة عشر لغة فالهمزة مفتوحة في سايرها ثم قد تمد وقد لا تمد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الها فهاتان لغتان ولا مد مع تشديد الواو المكسورة وسكون الها وكسرها فهاتان اخريان ومع سكون الواو وكسر الها فهذه خمسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا ها فهاتان سادسة وسابعة واو على مثال او العاطفة فهذه ثامنة وقد يكن يليها ها ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة آوياه بمد الهمزة وعدمه وفتح الواو المشددة يليها يا مثناة ثم الف ثم ها ساكنة والثالثة عشرة آووه بمد الهمزة وضم الواو الاولى وسكون الثانية بعدها ها ساكنة وحينيذ فتسمية آه انينا واوه تاوها اصطلاح انتهى يعني لا لغة لان من لغات التاوه آه وهي العاشرة واما ارتفاع البكا فهو ان يحصل به حروف وقوله من وجع او مصيبة قيد للثلاثة وقوله لا من ذكر جنة او نار عايد الى الكل ايضا فالحاصل انها ان كانت من ذكر الجنة او النار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بها فقال اللهم اني اسالك الجنة واعوذ بك من النار لم تفسد صلاته وان كان من وجع او مصيبة فهو دال على اظهارها فكانه قال اني مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يكن هناك صريح يخالفها وهذا كله عندهما وعن ابي يوسف ان قوله آه لا يفسد في الحالين واوه يفسد وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين وهما زايدان او احدهما لا تفسد وان كانتا اصليتين تفسد وحروف الزوايد مجموعة في قولنا امان وتسهيل ويعني بالزوايد

بالزوايد ان الكلمة لو زيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لا ان هذه الحروف زوايد اين ما وقعت قال في الهداية وقول ابي يوسف انما يحمل حروف الزوايد كان لما اذا قلت اذا كثرت واجاب عنه في فتح القدير بانه اراد بالجمع الاثنين فصاعدا وجعل في الظهيرية محل الخلاف فيما اذا امكن الامتناع عنه اما ما لا يمكن الامتناع عنه فلا يفسد عند الكل كالمريض اذا لم يملك نفسه عن الانين والتاوه لانه حينيذ كالعطاس والجشا اذا حصل بهما حروف قيد بالانين ونحوه فلانه لو استعطف كلبا او هرة او ساق حمارا لم تفسد صلاته لانه صوت لا هجا له وقيد بارتفاع بكايه لانه لو خرج دمعه من غير صوت لا تفسد صلاته بلا خلاف في كل حال كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان والتافيف كالانين كاف وتف ثم اف اسم فعل لا تضجر وقيل للتضجر وسوا اراد به سقية موضع سجوده او اراد به التافيف فان الصلاة تفسد عندهما مطلقا وقال ابو يوسف بعدمه لكن في المجتبى الصحيح ان خلافه انما هو في المخفف وفي المشدد تفسد عندهما وعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في الحرفين لا تفسد صلاته وفي اربعة احرف تفسد وفي ثلاثة احرف اختلف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد انتهى وبما فيهما اندفع ما اعترض به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كلها زوايد كما لا يخفى وفي الخانية ولو لدغته عقرب او اصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل تفسد صلاته ويكون بمنزلة الانين وهكذا روي عن ابي حنيفة وقيل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه الفتوى وجزم به في الظهيرية وكذا لو قال يا رب كما في الذخيرة وفي الظهيرية ولو وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لامر الاخرة لا تفسد وان كان لامر الدنيا تفسد خلافا لابي يوسف ولو عوذ نفسه بشي من القران للحمى ونحوها تفسد عندهما انتهى بخلاف التعوذ لدفع الوسوسة لا يفسد مطلقا كما في القنية **قوله** والتنحنح بلا عذر وهو ان يقول اح بالفتح والضم والعذر وصف يطرا على المكلف يناسب التسهيل عليه فان كان التنحنح لعذر فانه لا يبطل الصلاة بلا خلاف وان حصل به حروف لانه جا من قبل من له الحق فجعل عفوا وان كان من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد عندهما خلافا لابي يوسف في الحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتحسين صوته للقراة او للاعلام انه في الصلاة او ليهتدي امامه عند خطا ففيه اختلاف وظاهر الكتاب والظهيرية اختيار الفساد لكن الصحيح عدمه لان ما للقراة ملحق بها كما في فتح القدير وغيره فلو قال بلا عذر وغرض صحيح لكان اولى الا ان يستعمل العذر فيما هو اعم من المصطلح عليه فيدنا بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه لا يفسدها اتفاقا لكن مكروه وهو محمل قول من قال ان التنحنح قصدا واختيارا مكروه لانه عبث لعروه عن الفايدة وقيد بالتنحنح لانه لو تثاوب فحصل منه صوت او عطس فحصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلاته كذا في الظهيرية ثم قال في النفخ في الصلاة ان لم يكن مسموعا لا يفسد وان كان مسموعا يفسد عند بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون مهجى نحو اخ وتف وغير المسموع ما لا يكون مهجى الى هذا مال الشيخ شمس الايمة الحلواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده وقيل اذا قال في ما يساق به الحمار لا تفسد اذا لم يحصل به الحروف انتهى واختار الاول صاحب الخلاصة وذكر انه اذا لم يفسد فهو مكروه **قوله** وجواب عاطس بيرحمك الله اي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقايله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شي من كلام الناس فجعل التشميت منه قيد بكونه جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه يرحمك الله يا نفسي لا تفسد لانه لما لم يكن خطابا لغيره لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال يرحمني الله وقيد بقوله يرحمك الله لانه لو قال العاطس او السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحله عند ارادة الجواب اما اذا لم يرده بل قاله رجا الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية البيان ومحله ايضا عند ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القايل الحمد لله لانه تعليم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحها واشار المصنف بالجواب الى ان المصنف لو عطس فقال له رجل يرحمك الله فقال العاطس امين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس احدهما فقال رجل خارج الصلاة يرحمك الله فقالا جميعا امين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الاخر لانه لم يدع له انتهى اي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا

لدغته عقرب

عطس مصلي فشمته فقال

اتى المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته انتهى وهو يفيد فساد صلاة المؤتم الذي ليس بعاطس وليس ببعيد
كما لا يخفى واشار الى ان المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ان اراد جوابه تفسد والا فلا وان لم تكن له نية
لان الظاهر انه اراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم فصلى عليه فهذا اجابة فتفسد وان صلى عليه
ولم يسمع اسمه لا تفسد ولو قال لبيك سيدي حين قرا يا ايها الذين امنوا ففيه قولان والاحسن ان لا يفعل
كذا في المحيط وفي الذخيرة معزيا الى نوادر بشر عن ابي يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلاة حمد الله فان كان وحده
فان شا اسر به وحرك لسانه وان شا اعلن وان كان خلف امام اسر به وحرك لسانه ثم رجع ابو يوسف وقال لا يحرك لسانه
مطلقا انتهى وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن هو السكوت وفي القنية يسجد
كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق
الرسول وكذا اذا ذكر في تشهده الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين تفسد ان قصد الاجابة انتهى قوله وفتحه
على غير امامه اي يفسدها لانه تعليم وتعلم لغير حاجة قيد به لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه تعلق به اصلاح
صلاته اما ان كان الامام لم يقرا الفرض فظاهر واما ان كان قرأ ففيه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح
ربما يجري على لسانه ما يكون مفسدا فكان فيه اصلاح صلاته وللاطلاق ما عن علي رضي الله عنه اذا استطعمكم الامام
فاطعموه واستطعامه سكوته ولهذا لو فتح على امامه بعد ما انتقل الى اية اخرى لا تفسد صلاته وهو قول عامة
المشايخ لاطلاق المرخص وفي المحيط ما يفيد انه المذهب فان فيه وذكر في الاصل والجامع الصغير انه اذا فتح على امامه يجوز
مطلقا لان الفتح وان كان تعليما ولكن التعليم ليس بعمل كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسدا وان لم يكن محتاجا
اليه وصحح في الظهيرية انه لا تفسد صلاة الفاتح على كل حال وتفسد صلاة الامام اذا اخذ من الفاتح بعد ما
انتقل الى اية اخرى وصحح المصنف في الكافي انه لا تفسد صلاة الامام ايضا فصار الحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح
على امامه لا يوجب فساد صلاة احد لا الفاتح ولا الاخذ مطلقا في كل حال ثم قيل ينوي الفاتح بالفتح على امامه التلاوة والصحيح
انه ينوي الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدي منهي عنها والفتح على امامه غير منهي عنه قالوا يكره للمقتدي ان يفتح على امامه
من ساعته وكذا يكره للامام ان يلجيهم اليه بان يقف ساكتا بعد الحصر او يكرر الاية بل يركع اذا اوانه او ينتقل الى اية اخرى
لم يلزم من وصلها ما يفسد الصلاة او ينتقل الى سورة اخرى كما في المحيط واختلف الرواية في وقتها وان الركوع ففي
بعضها اعتبر اوانه المستحب وفي بعضها قدر فرض القراءة يعني اذا قرا ما تجوز به الصلاة ركع كذا في السراج الوهاج
واراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم اما ان قصد قراءة القران فلا تفسد عند الكل كذا في الخلاصة
وغيرها واطلق في الفتح المذكور فشمل ما اذا تكرر منه او كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلاما جعل نفسه
قاطعا من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجامع الصغير وفصل في البدايع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلاته
تفسد بمرة واحدة واما تفسد بالتكرار انتهى وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه مصليا
اولا واشار المصنف الى انه لو اخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه فان صلاته تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا
كله على قول ابي حنيفة ومحمد واما على قول ابي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قران فلا يتغير بقصد
القاري عنده وفي القنية ارتج على الامام ففتح عليه من ليس في صلاته فان اخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد
والا تفسد لان تذكره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتم ممن ليس في الصلاة ففتحه على امامه يجب
ان تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج انتهى قوله والجواب بلا اله الا الله اي يفسدها عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف لا يكون مفسدا لانه ثنا بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو
يحتمله فيجعل جوابا كالتشميت العاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر او قران قصد
بها الجواب ففي على الخلاف كما اذا اخبر بخبر يسره فقال الحمد لله او بامر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على اشيا موجبة
للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعنده رجل يسمى يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة

بقوة او رجل اسمه موسى وبيده عصا فقال له وما تلك بيمينك يا موسى او كان في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني
اركب معنا او طرق عليه الباب او نودي من خارجه فقال ومن دخله كان امنا واراد بهذه الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل
على احد انه متكلم لا قاري وهي فروع لما قاله واردة على ابي يوسف ومما اورد على ابي يوسف الفتح على غير امامه فانه
مفسد عنده وهو قران كذا في فتح القدير واجاب عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لامر اخر وهو التعليم والا
مدفوع من اصله لان ابا يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزيلعي وغيره ثم اختلف المشايخ فيما اذا
اخبر بخبر يسوؤه فاسترجع الى ذلك بان قال انا لله وانا اليه راجعون مريدا بذلك الجواب وصحح في الهداية والكافي
الفساد عندهما خلافا لابي يوسف وقال بعض المشايخ انه مفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال قاضي
خان انه الظاهر ولعل الفرق على قوله ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت في الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر
والصلاة شرعت لاجله وحكم لا حول ولا قوة الا بالله كالاسترجاع كما هو في منية المصلي وقدمنا انه لو قال لدفع الوسوسة
لامر الدنيا تفسد ولامر الاخرة لا تفسد ثم اطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيده في الكافي بان قيل بين يديه امع
الله اله اخر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة لما في فتاوى قاضي خان انه لو اخبر بخبر يهوله فقال
لا اله الا الله او الله اكبر واراد الجواب فسدت وما الحق بالجواب ما في المجتبى لو سبح او صلى يريد زجرا عن فعل او امر به فسدت
عندهما وقيد بالجواب لانه لو اراد به اعلامه انه في الصلاة كما اذا استاذن على المصلي فسبح واراد به اعلامه انه في الصلاة
لم يقطع وكذا لو عرض للامام شي فسبح المأموم لا باس به لان المقصود به اصلاح الصلاة فسقط حكم الكلام عند الحاجة
الى الاصلاح ولا يسبح للامام اذا قام الى الاخريين لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام اقرب فلم يكن التسبيح مفيدا كذا
في البدايع وينبغي فساد الصلاة لان القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما ترك للحديث الصحيح من نابه شي في صلاته
فليسبح فللحاجة لم يعمل بالقياس فعند عدمها يبقى الامر على اصل القياس وقد قدمنا حكم ما اذا اجاب المؤذن او صلى
على النبي صلى الله عليه وسلم ولو لعن الشيطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد وفي الخانية والظهيرية ولو قرا
الامام اية الترغيب والترهيب فقال المقتدي صدق الله وبلغت رسله فقد اسا ولا تفسد صلاته انتهى وهو مشكل
لانه جواب لامامه ولهذا قال في المبتغى بالمعجمة ولو سمع المصلي من مصل اخر ولا الضالين فقال امين لا تفسد وقيل تفسد
وعليه المتاخرون وكذا بقوله عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول انتهى وفي الخلاصة ولو لبى الحاج
تفسد صلاته ولو قال المصلي في ايام التشريق الله اكبر لا تفسد ولو اذن في الصلاة واراد به الاذان فسدت صلاته
وقال ابو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلاة حي على الفلاح ولو جرى على لسانه نعم ان كان هذا الرجل يعتاد في
كلامه نعم تفسد صلاته وان لم عادة له لا تفسد لان هذه في القران فتجعل منه ثم اعلم انه وقع في المجتبى وقيل لا تفسد
في قولهم اي لا تفسد الصلاة بشي من الاذكار المتقدمة اذا قصد بها الجواب في قول ابي حنيفة وصاحبيه ولا يخفى انه
خلاف المشهور المنقول متونا وشروحا وفتاوى لكن ذكر في الفتاوى الظهيرية في بعض المواضع انه لو اجاب بالقول
بان اخبر بخبر يسره فقال الحمد لله رب العالمين او بخبر يسوءه فقال انا لله وانا اليه راجعون تفسد صلاته والاصح انه
لا تفسد صلاته انتهى وهو تصحيح مخالف للمشهور قوله والسلام ورده لانه من كلام الناس اطلقه فشمل العمد
والسهو كما صرح به في الخلاصة وشمل ما اذا قال السلام فقط من غير ان يقول عليكم كما في الخلاصة ايضا وفي الهداية
ما يخالفه فانه قال بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتبر ذكرا في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد لما فيه من
كاف الخطاب انتهى وتبعه الشارحون وهكذا قيده صدر الشريعة السلام بالعمد ولم يقيد الرد به قال الشمني
لان السلام مفسد عمدا كان او سهوا الا ان رد السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقا انتهى
وهكذا قيد السلام بالعمد في المجمع ولم ار من وفق بين العبارات وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون
لمخاطب حاضر فهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان اي نسيان كونه في الصلاة وان المراد بالسلام المفسد حالة التعمد
فقط ان لا يكون لمخاطب حاضر كما قالوا لو سلم على راس الركعتين في الرباعية ساهيا فان صلاته لا تفسد وكذا لو سلم

لعن الشيطان
قال صدق الله وبلغت
سمع من مصل اخر ولا الضالين
فامن
ليس في الصلاة

المسبوق مع الامام ثم بعد ذلك رايت التصريح به في البدايع ان السلام على انسان مطلقا وهو السلام وهو الخروج من الصلاة فانه مفسد ان كان عمدا والله الموفق وفي القنية سلم قائما على ظن انه اتم الصلاة ثم علم انه لم يتم فسدت وقيل ينبغي لا سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة انتهى وهو مفيد لاطلاقهم بما اذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ناسيا وهو عابدا كان عادته اعاده ولو نوى لـــــــــــــــه استغفر الله وهو عادته لا يعيده ولو قال المسبوق بعد التروحة سبحان الله الى حين كما هو المعتاد ينبغي ان لا تفسد قرا المسبوق الفاتحة بعد سلام الامام على المحتاج ناسيا فسدت انتهى ثم هذا كله اذا سلم اورد بلسانه اما اذا رد السلام بيده ففي الفتاوي الظهيرية والخلاصة وغيرهما لو سلم انسان على المصلي فاشار الى رد السلام براسه او بيده او باصبعه لا تفسد صلاته ولو طلب انسان من المصلي شيا فاوما براسه او قيل له اجيد هذا فاوما براسه بلا او نعم لا تفسد صلاته انتهى وفي المجمع لو رد السلام بلسانه او بيده فسدت ومن العجب ان العلامة ابن امير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه ان بعض من ليس من اهل المذهب قد عزى الى ابي حنيفة ان الصلاة تفسد بالرد باليد وانه لم يعرف ان احدا من اهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وانما يذكرون عدم الفساد من غير حكاية خلاف المذهب فيه بل وصريح كلام الطحاوي في شرح الآثار يفيد ان عدم الفساد قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وكان هذا القايل فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد بالنطق لكنه التبيين ما ذكرنا انتهى فان صاحب المجمع من اهل المذهب المتاخرين والحق ما ذكره العلامة الحلبي ان الفساد ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعض المشايخ من فرع نقله في الظهيرية والخلاصة وغيرهما انه لو صافح المصلي انسانا بنية السلام فسدت صلاته ونقل الزاهدي بعد نقله عن حسام الايمة المؤذني انه قال فعلى هذا تفسد ايضا اذا رد بالاشارة لانه كالتسليم باليد وكذا ذكره البقالي وقال عند ابي يوسف لا تفسد انتهى ويدل لعدم كونه مفسدا ما ثبت في سنن ابي داود وصححه الترمذي عن ابن عمر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قبا يصلي فيه قال فجاءته الانصار فسلموا عليه وهو يصلي فقلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه اسفل وجعل ظهره الى فوق وما عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه فرد علي اشارة ولا اعلمه قال الاشارة باصبعه رواه ابو داود والترمذي وحسنه فان قلت انها تقتضي عدم الكراهة وقد صرحوا كما في منية المصلي وغيرها بكراهة السلام ورده بالاشارة اجاب العلامة الحلبي بانها كراهة تنزيه وفعله عليه السلام لها انما كان تعليما للجواز فلا يوصف بالكراهة وقد اطال رحمه الله الكلام هنا اطالة حسنة كما هو دابه وحينئذ فيحتاج الى الفرق بين المصافحة والرد باليد وقد علل الولوالجي لفسادها بالمصافحة بانها سلام وهو مفسد وعلل الزيلعي بانها كلام معنى ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معنى فالظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد للاحاديث الواردة في ذلك ثم اعلم انه يكره السلام على المصلي والقاري والجالس للقضاء او البحث في الفقه او التخلي ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لانه في غير محله كذا ذكره الشارح وصرح في فتح القدير من باب الاذان ان السلام على المتغوط حرام ولا يخفى ما فيه اذ الدليل ليس بقطعي والله سبحانه اعلم **قوله** وافتتاح العصر او التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر اي يفسدها انتقاله من صلاة الى اخرى مغايرة للاولى فقوله بعد ركعة الظهر ظرف للافتتاح وصورتها صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع بتكبيرة فقد افسد الظهر وتقييد المسيلة ان لا يكون صاحب ترتيب بان سقط عنه بضيق او بكثرة الفوايت فانه كان صاحب ترتيب فالمنتقل اليه العصر متطوع عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما وان انتقل الى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر للترتيب فانما انتقل عن تطوع لا عن فرض كذا في الكافي وانما بطل ظهره لانه صح شروعه في غيره لانه نوى تحصيل ما ليس بحاصل فيخرج عنه ضرورة للمنافاة بينهما فمناط الخروج عن الاولى صحة الشروع في المغاير ولو من وجه فلهذا لو كان منفردا في فرض فنوى الاقتدا او النفل او الواجب او شرع في جنازة فجي باخرى فكبر ينويهما او الثانية يصير مستانفا على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينو شيا ولو كان مقتديا

فكبر

فكبر للانفراد يفسد ما ادى قبله ويصير مفتتحا ما اداه ثانيا وقوله لا الظهر يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستيناف للظهر بعينه فلا يفسد ما اداه فيحتسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي من التعرية الاخيرة باعتبارها فسدت الصلاة فلغت نية الثانية وتفرع عليه ما ذكره الولوالجي اذا صلى الظهر اربعا فلما سلم تذكر انه ترك سجدة منها ساهيا ثم قام واستقبل الصلاة وصلى اربعا وسلم وذهب فسد ظهره لان نيته دخوله في الظهر ثانيا وقع لغوا فاذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة انتهى ومعلوم ان هذا اذا لم يتلفظ بلسانه فان قال نويت ان اصلي الى اخره فسدت الاولى وصار مستانفا للمنوي ثانيا مطلقا لان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام قضاء رمضان ثم امسك بعد التحريم نوى بعده نفلا لم يخرج عنه بنية النفل لان الفرض والنفل في الصلاة جنسان مختلفان لا رجحان لاحدهما على الاخر في التحريمة وهما في الصوم والزكاة جنس واحد كذا في المحيط **قوله** وقراته من مصحف اي يفسدها عند ابي حنيفة وقالا هي تامة لانها عبادة انضافت الى عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع اهل الكتاب ولابي حنيفة وجهان احدهما ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير الثاني انه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده وعلى الاول يفترقان وصحح المصنف في الكافي الثاني وقالا انها تفسد بكل حال تبعا لما صححه شمس الايمة السرخسي وربما يستدل لابي حنيفة كما ذكره العلامة الحلبي بما اخرجه ابن ابي داود عن ابن عباس قال نهانا امير المومنين ان نوم الناس في المصحف فان الاصل كون النهي يقتضي الفساد ارادة بالمصحف المكتوب فيه شي من القران فان الصحيح انه لو قرا من المحراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرحوا به واطلقه فشمل القليل والكثير وما اذا لم يكن حافظا او حافظا للقران وهو اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما يفسد اذا قرا اية وبعضهم اذا قرا الفاتحة وقـــــــال الرازي قول ابي حنيفة محمول على من لم يحفظ القران ولا يمكنه ان يقرا الا من مصحف فاما الحافظ فلا تفسد صلاته في قولهم جميعا وتبعه في ذلك السرخسي في جامعه الصغير على ما في النهاية وابو نصر الصفار على ما في الذخيرة بان هذه القراءة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف وجزم به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو اوجه كما لا يخفى وفي الظهيرية ثم لم يذكر في الكتاب انه اذا لم يكن قادرا الا على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل يجوز والاصح انها لا تجوز انتهى ويخالفه ما في النهاية نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام وكان الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل يقول في التعليل لابي حنيفة اجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرا من المصحف ولا يمكنه ان يقرا على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جايزة لما ابيحت الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر انها لا يسلمان هذه المسيلة وبه قال بعض المشايخ انتهى والظاهر ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيا على ظهر قلبه يمكنه ان يقرا من المصحف وهو موضوع فليس اميا فلا تجوز الصلاة بغير قراءة وما ذكره الامام ابن الفضل متفرع على الصحيح من ان علة الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان اميا وبهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية مفرع على الضعيف واطلق في المصلي فشمل الامام والمنفرد كما في الهداية من تقييده بالامام اتفاقي كما في غاية البيان ثم اعلم ان التشبه باهل الكتاب لا يكره في كل شي فانا ناكل ونشرب كما يفعلون انما الحرام هو التشبه فيما اذا كان مذموما وفيما يقصد به التشبيه كذا ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبه لا يكره عندهما **قوله** والاكل والشرب اي يفسدانها لان كل واحد منهما عمل كثير وليس من اعمال الصلاة ولا ضرورة اليه وعلل قاضي خان وجه كونه كثيرا بقوله لانه عمل اليد والفم والاسنان قـــــــال العلامة الحلبي وهو مشكل بالنسبة الى ما لو اخذ من خارج سمسمة فابتلعها او وقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقا انتهى واطلقه فشمل العمد والنسيان لان حالة الصلاة مذكرة فلا يبقى النسيان بخلاف الصوم فانه لا مذكر فيه وشمل القليل والكثير ولهذا قدره في الحاوي بقدر ما يصل الى الحلق وقيده الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة انتهى وهو ممنوع كليا فانه لو ابتلع شيا بين اسنانه وكان قدر الحمصة لا تفسد صلاته وفي الصوم يفسد وفرق بينهما الولوالجي وصاحب المحيط

بان فساد الصلاة متعلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد الصوم فانه متعلق بوصول المغذي الى جوفه لكن في البدايع والخلاصة
انه لا فرق بين فساد الصلاة والصوم في قدر الحمصة وفي الظهيرية لو ابتلع دما خرج بين اسنانه ودخل حلقه وهو صايم ان كان
الغلبة للدم او كانا سوا فطر لان له حكم الخارج وان كانت الغلبة للبزاق لا يضر كما في الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة
والصوم وفي الظهيرية لو قا اقل من ملا الفم فعاد الى جوفه وهو لا يملك امساكه لم تفسد صلاته وان اعاده الى جوفه على ان
يجب يجب ان يكون على قياس الصوم عند ابي يوسف لا تفسد وعند محمد تفسد وان قا في صلاته ان كانت اقل من ملا
الفم لا تفسد وان كان ملا الفم تفسد صلاته انتهى وفي المحيط وغيره لو مضغ العلك كثيرا وكذا لو كان في فيه اهليلجة
فلاكها فان دخل حلقه منها شي يسير من غير ان يلوكها لا تفسد وان كثر ذلك فسدت وفي الخلاصة ولو اكل شيا من الحلاوة
وابتلع عينها فدخل في الصلاة فوجد حلاوتها في فيه وابتلعها لا تفسد صلاته ولو خل الفانيذ او السكر في فيه ولم
يمضغه لكن يصلي والحلاوة تصل الى جوفه تفسد صلاته انتهى واشار بالاكل والشرب الى ان كل عمل كثير فهو مفسد
واتفقوا على ان الكثير مفسد والقليل لا لامكان الاحتراز عن الكثير دون القليل فان في الحي حركات من الطبع وليست
من الصلاة فلو اعتبر العمل مفسدا مطلقا لزم الحرج في اقامة صحتها وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما يعين الكثرة والقلة
على اقوال احدها ما اختاره العامة كما في الخلاصة والخانية ان كل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلاة فهو كثير وكل
عمل يشتبه على الناظر ان عامله في الصلاة فهو قليل قال في البدايع وهذا اصح وتابعه الشارح والولوالجي وقال
في المحيط انه الاحسن وقال الصدر الشهيد انه الصواب وذكر العلامة الحلبي ان الظاهر ان مرادهم بالناظر من ليس عنده
علم بشروع المصلي في الصلاة فحينيذ اذا راه على هذا العمل وتيقن انه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل
ثانيها ان ما يقام باليدين عادة كثير وان فعله بيد واحدة كالتعمم ولبس القميص وشد السراويل والرمي على القوس وما يقام
بيد واحدة قليل ولو فعله باليدين كنزع القميص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها ونزع اللجام وما اشبه ذلك
كذا ذكره الشارح ولم يقيد في الخلاصة والخانية ما يقام باليدين بالعرف وقيد في الخلاصة ما يقام بيد واحدة بما اذا لم
يتكرر والمراد بالتكرر ثلاث متواليات لما في الخلاصة وان حك ثلاثا في ركن واحد تفسد صلاته هذا اذا رفع يده في
كل مرة فلا تفسد لانه حك واحد انتهى وهو تقييد غريب وتفصيل عجيب ينبغي حفظه في الظهيرية معزيا الى الصدر
الشهيد حسام الدين لو حك موضعا من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة تفسد صلاته انتهى ولم ار من صحح القول الثاني
في تحديد العمل وقد يقال انه غير صحيح فانه لو مضغ العلك في صلاته فسدت صلاته كذا ذكره محمد كما في البدايع لان
الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد راسا فضلا عن استعمال اليدين وكذا الاكل
او الشرب يحصل بيد واحدة وهو مبطل اتفاقا وكذا قولهم لو دهن راسه او سرح شعره سوا كان شعر راسه او لحيته
تفسد صلاته لا يتخرج على ان العمل الكثير ما يقام باليدين لان دهن الراس وتسريح الشعر عادة يكون بيد واحدة الا
ان يراد بالدهن تناوله القارورة وصبه الدهن منها بيده الاخرى وهو كذلك فان في المحيط قال ولو صب الدهن
على الدهن على راسه بيد واحدة لا تفسد وتعليل الولوالجي بان تسريح الشعر يفعل باليدين ممنوع واما قولهم ولو
حملت صبيا فارضعته تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما في الخلاصة والخانية المراة اذا ارضعت ولدها تفسد
صلاتها لانها صارت مرضعة فيحمل ما اذا احملت اليها فدفعت اليه الثدي فرضعها واما اذا ارتضع من ثديها وهي كارهة
ففي الظهيرية والخلاصة والخانية ان مص ثلاثا فسدت وان لم ينزل اللبن فان كان مصة او مصتين فان نزل اللبن
فسدت والا فلا وفي المنية وفي المحيط ان خرج اللبن فسدت والا فلا من غير تقييد بعدد وصححه في معراج الدراية
واما قولهم لو ضرب انسانا بيد واحدة او بسوط تفسد كما في المحيط والخلاصة والظهيرية والمنية فلا يتفرع على ما يقام
باليدين بل على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابته مرة او مرتين لا تفسد وان ضربها ثلاثا في ركعة واحدة تفسد قال
رضي الله عنه وعندي اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة اخرى وسكن ثم ضرب مرة اخرى لا تفسد صلاته كما قلنا
في المشي انتهى وهذا يصلح ان يتفرع على القولين واما اعتبارهم المرات الثلاث في الحك كما قدمناه عن الخلاصة فالظاهر

فالظاهر تفريعه على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلي واما على اعتبار ما يفعل باليدين او بما يتكرر ثلاثا وهو
القول الثالث لا على القول الاولين واما قولهم لو قتل القملة مرارا ان قتل قتلا متداركا تفسد وان كان بين القتلات
فرجة لا تفسد فيصلح تفريعه على الاقوال كلها واما قولهم لو قبل المصلي امراته بشهوة او بغير شهوة او مسها بشهوة فسدت
ينبغي تفريعه على القول الاصح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلي واما اعتبار ما يفعل باليدين
او بما يتكرر ثلاثا فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا لو جامعها فيما دون الفرج من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها
بشهوة فانه لا يفسد على المختار كما في الخلاصة واما قولهم كما في الخانية والخلاصة لو كانت المراة هي المصلية دونه
فقبلها فسدت بشهوة او بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم يشتهها فصلاته تامة فمشكل اذ ليس من
المصلي فعل في الصورتين فمقتضاه عدم الفساد فيهما وان جعلنا تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما
وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتيقن انه ليس في الصلاة او ما استفحشه المصلي لكن في
شرح الزاهدي ولو قبل المصلية لا تفسد صلاتها وقال ابو جعفر ان كان بشهوة فسدت انتهى وهو مخالف لما في
الخلاصة والخانية فيستوي تقبيله وتقبيلها وفي منية المصلي المشي في الصلاة اذا كان مستقبل القبلة لا يفسد اذا
لم يكن متلاحقا ولم يخرج من المسجد وفي الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله اذا لم يستدبر القبلة واما اذا استدبرها
فسدت وفي الظهيرية المختار في المشي ان كثر افسدها واما قولهم كما في منية المصلي لو اخذ حجرا فرمى به لا تفسد وقد
اسا فظاهره التفريع على الصحيح لا على تفريعه على ان الكثير ما يستكثره المبتلي به او انه ما يكون ثلاث متواليات واما
على الصحيح فالظاهر ان الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستبينة على الارض
ونحوها وقد يشهد بذلك اطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في صلاته على شي فسدت وان كتب على
شي لا يرى لا تفسد لانه لا يسمى كتابة واما قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجلا لا على الدوام لا تفسد وان حرك رجليه
تفسد فمشكل لان الظاهر ان تحريك اليدين في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بها تحريك الرجلين فالاوجه قول بعضهم
انه ان حرك رجليه قليلا لا تفسد وان كان كثيرا فسدت كما في الذخيرة ايضا ولعله مفوض الى ما يعده العرف
قليلا او كثيرا وفي الظهيرية اذا تحرشت المراة فسدت صلاتها ولو اغلق الباب لا تفسد وان فتح الباب المغلق
تفسد وان نزع القميص لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السراويل تفسد ولو فتح لا تفسد ومن اخذ عنان دابته او
مقودها وهو يخشى ان كان موضع قبضه نجسا لم يجز وان كان النجس موضعا اخر جاز وان كان يتحرك بتحركه هو المختار
وان جذبته الدابة حتى ازالته عن موضع سجوده تفسد ولو اذاه حر الشمس فتحول الى الظل خطوة او خطوتين لا تفسد
وقيل في الثلاث كذلك والاول اصح ولو رفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه من غير ان يحوله عن القبلة لا تفسد
ولو وضعه على الدابة تفسد ولو زر قميصا او قباء فسدت لا ان حله وان الجم دابته فسدت لا ان خلعه ولو لبس
خفيه فسدت لا ان تنعل او خلع نعليه كما لو تقلد سيفا او نزعه او وضع القلنسوة في سرجه او نزع بمروحة او كمه
او من سوى من عمامته كورا او كورين او لبس قلنسوة او بيضة والحاصل ان فروعهم في هذا الباب قد اختلفت
ولم تتفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للتامل والظاهر ان اكثرها تفريعات
المشايخ لم تكن منقولة عن الامام الاعظم ولهذا جعل الاختلاف في حد العمل القليل والكثير في التجنيس انما هو
بين المشايخ وقد ذكرنا من الاقوال اربعة وذكروا قولا خامسا وهو ان العمل الكثير ما يكون مقصودا للفاعل بان افرد
له مجلسا على حدة ولقد صدق من قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية
حيث قال في الفصل الثالث في قراءة القران ان كل ما لم يرو عن ابي حنيفة فيه قول بقي كذلك مضطربا الى يوم القيمة
كما حكي عن ابي يوسف انه كان يضطرب في بعض المسايل وكان يقول كل مسالة ليس لشيخنا فيها قول فنحن فيها هكذا
انتهى والى هنا تبين ان المفسد للصلاة كلام الناس مطلقا والعمل الكثير ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب
والجنون والاغماء وكل حدث عمد وما اوجب الغسل كالاحتلام والحيض ومحاذاة المراة بشروطه وترك ركن من غير

قصا او شرط لغير عذر واما استخلاف القاري للامي والفتح على غير امامه فداخل تحتا لعمل الكثير واما ترك
التعدة الاخيرة مع التقييد بالسجدة وتذكر صاحب الترتيب الفايتة فيهما وطلوع الشمس في الفجر ودخول وقت العصر
في الجمعة فمما يفسد وصفا الفرضية لا اصل الصلاة واما فسادها بتقدم الامام امام المصلي وطرحه في وصف لشاء
او مكان نجس او سقوط الثوب عن عورته مع التعمد مطلقا ومع اداء ركن ان لم يتعمد علم او لم يعلم ومع المكث قدره ان لم يؤد
عند ابي حنيفة ومحمد كما في الظهيرية فراجع الى فوت الشرط كما لا يخفى قوله ولو نظر الى مكتوب وفهمه او اكل ما بين اسنانه او مر
مار في موضع سجوده لا تفسد وان اثم اما الاول فلان الفساد انما يتعلق في مثله بالقراءة وبالنظر مع الفهم لم تحصل وصحح
المصنف في الكافي انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرا كتاب فلان فنظر فيه وفهمه فانه يحنث عند محمد لان المقصود
فيه الفهم والوقوف على سره اطلق المكتوب فشمل ما هو قران وغيره لكن في القران لا تفسد اجماعا بالاتفاق كما في
النهاية وشمل ما اذا استفهم او لا لكن اذا لم يكن مستفهما لا يفسد بالاجماع وان كان مستفهما ففي المنية تفسد عند محمد
والصحيح عدمه اتفاقا لعدم الفعل منه ولشبهة الاختلاف قالوا ينبغي للفقيه ان لا يضع جزء تعليقه بين
يديه في الصلاة لانه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف انتهى وعبر في النهاية
بالوجوب على الفقيه ان لا يضع لكن قد علمت ان شبهة الاختلاف فيما اذا كان مستفهما واما اذا لم يكن مستفهما
فلا يعلل بما ذكر لعدم الاختلاف فيه بل لاشتغال قلبه به اذا خاف من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه
ولم يذكروا كراهة النظر الى المكتوب متعمدا وفي منية المصلي ما يقتضيها فانه قال ولو انشأ شعرا او خطبة ولم يتكلم
بلسانه لا تفسد وقد اساء وعلل الاساءة شارحها باشتغاله بما ليس من اعمال الصلاة من غير ضرورة ثم قال ثم ينبغي ان يكون
عليه سجود السهو اذا شغله من اداء ركن او واجب سهوا انتهى وبهذا علم ان ترك الخشوع لا يخل بالصحة بل بالكمال وكذا
قال في الخلاصة والخانية اذا تفكر في صلاته فتذكر شعرا او خطبة فقراها بقلبه ولم يتكلم بلسانه لا
تفسد انتهى واما الثاني وهو اكله ما بين اسنانه فلانه عمل قليل الحلقة فشمل ما اذا كان قدر الحمصة كما قدمناه عن صلاته ح
المحيط والولوالجية والفرق بين الصلاة والصوم وفي البدايع وان كان دون الحمصة لم يفسد وان كان قدر الحمصة
فصاعدا افسدت صلاته وهكذا في شرح الطحاوي وقال بعضهم لا تفسد ما دون ملء الفم وعليه مشى في الخلاصة
حيث قال وقال الامام خواهر زاده لو اكل بعض اللقمة وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصلاة فابتلع الباقي لا تفسد
صلاته ما لم يكن ملء الفم فهذه ثلاثة اقوال في هذه المسألة كما ترى والثاني فيما هو الراجح منها وهو مبني على معرفة
العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي ان يكون في محل الاختلاف فيما اذا ابتلع ما بين اسنانه من غير مضغ اما اذا
مضغه فلا خلاف في فسادها كما قدمنا في مضغ العلك وعلى هذا فلو عبر المصنف بالابتلاع كما في الخلاصة والمحيط
والولوالجية وكثير دون الاكل لكان اولى في مضغ العلك وعلى هذا فلو عبر المصنف بالابتلاع ثم اذا كان ابتلاع
ما بين اسنانه غير مفسد بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من اعمال الصلاة ولا ضرورة
فيه فان كان مكروها وان كان قليلا واما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فانما لا يفسدها عند عامة
العلماء سواء كان المار امراة او حمارا او كلبا او غيرها لحديث الصحيحين عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي
وانا معترضة بين يديه فاذا سجد غمزني فقبضت رجلي فاذا قام بسطتها والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح ولقوله عليه
لا يقطع الصلاة مرور شيء وادرؤوا ما استطعتم فانما هو الشيطان لكن ضعفه النووي وفي فتح القدير والذي يظهر
انه لا ينزل عن الحسن لانه يروي من عدة طرق ثم الكلام في هذه المسألة في سبعة عشر موضعا الاول ما ذكره في الكتاب
من عدم الفساد والثاني ان المار اثم للحديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين خيرا له
من ان يمر بين يديه قال الراوي ولا ادري اربعين عاما او شهرا او يوما واخرجه البزار وقال اربعين خريفا وروى ابن ماجه
وصححه ابن حبان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم احدكم ما له ان يمر بين يدي اخيه معترضا
في الصلاة كان لان يقيم مائة عام خير له من الخطوة التي خطاها وبهذا علم ان الكراهة تحريمية لتصريحهم بالاثم وهو

وهو المراد بقوله وان اثم اي وان اثم المار بين يديه الثالث في الموضع الذي يكره المرور فيه وفيه اختلاف واختار المصنف
انه موضع سجوده وصححه في الكافي لان هذا القدر من المكان حقه وفي حريم ما رواه تضييق على المار وهو يفيد ان المراد
بموضع سجوده موضع سجوده وهو من قدمه الى موضع سجوده كما صححه الشارح وهو مختار صاحب الهداية وشمس الائمة السرخسي
وقاضي خان وفي المحيط انه الاحسن لان ذلك القدر موضع صلاته دون ما وراءه وذكروا التمرتاشي ان الاصح انه ان كان بحال لو
صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور نحو ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدر
قدميه وفي سجوده الى ارنبة انفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه واختاره فخر الاسلام فانه قال واذا صلى رامي ببصره
الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا احسن وفي البدايع وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع
وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الاصح ورجحه في النهاية بانه اشبه الى الصواب لان المصلي اذا صلى على الدكان وحاذا اعضاء المار
فان المرور اسفل الدكان مكروه وليس موضع سجود المصلي فهو واردة على من اعتبر موضع السجود فاختاره فخر الاسلام
مشى في كل الصور كما هو دابه في اختياراته واقره عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بان المراد بموضع السجود الموضع
القريب من موضع السجود فهو مؤول الى ما اختاره فخر الاسلام بدليل ان صاحب الهداية بعد اعتبار موضع السجود شرط
عدم الحايل كالاسطوانة ولا يتصور ان يكون الحايل بينه وبين موضع سجوده وبدليل انه صرح بمسالة المرور اسفل الدكان
انتهى وهو تكلف والذي يظهر للعبد الضعيف ان الراجح ما في الهداية وانه لا يراد عليه شيء مما ذكر لان مسالة الدكان انما ترد
عليه نقضا لو سكت عنها واما اذا صرح بها فلا فكانه قال العبرة لموضع السجود ان لم يكن يصلي على دكان فاما اذا كان يصلي عليها
فالعبرة للمحاذاة كما هو ظاهر عبارته لمن تاملها وانما شرط عدم الحايل لانه يتصور وجود الحايل في موضع السجود فلا منافاة
كما في العناية او ان اشتراط عدم الحايل انما هو بيان لمحل الخلاف فان المرور وراء الحايل ليس بمكروه اتفاقا كما هو ظاهر
لا شرط في المرور في موضع السجود ومما يضعف تصحيح النهاية انه يقتضي ان الموضع الذي يكره المرور فيه مختلف يكون في حالة
القيام مخالفا لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفا للكل فيقتضي انه لو مر انسان بين يديه في موضع سجوده وهو جالس لا يكره
لان بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعا ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لان بصره يقع عليه حال خشوعه وانه
لو مر وراء موضع سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حال خشوعه وانه لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع بصره عليه
خاشعا يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه كما لا يخفى والاختلاف في موضع المرور انما نشأ بين المشايخ لعدم
ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدايع وحيث لم ينص صاحب المذهب على شيء فالترجيح كما في الهداية لانضباطه وهو باطلاقه
يشمل الصحراء والمسجد وفي المسجد اختلاف ففي الخلاصة واذا كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حايط القبلة
وصحح في المحيط انه لو مر عن بعد في المسجد فالاصح انه لا يكره وكذا صححه فخر الاسلام كما في الغاية وذكر قاضي خان في شرحه ان المسجد
اذا كان كبيرا فحكمه حكم الصحراء وفي الذخيرة من الفصل التاسع ان كان المسجد صغيرا يكره في اي موضع يمر واليه اشار محمد في
الاصل فانه قال في الامام اذا فرغ من صلاته فان كان صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انحرف عن يمينه او شماله
وان شاء قام وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذا لم يكن بحذائه رجل يصلي ولم يفصل بين ما اذا كان المصلي في الصف
الاول او الصف الاخير وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ذلك وان
كان بينهما صفوف ووجه الاستدلال بهذه المسألة ان محمدا جعل جلوس الامام في محرابه وهو مستقبل له بمنزلة
جلوسه بين يديه وموضع سجوده وكذا مرور المار في اي موضع يكون بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد
كبيرا بمنزلة الجامع قال بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة الصحراء
انتهى وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد الصغير
ورجح في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره فان الموهم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في
حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الامر الحسي من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا انتهى فحاصل المذهب على الصحيح
ان الموضع الذي يكره المرور فيه هو المصلي في مسجد صغير موضع سجوده في مسجد كبير او في الصحراء او اسفل من الدكان امام المصلي

لوكان تصلي عليها بشرط محاذاة اعضا المار اعضاءه قال في النهاية انما شرط هذا فانه لو صلى على الدكان والدكان مثل قامة الرجل وهو ستره فلا يأثم المار وكذا السطح والسرير وكل مرتفع ومن مشايخنا من حد بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لوكان كذلك لما كره مرور الراكب وان استتر بظهر انسان جالس كان سترة وان كان قائما اختلفوا فيه وان استتر بدابته فلا بأس به وقالوا حيلة الراكب اذا اراد ان يمر ان ينزل فيصير وراء الدابة ويصير الدابة سترة ولا يأثم وكذا لو مر رجلان متحاذيان فان كراهة المرور وانما يلحق الذي يلي المصلي انتهى الرابع انه ينبغي لمن يصلي في الصحرا ان يتخذ امامه سترة لما رواه الحاكم واحد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليصل الى سترة ولا يدع احدا يمر بين يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر ايضا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج يوم العيد امر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلي اليها والناس وراءه وكان يفعل ذلك في السفر وفي منية المصلي تكره الصلاة في الصحرا من غير سترة اذا خاف المرور بين يديه وينبغي ان تكون كراهة تحريم لمخالفة الامر المذكور لكن في البدايع والمستحب لمن يصلي في الصحرا ان ينصب شيئا ويستتر فافاد ان الكراهة تنزيهية فحينئذ كان الامر للندب لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة قال العلامة الحلبي في شرح المنية انما قيد بقوله في الصحرا لانها المحل الذي يقع فيه المرور غالبا والا فالظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور اي موضع كان الخامس ان المستحب ان يكون مقدارها ذراعا فصاعدا لحديث مسلم عن عايشة سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سترة المصلي فقال مثل مؤخرة الرحل ومؤخرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الخا المعجمة العود الذي في اخر الرحل من كور البعير وفسرها عطا بانها ذراع فما فوقه كما اخرجه ابو داود السادس اختلفوا في مقدار غلظها ففي الهداية وينبغي ان تكون في غلظ الاصبع لان ما دونه لا يبدو للناظر وكان مستنده ما رواه الحاكم مرفوعا استتروا في صلاتكم ولو بسهم ويشكل عليه ما رواه الحاكم عن ابي هريرة مرفوعا يجزي من السترة قدر مؤخرة الرحل ولو بدقة شعرة ولهذا جعل بيان الغلظ في البدايع قولا ضعيفا وانه لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة غرزها ان امكن الغرز كما في سنن ابي داود وان لا يمكن وضعها عند تعذر غرزها اختلافا فاختار في الهداية انه لا عبرة بالالقا وعزاه في غاية البيان الى ابي حنيفة ومحمد وصححه جماعة منهم قاضي خان في شرح الجامع الصغير معللا بانه لا يفيد المقصود وقيل بسن الالقا ونقله القدوري عن ابي يوسف ثم قيل يضعه طولا وعرضا ليكون على مثال الغرز الثامن ان السنة القرب منها لحديث ابي داود مرفوعا اذا صلى احدكم فليصل الى سترة وليدن منها وذكر العلامة الحلبي ان السنة ان لا يزيد ما بينه وبينها على ثلاثة اذرع العاشر ان السنة ان يجعلها على احد حاجبيه لحديث ابي داود وعن المقداد بن الاسود قال ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود او شجرة الا جعله على حاجبه الايمن والايسر ولا يصمد اليه صمدا اي لا يقابله مستويا مستقيما بل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان سترة الامام تجزي عن اصحابه كما هو ظاهر الاحاديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترته صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلما ان سترة الامام هل هي بنفسها سترة للقوم وللامام هي سترة له خاصة وهو سترة لمن خلفه فظاهر كلام ايمتنا الاول ولهذا قال في الهداية وسترة الامام سترة للقوم الثاني عشر انه لا بأس بالمرور ورا السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من مروره ورا السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذه سترة فهل ينوب الخط بين يديه منابها فيه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشى عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية انه لا يحصل المقصود به اذ لا يظهر من بعيد والثانية عن محمد انه يخط لحديث ابي داود فان لم يكن معه عصا فليخطط خطا واجاب عنه في البدايع بانه شاذ فيما تعم به البلوى وصرح النووي بضعفه وتعقب بتصحيح احمد وابن حبان وغيرهما كما ذكره العلامة الحلبي وجزم به المحقق في فتح القدير وقال ان السنة اولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع عشر في بيان كيفيته فمنهم من قال يخط بين يديه عرضا مثل الهلال ومنهم من قال يخطه بين يديه طولا وذكر النووي انه المختار ليصير شبه ظل السترة الخامس عشر درء المار بين يديه قالوا ويدرؤه ان لم يكن سترة او مر بينها وبينه للاحاديث الواردة وهو بالاشارة باليد او بالراس او بالعين او بالتسبيح

او بالتسبيح وزاد الولوالجي انه يكون برفع الصوت بقراءة القران وينبغي ان يكون محله في الصلاة الجهرية فيما يجهر فيه منها وفي الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كفاية قالوا وهذا في حق الرجال اما النسا فانهن يصفقن للحديث وكيفيته ان تضرب بظهور اصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتنة فكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس عشر ان ترك الدرء افضل لما في البدايع ومن المشايخ من قال ان الدرء رخصة والافضل ان لا يدرا لانه ليس من اعمال الصلاة وكذا رواه الماتريدي عن ابي حنيفة والامر بالدرء في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين انتهى وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على الابتدا حين كان العمل فيها مباحا وفي غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لا بأس بترك السترة اذا امن المرور ولم يواجه الطريق لان اتخاذ السترة للحجابة عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار وروي عن محمد انه تركه في طريق الحجاز غير مرة وقال العلامة الحلبي ويظهر ان الاولى اتخاذها في هذا الحال وان لم يكره الترك لمقصود اخر وهو كف بصره عما وراءها وجمع خاطره بربط الخيال بها انتهى وقيدوا بقولهم ولم يواجه الطريق لان الصلاة في الطريق اي في طريق العامة مكروهة وعلله في المحيط بما يفيد انها كراهة تحريم بقوله لان فيه منع الناس عن المرور والطريق حق الناس اعد للمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل واذا ابتلي بين الصلاة في الطريق وبين ارض غيره فان كانت مزروعة فالافضل ان يصلي في الطريق لان له حقا في الطريق ولا حق له في الارض وان لم تكن مزروعة فان كانت لمسلم يصلي فيها لان الطريق حق المسلم والكافر وان كانت لكافر يصلي على الطريق لانه لا يرضى بها انتهى **قوله** وكره عبثه بثوبه وبدنه شروع في بيان المكروهات بعد بيان المفسدات لان كلا منهما من العوارض الا انه قدم المفسد لقوته والمكروه في هذا الباب نوعان احدهما ما كره تحريما وهو المحمل عند الاطلاق الكراهة كما ذكره في فتح القدير من كتاب الزكاة وذكر انه في رتبة الواجب لا يثبت الا بما يثبت به الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت فان الوجوب يثبت بالامر الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيها ومرجعه الى ما تركه اولى وكثيرا ما يطلقونه كما ذكره العلامة الحلبي في مسألة مسح العرق فحينئذ اذا ذكروا مكروها فلا بد من النظر في دليله فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا لصارف النهي عن التحريم الى الندب وان لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك الغير الجازم فهي تنزيهية واختلف في تفسير العبث فذكر الكردري انه فعل فيه غرض ليس بشرعي والسفه ما لا غرض فيه اصلا والمذكور في شروح الهداية وغيرها ان العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية وحاصله ان كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بان يأتي به اصله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم عرق في صلاته فسلت العرق عن جبينه اي مسحه لانه كان يؤذيه فكان مفيدا وفي زمن الصيف كان اذا قام من السجود نفض ثوبه يمنة او يسرة لانه كان مفيدا كيلا تبقى صورة فاما ما ليس بمفيد فهو العبث انتهى وتعقبه العلامة الحلبي بانه اذا كان يكره رفع الثوب كيلا يتترب وانه قد وقع الخلاف في انه يكره مسح التراب عن جبهته في الصلاة وانه قد وقع الندب الى تتريب الوجه في السجود فضلا عن الثوب فكون نفض الثوب من التراب عملا مفيدا وانه لا بأس به مطلقا فيه نظر ظاهر وانه لا بأس بسلت العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الخانية وغيرها وفي منية المصلي ويكره ان يمسح عرقه او التراب عن جهته في اثنا الصلاة او في التشهد قبل السلام ووفق بينهما ان المراد بالعرق الممسوح عرق لم تدعه حاجة الى مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية فحينئذ لا منافاة بينها وبين قولهم لا بأس لان تركه اولى ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم ان ثبت على انه به حاجة الى مسحه او بيانا للجواز انتهى وفي الخانية ولا بأس بان يمسح جبهته من التراب او الحشيش بعد الفراغ من الصلاة وقبله اذا كان يضره ذلك ويشغله عن الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام انتهى وصححه في المحيط ويؤيده ما قدمناه من تعريف العبث يدل على ان الحك بيده في بدنه انما يكون عبثا اذا كان لغير حاجة اما اذا اكله شي يحتاج به ضرر او شغله فلا بأس بحكه ولا يكون من العبث ثم ذكر الشارحون انهم قدموا مسألة العبث لانها كلية وغيرها نوعية لان تقليب الحصا والفرقعة والتخصر من انواع العبث والكلي مقدم على النوعي وتعقبه في العناية بان العبث بالثوب لا يشمل ما بعده من تقليب الحصا وغيره بل انما قدموه لانه اكثر وقوعا انتهى وجوابه ان تقليب الحصا انما ليس عبثا ببدنه وانما هو عبث بالحصا

وقد يقال ان الشامل للتقليب وغيره العبث بالبدن ولا يتم ما قاله الا لو اقتصروا على العبث بالثوب ثم ان كراهة العبث
تحريمية لما اخرجه القضاعي في مسند الشهاب مرسلا عن يحيى بن ابي كثير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كره لكم ثلثا العبث في
الصلاة والرفث في الصيام والضحك في المقابر وعلله في الهداية بان العبث خارج الصلاة حرام فما ظنك في الصلاة لكنه
واراد به كراهة التحريم واورد عليه في غاية البيان بانه اذا كان حراما ينبغي ان يكون مفسدا كالقهقهة واجاب بان فساد
القهقهة باعتبار حرمتها بل باعتبار انها تنقض الطهارة وهي شرط ولهذا لا يفسدها النظر الى الاجنبية وان كان حراما الا اذا
كثر العبث فحينئذ يفسدها لكونه عملا كثيرا وفي الغاية للسروجي قوله ولان العبث خارج الصلاة حرام فيه نظر لان العبث
خارجها بثوبه او بدنه خلاف الاولى والحديث قيد بكونه في الصلاة انتهى قوله وقلب الحصا الا للسجود مرة اي كره
قلبه لغير ضرورة لما اخرج في الكتب الستة عن معيقيب انه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصى وانت تصلي فان كنت
لا بد فاعلا فواحدة وعن ابي ذر انه قال سالت خليلي عن كل شيء حتى سالته عن تسوية الحصا في الصلاة فقال يا ابا ذر مرة
او ذر ولانه نوع عبث اما اذا كان لا يمكنه السجود عليه فليسويه مرة لان فيه اصلاح صلاته كذا في الهداية يعني فيه تحصيل
السجود على وجه مطلوب شرعا وهو يفيد تسويته مرة لهذا الغرض لولي من تركها وصرح في البدائع بان التسوية مرة رخصة
وان الترك اولي لانه اقرب الى الخشوع وفي الخلاصة والنهاية ان الترك احب الي مستدلا في النهاية بما ورد عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم في بعض الروايات وان تركها فهو خير لك من مائة ناقة سود الحدقة تكون لك انتهى فالحاصل ان التسوية لو ض
صحيح مرة هل هي رخصة او عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر الى التسوية مقتضية للسجود على الوجه المسنون كانت
التسوية عزيمة وبالنظر الى ان تركها اقرب الى الخشوع كان تركها عزيمة والظاهر من الاحاديث الثاني ويرجحه ان الحكم اذا تردد
بين سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحا على فعل السنة مع انه كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلاة وتقييد المصنف
بالمرة هو ظاهر الرواية والزيادة عليها مكروهة وقيل يسويها مرتين ذكره في منية المصلي قوله وفرقعة الاصابع
وهو غمزها او مدها حتى تصوت ونقل في الدراية الاجماع على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ماجه مرفوعا لا تفرقع
اصابعك وانت تصلي لكن معلول بالحارث وروى احمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك في الصلاة والملتفت والمفرقع اصابعه
بمنزلة واحدة ولعل المراد في التساوي في المعصية والا فالضحك مبطل لها وينبغي ان تكون كراهة الفرقعة تحريمية للنهي الوارد
في ذلك ولانها من افراد العبث بخلاف الفرقعة خارج الصلاة لغير حاجة ولو لاراحة المفاصل فانها تنزيهية على القول بالكراهة
كما في المجتبى انه كرهها كثير من الناس لانها من الشيطان بالحديث انتهى لكن لما لم يكن فيها خارجها نهي لم تكن تحريمية كما اصلناه
قريبا والحق في المجتبى المنتظر الصلاة والماشي اليها لكن هو في الصلاة في كراهتها وروي في ذلك حديثا انه نهى ان
يفرقع الرجل اصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو يمشي اليها واشار المصنف الى كراهة تشبيك
الاصابع وهو ان يدخل اصابع احدى يديه بين اصابع الاخرى في الصلاة كما صرح في المحيط وغيره لما روى احمد وابو داود
وغيرهما اذا توضا احدكم فاحسن وضوءه ثم خرج عامدا الى المسجد فلا يشبكن بين يديه فانه في الصلاة ونقل في الدراية
اجماع العلماء على كراهته فيها ثم ظهر ايضا انها تحريمية للنهي المذكور وظاهر الكراهة ايضا حالة السعي الى الصلاة فاذا
كان منتظرا لها بالاولي وذكر العلامة الحلبي انه لم يقف على حكمه خارج الصلاة لمشايخنا والظاهر انه في غير هذين الموضعين
لا للعبث ليس بمكروه ولو لاراحة الاصابع وان كان على سبيل العبث يكره تنزيها انتهى وقد قدمنا عن الهداية
ان العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فينبغي العبث خارجها لغير حاجة كذلك قوله
والتخصر وهو وضع اليد على الخاصرة وهي ما فوق الطنطفة والشراسيف كذا في المغرب لنهيه صلى الله عليه وسلم عنه
كما في سنن ابي داود وهذا التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من اهل اللغة والفقه والحديث وورد مثله هكذا عن
ابن عمر كما في السنن وحكمته انه في الصلاة راحة اهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل اليهود
والنصارى في صلاتهم وهم اهل النار لا ان لهم راحة في النار وانه فعل المتكبرين ولا يليق بالصلاة او انه فعل الشيطان
حتى قيل ان ابليس اهبط من الجنة لذلك ولهذا في المبسوط والمجتبى يكره التخصر خارج الصلاة ايضا والذي يظهر انها

انما تحريمية فيها للنهي المذكور وقد فسر التخصر بغير هذا ايضا منها ان يتوكا في الصلاة على عصا ومنها ان يختصر الصلاة فيقرا من
اولها اية او ايتين ومنها ان يختصرها فيقرا اخرها ومنها ان يحذف اية السجدة ومنها ان يختصر صلاته فلا يتم حدودها
ولا شك في كراهة الاتكا في الفرض لغير ضرورة كما صرحوا به لا في النفل على الاصح كما في المجتبى واما الاختصار في القراءة فان
اخل بواجب بان نقص عن ثلث ايات مع الفاتحة كان مكروها كراهة تحريم لترك بعض الواجب والا فلا وقد صرح في
الفتاوى بان الصحيح انه لا يكره القراءة من اخر السورة وقد صرحوا بكراهة قراءة السورة وترك اية السجدة في بابها
واما اختصار الصلاة بحيث لا يتم حدودها فان لزم منه ترك واجب كره تحريما وان اخل بسنة كره تنزيها هذا ما يقتضيه
القواعد والله سبحانه الموفق للصواب قوله والالتفات لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت سالت
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد وروى
الترمذي وصححه عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم اياك والالتفات في الصلاة فان الالتفات في الصلاة هلكة
فان كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة ثم المذكور في عامة الكتب ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة
وممن صرح به صاحب البدائع والنهاية والغاية والتبيين وفتح القدير والمجتبى والكافي وشرح المجمع وقيد في الغاية بان
يكون لغير عذر اما تحويل الوجه لعذر فغير مكروه وينبغي ان تكون تحريمية كما هو ظاهر الاحاديث قالوا وانما كره لغير
عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحرف عنها بجميع بدنه فسدت فاذا انحرف ببعض بدنه كره كالعمل القليل
فانه مكروه لان كثيره مفسد ويدل لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث يختلسها الشيطان من صلاة
العبد فانه سماها صلاة معه وانما لم يكره لحديث مسلم عن جابر اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو
قاعد فالتفت الينا فرانا قياما فاشار الينا فقعدنا وقد صرحوا بان الالتفات بالبصر يمنة ويسرة من غير تحويل الوجه اصلا غير
مكروه مطلقا والاولى تركه لغير حاجة والظاهر ان فعله عليه السلام اياه كان لحاجة تفقد احوال المقتدين به مع ما فيه
من بيان الجواز والا فهو كان ينظر من خلفه كما ينظر امامه كما في الصحيحين وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في
الالتفات المكروه فجعله مفسدا وعبارته ولو حول وجهه عن القبلة والاشبه ما في عامة الكتب من ان الالتفات المكروه
اعم من تحويل جميع الوجه وبعضه وذكر في منية المصلي ان كراهة الالتفات بالوجه فيما اذا استقبل من ساعته يعني فلو لم
يستقبل من ساعته فسدت وكانه جمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل
من ساعته وكانه ناظر الى انه لم يستقبل من ساعته كان عملا قليلا فكره وهو بعيد فان الاستدامة على هذا القليل لا تجعله
كثيرا وانما كثيره تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية المصلي
لتصريحهم كما سبق بانه لو ظن انه احدث فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من المسجد لا تبطل ومقتضى
القواعد المذهبية اشتراط ان يؤدي ركنا كما في انكشاف العورة اما ان سترها قبل اداء الركن فلا فكذا استقبال القبلة
بجامع الشرطية والمكث قدر اداء ركن فيه خلاف بين ابي يوسف ومحمد فابو يوسف لا يجعله كاداء الركن ومحمد جعله كما عرف
وذكر الشارح انه يكره رفع بصره الى السماء لقوله عليه السلام ما بال اقوام يرفعون ابصارهم الى السماء في السماء لينتهن او لتخطفن
ابصارهم وفي التجنيس ويكره ان يميل اصابع يديه ورجليه عن القبلة لانه مامور بتوجيهها قال عليه السلام فليوجه من
اعضائه الى القبلة ما استطاع قوله والاقعاء لنهيه صلى الله عليه وسلم عن عقبة الشيطان كما في الصحيحين وهي
الاقعاء ولما في مسند احمد عن ابي هريرة نهاني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة نقرة كنقرة الديك واقعاء كاقعاء
الكلب والتفات كالتفات الثعلب شبه من يسرع في الركوع والسجود ويخفف فيهما بالديك الذي يلتقط الحب
كما في النهاية وهي كراهة تحريم للنهي المذكور كما اسلفناه من الاصل ثم اختلفوا في الاقعاء المذكور في الحديث فصحح صاحب
الهداية وعامتهم انه ان يضع اليتيه على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول الطحاوي وزاد كثير ويضع يديه
على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى صدره لان اقعاء الكلب يكون بهذه الصفة الا ان اقعاء الكلب يكون
في نصب اليدين واقعاء الادمي في نصب الركبتين الى صدره وذهب الكرخي الى ان ينصب قدميه ويقعد على عقبيه

واضعا يديه على الارض وهو عقب الشيطان الذي نهي عنه في الحديث والكل مكروه لان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا في
البدائع وغاية البيان والمجتبى زاد في فتح القدير ان قوله هو الصحيح اي كون هذا هو المراد في الحديث لان ما قال الكرخي غير
مكروه بل يكره ذلك ايضا انتهى والعقبة بضم العين وسكون القاف والعقب بفتح العين وكسر القاف بمعنى الاقعاء
كذا في المغرب وفي فتح القدير واما ما روى مسلم عن طاوس قلت لابن عباس في الاقعاء على القدمين فقال هي السنة فقلنا انا لنراه
جفا بالرجل فقال بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يقعون فالحق
المحقق عنه ان الاقعاء على ضربين احدهما مستحب ان يضع اليتيه على عقبيه وركبتاه في الارض وهو المروي عن العبادلة
والمنهي ان يضع اليتيه ويديه على الارض وينصب ساقيه انتهى وهو مخالف لما ذكره هو وغيره لان الاقعاء بنوعيه
مكروه والحق ان هذا الجواب ليس لائمتنا وانما هو جواب البيهقي والنووي وغيرهما بناء على انه مستحب عند الشافعي لانك
قد علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما بحمله على حالة العذر ان ثبت في بعض رواياته انه كان في الصلاة
او بحمله على كونه خارج الصلاة ان لم يثبت او لان المانع والمبيح اذا تعارضا ولم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع وقد
فسر صاحب المغرب عقب الشيطان بالاقعاء عند الكرخي فكان مانعا وينبغي ان يكون كراهته تنزيهية بخلاف النوع المتفق
على كراهته **قوله** وافتراش ذراعيه لما في صحيح مسلم عن عايشة رضي الله عنها وكان يعني النبي صلى الله عليه وسلم ينهى
ان يفترش ذراعيه لما في صحيح مسلم عن عايشة رضي الله عنها افتراش السبع وافتراشهما القاؤهما على الارض كما في المغرب قيل وانما
نهى عن ذلك لانها صفة الكسلان والمتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر انها تحريمية للنهي
المذكور من غير صارف **قوله** ورد السلام بيده اي بالاشارة وقد قدمناه في بيان المفسدات مراجعة **قوله** والتربع
بلا عذر لان فيه ترك سنة القعود في الصلاة كذا علل به في الهداية وغيرها وما قيل في وجه الكراهة انه جلوس الجبابرة ليس
بصحيح لانه عليه السلام كان جل قعوده في غير الصلاة مع اصحابه التربع وكذا عمر رضي الله عنه كذا ذكره المصنف وغيره وتعليلهم
بان فيه ترك السنة يفيد انه مكروه تنزيها اذ ليس فيه نهي خاص ليكون تحريميا وقيد بكونه بلا عذر لانه ليس بمكروه مع العذر
لان الواجب يترك مع العذر فالسنة اولى وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن عبد الله انه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع في الصلاة
اذا جلس ففعلته وانا يومئذ حديث السن فنهاني عبد الله بن عمر وقال انما سنة الصلاة ان تنصب رجلك اليمنى
وتثني اليسرى فقلت انك تفعل ذلك فقال ان رجلي لا تحملاني وعليه يحمل ما في صحيح ابن حبان عن عايشة رايت النبي صلى
الله عليه وسلم يصلي متربعا للجواز ثم الجلوس متربعا معروف والماسمي بالتربيع لان صاحب هذه الجلسة قد ربع نفسه كما
يربع الشيء اذا جعل اربعا والاربع هنا الساقان والفخذان ربعها بمعنى ادخل بعضها تحت بعض **قوله** وعقص شعره اي
عقص شعر الراس فيهما بمعنى ان يفعل ذلك قبل الدخول ثم يدخل كذلك لما روى اصحاب الكتب الستة عنه صلى الله
عليه وسلم انه قال امرت ان اسجد على سبعة وان لا اكف شعرا ولا ثوبا وفي العقص كفه وما رواه مسلم عن كريب ان ابن
عباس راى عبد الله بن الحارث يصلي وراسه معقوص من ورائه فجعل يحله فلما انصرف قال ما لك ولراسي قال اني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف ولهذا قال العلماء حكمة النهي عنه ان الشعر
يسجد معه والظاهر ان الكراهة تحريمية للنهي المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين ان يتعمده للصلاة اولا وهو في اللغة
جمع الشعر على الراس وقيل فيه وادخال اطرافه في اصوله كذا في المغرب واختلف الفقهاء فيه على اقوال فقيل ان يجمعه وسط
راسه ثم يشده وقيل ان يلفه ذوايبه حول راسه كما يفعله النساء وقيل ان يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط او خرقة والكل مكروه
كذا في غاية البيان وفي الظهيرية ويكره الاعتجار لانه عليه السلام نهى عنه وهو ان يكور عمامته ويترك وسط راسه
مكشوفا كهيئة الاشرار وقيل ان يتنقب بعمامته فيغطي انفه للحر او البرد او للتكبر وهو مكروه لقول
ابن عباس لا يغطي الرجل انفه وهو يصلي انتهى وفي المغرب وتفسير من قال هو ان يلف العمامة على راسه ويبدي الهامة
اقرب لانه ماخوذ من معجر المراة وهو ثوب كالعصابة تلفه المراة على استدارة راسها انتهى والمعجر على وزن
منبر وعلل كراهة الاعتجار الامام الولوالجي بانه تشبه باهل الكتاب قال وهو مكروه خارج الصلاة ففيها اولى قوله

قوله وكف ثوبه للحديث السابق سواء كان من بين يديه او من خلفه عند الانحطاط للسجود والكف هو الضم
والجمع ولان فيه ترك سنة اليد وذكر في المغرب عن بعضهم ان الاتزار فوق القميص من الكف انتهى فعلى هذا يكره ان
يصلي مشدود الوسط فوق القميص ونحوه ايضا وقد صرح به في العناية معللا فانه صنيع اهل الكتاب لكن في
الخلاصة انه لا يكره كذا في شرح منية المصلي ويدخل في كف الثوب تشمير كميه كما في فتح القدير وظاهر الاطلاق
وفي الخلاصة ومنية المصلي قيد الكراهة بان يكون رافعا كميه الى المرفقين وظاهره انه لا يكره اذا كان رفعهما الى
ما دونها والظاهر الاطلاق لصدق كف الثوب على الكل وذكر في المجتبى في كراهة تشمير الكمين قولين وذكر في القنية
ان القول بامساك الكمين احوط ولا يخفى ما فيه وفي مذهب مالك تفصيل قد كنت رايته لائمتنا في بعض الفتاوى ولم
يحضرني الان وهو انه يكره ان كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى وهو على تلك الهيئة ومن
كف الثوب رفعه كيلا يترب كما في منية المصلي وقيل لا باس بصونه عن التراب كما في المجتبى **قوله** وسدله لنهيه عليه
السلام عنه كما اخرجه ابو داود والحاكم وصححه يقال سدل الثوب سدلا من باب طلب اذا ارسله من غير ان يضم جانبيه
وقيل هو ان يلقيه على راسه ويرخيه على منكبيه واسدل خطا كذا في المغرب وذكر في البدائع ان الكرخي فسره بان يجعل
ثوبه على راسه او على كتفيه ويرسل اطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه سراويل وعن ابي حنيفة انه يكره السدل على القميص
وعلى الازار وقال لانه صنيع اهل الكتاب فان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة
عند الركوع وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه باهل الكتاب فهو مكروه مطلقا فهو كان للخيلاء او لغيره للنهي
من غير انتهى وفي فتح القدير ان السدل يصدق على ان يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي لمن على عنقه
منديل ان يضعه عند الصلاة ويصدق ايضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين كميه وقد صرح بالكراهة فيه انتهى وكذا
صرح في النهاية بادخال القباء المذكور في السدل وعزاه الى مبسوط شيخ الاسلام والخلاصة لكن الذي في خلاصة الفتاوى المصلي
اذا كان لابس شقه او فرجي ولم يدخل يديه اختلف المتاخرون في الكراهة والمختار انه لا يكره انتهى وظاهر ما في فتح القدير
ان الشد الذي يعتاد وضعه على الكتفين اذا ارسل طرفا على صدره وطرفا على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع
وظاهر كلامهم يقتضي انه لا فرق بين ان يكون الثوب محفوظا من الوقوع اولا فعلى هذا يكره في الطيلسان الذي يجعل على
الراس وقد صرح به في شرح الوقاية وصرح العلامة الحلبي بان محل كراهة السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصح في القنية
من باب الكراهة انه لا يكره ومن المكروه اشتمال الصماء لما رواه ابو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان
لاحدكم ثوبان فليصل فيهما فان لم يكن الا ثوب فليتزر به ولا يشتمل اشتمال اليهود انتهى واشتمال اليهود هو الصماء وهو ادارة
الثوب على الجسد من غير اخراج اليد سميت بها لعدم منفذ يخرج اليد منها كالصخرة الصماء وفسرها في المحيط بان يجمع طرفي ثوبه
ويخرجهما تحت احدى يديه على احد كتفيه انتهى وقيده في البدائع بان لا يكون عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن انكشاف العورة
ومحمد رحمه الله فصل بين الاضطباع ولبسه الصماء فقال انما تكره الصماء اذا لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع
لانه يدخل طرفي ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكروه لانه لبس اهل الكبر انتهى وفي الخلاصة وغيرها لا باس ان يصلي الرجل
في ثوب واحد متوشحا به ويؤم كذلك والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة اثواب قميص وازار وعمامة اما لو صلى في ثوب واحد
متوشحا جميع بدنه كازار الميت تجوز صلاته من غير كراهة وتفسيره ما يفعله القصارون في المعصرة وان صلى في ازار واحد
يجوز ويكره وكذا في السراويل فقط لغير عذر وكذا مكشوف الراس للتهاون والتكاسل لا للخشوع وفسر في الذخيرة التوشح
ان يكون الثوب طويلا يتوشح به فيجعل بعضه على راسه وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه وذكر في شرح
منية المصلي ان ستر المنكبين في الصلاة مستحب يكره تركه تنزيها عند اصحابنا وفسره في المغرب بانه يدخله تحت يده اليمنى
ويلقيه على منكبه الايسر كما يفعل المحرم انتهى وفسره ابن السكيت بان ياخذ طرف الثوب الذي القاه على منكبه الايمن
من تحت يده اليسرى وياخذ طرفه الذي القاه على الايسر من تحت يده اليمنى ثم يعقدهما على صدره وقد ثبت في الصحيحين
عن عمر بن ابي سلمة انه راى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي في ثوب واحد في بيت ام سلمة قد القى طرفيه على عاتقيه وفي

لفظ مشتملا به واضعا طرفيه على عاتقيه وفي لفظ مخالفا بين طرفيه وفي حديث جابر متوشحا به والالفاظ كلها بمعنى واحد
كما ذكره النووي في شرح مسلم ومن المكروه التلثم وتغطية الانف والوجه كما في المحيط وفي الخلاصة لو ستر قدميه في
السجدة يكره **قوله** والتثاؤب وهو التنفس الذي ينفتح منه الفم لدفع البخارات وهو ينشأ من امتلاء المعدة وثقل
البدن لما في الصحيحين عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال التثاؤب من الشيطان فاذا تثاءب احدكم فليكظم
ما استطاع والادب ان يكظمه ما استطاع اي يرده ويحبسه لما روينا فان لم يقدر فليضع يده او كمه على فيه ووضع اليد
ثابت في صحيح مسلم ووضع الكم قياس عليه وصرح في الخلاصة بانه ان امكنه عند التثاؤب ان ياخذ شفتيه بسنه فلم يفعل
وغطا فاه بيده او بثوبه يكره كذا روي عن ابي حنيفة انتهى ووجهه ان تغطية الفم منهي عنها في الصلاة لما رواه ابو داود
وغيره وانما ابيحت للضرورة ولا ضرورة اذا امكنه الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع ظهر يده كذا في مختارات النوازل
قال العلامة الحلبي وهل يفعل ذلك بيده اليمنى او اليسرى لم اقف عليه مسطورا لمشايخنا انتهى وهو مع كثرة
مطالعته للمجتبى ونقل عنه وقد صرح بانه يغطي فاه بيمينه وقيل بيمينه في القيام وفي غيره بيساره انتهى ومن المكروه
التمطي لانه من التكاسل **قوله** وتغميض عينيه لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام
احدكم في الصلاة فلا يغمض عينيه الا ان في سنده من ضعف والكراهة مروية عن مجاهد وقتادة وعلله في البدائع
بان السنة ان يرمي ببصره الى موضع سجوده وفي التغميض ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف ذو حظ من هذه العبادة
فكذا العين انتهى وظاهر كلامهم انه لا يغمض في السجود وقد قال جماعة من الصوفية نفعنا الله بهم يفتح عينيه في السجود
لانهما يسجدان وينبغي ان تكون الكراهة تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤية
ما يفرق رؤيته الخاطر فلا يكره غمضهما بسبب ذلك بل ربما يكون اولى لانه حينئذ يكون لكمال الخشوع **قوله** وقيام
الامام لا سجوده في الطاق اي المحراب لان قيامه فيه يشبه صنيع اهل الكتاب بخلاف سجوده فيه وقيامه خارجه هكذا
علل به في الهداية وهو احد الطريقين للمشايخ واصله ان محمدا صرح بالكراهة في الجامع الصغير ولم يفصل فاختلف المشايخ
في سببها فقيل كونه يصير ممتازا عنهم في المكان لانه في معنى بيت اخر وذلك صنيع اهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية
واختاره الامام السرخسي وقال انه الاوجه وقيل اشتباه حاله على من على يمينه ويساره فعلى الطريقة الاولى يكره مطلقا
وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي فتح القدير ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر مطلوب في الشرع في حق المكان
حتى كان التقدم واجبا عليه وغايته هنا كونه في خصوص مكان ولا اثر لذلك فانه بحاذي وسط الصف وهو المطلوب
اذ قيامه في غير محاذاته مكروه وغايته اتفاق الملتين في بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون
الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا يتشبه انتهى وقد يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل
بتقدمه من غير ان يقف في مكان اخر فتمكن تميزه من غير تشبه باهل الكتاب تعين تجنيبه وتوقفه في المحراب
تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فكره مطلقا ولهذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب التجنيس اذا ضاق المسجد
بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكانين انتهى يعني وحقيقة اختلاف المكان
يمنع الجواز فشبهة الاختلاف توجب الكراهة وهو وان كان المحراب من المسجد كما هي العادة المستمرة فصورته
وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالحاصل ان مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب مطلقا سواء
اشتبه حال الامام او لا وسواء كان المحراب من المسجد ام لا ولم يكره سجوده في المحراب اذا كان قدماه خارجه لان العبرة
للقدم في مكان الصلاة حتى تشترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف
لا يدخل دار فلان يحنث بوضع القدمين وان كان باقي بدنه خارجها والصيد اذا كان رجلاه في الحرم وراسه
خارج منه فهو صيد الحرم ففيه الجزاء **قوله** وانفراد الامام على الدكان وعكسه اما الاول فلحديث الحاكم مرفوعا
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق ويبقى الناس خلفه وعلله بانه تشبه باهل الكتاب فانهم
يتخذون لامامهم دكانا اطلقه فشمل ما اذا كان الدكان قدر قامة الرجل او دونه ذلك وهو ظاهر الرواية وصححه

وصححه في البدائع لاطلاق النهي وقدره الطحاوي بقدر القامة ونفى الكراهة فيما دونه وقال قاضي خان في شرح
الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد وفي غاية البيان وهو الصحيح وفي فتح القدير هو المختار
لكن قال الاوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع
انتهى فالحاصل ان التصحيح قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق الحديث واما عكسه وهو انفراد القوم
على الدكان بان يكون الامام اسفل فهو مكروه ايضا في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن اصحابنا انه لا يكره لان الموجب
للكراهة التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون اسفل وجواب ظاهر الرواية اقرب الى الصواب
لان الكراهة كون المكان ارفع كان معلولا بعلتين التشبه باهل الكتاب ووجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان
وههنا وجدت احدى العلتين وهي وجود بعض المخالفة كذا في البدائع ومن المشايخ من علل الكراهة في الثانية بما في
ذلك من شبه الازدراء بالامام ولعله اولى وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهة مشى قاضي خان في فتاواه وعزاه الى
النوادر وقال وعليه عامة المشايخ انتهى وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعيدين بان القوم
يقومون على الرفوف والامام على الارض ولم يكره ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذكر في شرح منية المصلي وهل
يدخل في الحاجة في حق الامام ارادة تعليم المامومين اعمال الصلاة وفي حق المأموم ارادة تبليغ انتقالات الامام عند
اتساع المكان وكثرة المصلين فعند الشافعي نعم قيل وهو رواية عن ابي حنيفة انتهى قيد بالانفراد لانه لو كان بعض
القوم مع الامام قيل يكره والاصح انه لا يكره وبه جرت العادة في جوامع المسلمين في اغلب الامصار كذا في المحيط وذكر في
البدائع انه من اعتبر معنى التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لان اهل الكتاب لا يتخذون
الامام في المكان ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في المكان انتهى
وفيه نظر لا يخفى **قوله** ولبس ثوب فيه تصاوير لانه يشبه حامل الصنم فيكره وفي الخلاصة وتكره التصاوير على
الثوب صلى فيه او لم يصل انتهى وهذه الكراهة تحريمية وظاهر كلام النووي في شرح مسلم الاجماع على تحريم صورة
الحيوان فانه قال قال اصحابنا وغيرهم من العلماء تصوير صور الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لانه متوعد عليه
بهذا الوعيد الشديد المذكور في الاحاديث يعني ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم اشد الناس عذابا يوم القيمة
المصورون يقال لهم احيوا ما خلقتم ثم قال وسواء صنعه لما يمتهن او لغيره فصنعته حرام بكل حال لان فيه مضاهاة
لخلق الله تعالى وسواء كان في ثوب او بساط او درهم ودينار وفلس واناء وحائط وغيرها انتهى فينبغي ان يكون حراما لا
مكروها ان ثبت الاجماع او قطعية الدليل لتواتره وقيده بالثوب لانها لو كانت في يده وهو يصلي لا يكره لانه مستور
بالثياب فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين انتهى وهو يفيد ان المستبين في الخاتم تكره الصلاة معه ويفيد
انه لا يكره ان يصلي ومعه صرة او كيس فيه دنانير او دراهم فيها صور صغار لاستتارها ويفيد انه لو كان فوق الثوب
الذي فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي فيه لاستتارها بالثوب الاخر والله سبحانه اعلم **قوله** وان يكون
فوق راسه او بين يديه او بحذائه صورة لحديث الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا
صورة وفي المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبها بخلق الله تعالى ومن ذوات الروح وغيرها وقولهم يكره التصاوير
المراد التماثيل فالحاصل ان الصورة عام والتماثيل خاص والمراد هنا الخاص فان غير ذي الروح لا يكره كالشجر لما سياتي
والمراد بحذائه يمينه ويساره ولم يذكر ما اذا كانت خلفه للاختلاف ففي رواية الاصل لا تكره لانه لا يشبه العبادة
وصرح في الجامع بالكراهة ومشى في الخلاصة واما اذا كانت في موضع قيامه او جلوسه لا يكره لانه استهانة بها وكذلك
على الوسادة ان كانت قائمة يكره لانه تعظيم لها وان كانت مفروشة لا يكره كذا في المحيط قالوا واشدها كراهة ما يكون
على القبلة امام المصلي والذي يليه ما يكون فوق راسه والذي يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون
خلفه على الحائط او الستر وانما لم تكره الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ او مرفقة يتكأ عليها مع عموم
الحديث من ان الملائكة لا تدخله وموعلة الكراهة لان شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود مخصص وهو ما رفى

صحيح بن حبان استاذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف ادخل وبيتك فيه تصاوير
فان كنت لا بد فاعلا فاقطع روسها او اقطعها وسايد او اجعلها بسطا وفي البخاري في كتاب المظالم عن عايشة رضي الله عنها
انها اتخذت على سهوة لها سترا فيه تماثيل فهتكه النبي صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه نمرقتين فكانتا في البيت
نجلس عليهما زاد احمد في مسنده ولقد رايته متكيا على احدهما وفيه صورة والسهوة بكون بين البيت وقيل بيت صغير
كالخزانة والنمرقة بكسرها النون وسادة صغيرة والوسادة المخدة لكنه يقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه
صورة وان كانت في موضع السجود لان ذلك ليس بمانع من دخول الملايكة كما افادته النصوص المخصصة وان علل بالتشبه
بعبادة الاصنام فممنوع فانهم لا يسجدون عليها وانما ينصبونها ويتوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبه بعبادتها
حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان سجد عليها ولهذا اطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على البساط المصلى عليه
صورة لان الذي يصلى عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس بمصلى وتقدم عن الجامع
الصغير التقييد بموضع السجود فينبغي ان يحمل اطلاق الاصل عليه وانها اذا كانت تحت قدميه لا تكره اتفاقا وفي
الخلاصة ولا باس بان يصلي على بساط فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال تمثال ان كان على وسادة او بساط لا باس
باستعمالها وان كان يكره اتخاذها ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدنانير هل تمنع الملايكة
من دخول البيت بسببها فذهب القاضي عياض الى انها لا يمنعون وان الاحاديث مخصصة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم ان
المراد بالملايكة المذكورين ملايكة الرحمة لا الحفظة لانهم لا يفارقونه الا في خلوته باهله وعند الخلاء **قوله** الا ان تكون
صغيرة لان الصغار جدا لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تكره في البيت والكراهة انما كانت شبه العبادة كذا قالوا وقد
عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة التي لا تبدو للناظر على بعد والكبيرة ما تبدو للناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل
في النهاية انه كان على خاتم ابي موسى ذبابتان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه
اسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه وذلك ان بخت نصر قيل له يولد مولود يكون هلاكك على يديه فجعل يقتل من يولد
فلما ولدت ام دانيال القته في غيضة رجاء ان يسلم فقيض الله له اسدا يحفظه ولبوة ترضعه فنقشه بمرأى منه
ليذكر نعم الله عليه ودفعه عمر الى ابي موسى الاشعري وكان لابن عباس كانون محفوف بصور صغار انتهى وفي الخلاصة
من كتاب الكراهة رجل صلى ومعه دراهم وفيها تماثيل لا باس به لصغرها انتهى **قوله** او مقطوع الراس اي سواء كان
من الاصل او كان لها راس ومحي وسواء القطع بخيط خيط جميع الراس حتى لم يبق لها اثر او بطليه بمغرة ونحوها او بنحته
او بغسله وانما لم يكره لانها لا تعبد بدون الراس عادة ولما رواه احمد عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في
جنازة فقال ايكم ينطلق الى المدينة فلا يدع بها وثنا الا كسره ولا قبرا الا سواه ولا صورة الا لطخها واما قطع الراس عن
الجسد بخيط مع بقاء الراس على حاله فلا ينفي الكراهة لان من الطير ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا فسر في
النهاية المقطوع بمحو الراس كذا في النهاية قيد بالراس لانه لا اعتبار بازالة الحاجبين او العينين لانها تعبد بدونها
وكذا لا اعتبار بقطع اليدين او الرجلين وفي الخلاصة وكذا لو محي وجه الصورة فهو كقطع الراس **قوله** او لغير ذي
روح لما تقدم انه ليس بتمثال ولما في الصحيحين عن سعيد بن ابي الحسن قال جاء رجل الى ابن عباس فقال اني رجل اصور هذه
الصور فافتني فيها فقال له ادن مني فدنا ثم قال له ادن مني فدنا حتى وضع يده على راسه وقال ــــــ انبيك بما
سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل
صورة صورها نفسا فيعذبه في جهنم قال ابن عباس فان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له انتهى ولا فرق في الحجر
بين المنقوش وغيره وهو مذهب العلماء كافة الا مجاهدا فانه كره المثمر وفي الخلاصة ولو راى صورة في بيت غيره يجوز
له محوها وتغييرها وفي النهاية عن محمد في الاجير لتصوير تماثيل الرجال وليزخرفها والاصباغ من المستاجر قال لا
اجر له لان عمله معصية وفي التفاريق هدم بيتا مصورا بالاصباغ ضمن قيمة البيت والاصباغ غير مصور انتهى
قوله وعد الاي والتسبيح اي ويكره عد الايات من القران والتسبيح وكذا السور لانه ليس من اعمال الصلاة مطلقة

اطلقه فشمل العد في الفرايض والنوافل جميعا باتفاق اصحابنا في ظاهر الرواية وروي في غير ظاهر الرواية ان العد باليد
لا باس به كذا في العناية وغيرها لكن في الكافي وقالا لا باس به وجزم عنهما وعلل لهما بان المصلي يضطر الى ذلك لمراعاة سنة
القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه السلام للنسوة سالنه عن التسبيح اعددنه بالانامل فانهن
مسولات مستنطقات يوم القيمة وقوله في الهداية قلنا يمكنه ان يعد ذلك قبل الشروع الماتي هذا في الاي دون التسبيحات
انتهى قالوا ومحل الاختلاف هو العد باليد كما وقع التقييد به في الهداية سواء كان بالاصابع او بخيط يمسكه اما الغمز برؤس
الاصابع او الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعد باللسان مفسد اتفاقا وقيد بالاي والتسبيح لان عد الناس وغيرهم
مكروه اتفاقا كذا في غاية البيان وقيد بالصلاة لان العد خارج الصلاة لا يكره في الصحيح كما ذكره المصنف في المستصفى
لانه اسكن للقلب واجلب للنشاط ولما رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وقال ــــــ صحيح الاسناد
عن سعد بن ابي وقاص انه دخل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على امراة وبين يديها نوى او حصى تسبح به فقال اخبرك بما
هو ايسر عليك من هذا او افضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما خلق في الارض وسبحان الله عدد
ما بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق والله اكبر مثل ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك
فلم ينهها عن ذلك وانما ارشدها الى ما هو ايسر وافضل ولو كان مكروها لبين لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد
بانه لا باس باتخاذ السبحة المعروفة لاحصاء عدد الاذكار اذ لا يزيد السبحة على مضمون هذا الحديث الا بضم النوى ونحو في
خيط ومثل ذلك لا يظهر تاثيره في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من الصوفية الاخيار وغيرهم اللهم اذا
ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه وهذا الحديث يشهد لافضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة
ولو تكرر كثيرا ثم اعلم ان العلامة الحلبي ذكر ان كراهة العد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهرها انها تحريمية فانه قال وفي الصحيح
انه لا يباح العد اصلا لانه ليس في الكتاب بين الفرض والنفل وقد يصير العد عملا كثيرا فيوجب فساد الصلاة وما
روي في الاحاديث من قرا في الصلاة كذا كذا مرة قل هو الله احد وكذا كذا تسبيحة فتلك الاحاديث لم يصححها الثقات
اما صلاة التسبيح فقد اوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه يقدر ان يحفظ بالقلب
وان احتاج يعد بالانامل حتى لا يصير عملا كثيرا انتهى ثم صلاة التسبيح هذه ما رواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عماه الا اعطيك الا امنحك الا احبوك الا افعل بك عشر
خصال اذا انت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك اوله واخره قديمه وحديثه خطاه وعمده صغيره وكبيره سره وعلانيته
عشر خصال ان تصلي اربع ركعات تقرا في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت من القراءة في اول ركعة
فقل وانت قايم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وانت راكع عشرا ثم
ترفع راسك من الركوع فتقولها عشرا ثم تهوي ساجدا فتقولها وانت ساجد عشرا ثم ترفع راسك من السجود فتقولها
عشرا فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في اربع ركعات ان استطعت ان تصليها في كل يوم مرة فافعل فان
لم تستطع ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة رواه
ابو داود وابن ماجة والطبراني وقال في اخره فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر او رمل عالج غفر الله لك قال الحافظ
عبد العظيم المنذري وقد روي هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وامثلها حديث عكرمة هذا
وقد صححه جماعة انتهى وذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير قال ــــــ مشايخنا ان احتاج الامام الى
العد يعد اشارة لا افصاحا ويعمل بقولهما في المضطر **قوله** لا قتل الحية والعقرب اي لا يكره قتلهما لحديث
الصحيحين اقتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا امر عليه بقتل الكلب العقور
والحية والعقرب في الصلاة ايضا واقل مراتب الامر الاباحة وفي شرح منية المصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل
اليسرى ان امكن لحديث ابي داود كذلك ولا باس بقياس الحية على العقرب في هذا انتهى اطلقه فشمل جميع الحيات
وصححه في الهداية لاطلاق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي ان لا يقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية

لانها جان لقوله عليه السلام اقتلوا ذا الطفيتين والابتر واياكم والحية البيضا فانها من الجن وقال الطحاوي لاباس
بقتل الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عهد مع الجن ان لا يدخلوا بيوت امته واذا دخلوا لم يظهروا لهم فاذا دخلوا فقد نقضوا
العهد فلا ذمة لهم والاولى هو الاعذار والانذار فيقال ارجع باذن الله تعالى فان ابى قتله انتهى يعني الانذار في غير الصلاة
وفي النهاية معزيا الى صدر الاسلام الصحيح من الجواب ان يحتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل جنيا فانهم يؤذونه اذا كثروا
بل اذا راى حية وشك انه جني يقول له خل طريق المسلمين ومر فان مرت تركه فان واحدا من اخواني هو اكبر سنا مني قتل
حية كبيرة بسيف في دار لنا فضربه الجن حتى جعلوه زمنا كان لا يتحرك رجلاه قريبا من الشهر ثم عالجناه وداويناه
بارضا الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني انتهى واطلق في القتل فشمل ما اذا كان بعمل كثير قال
السرخسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البير والتوضي انتهى وتعقبه
في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية مبسوط شيخ الاسلام فانهم لم يبيحوا العمل الكثير
في قتلها انتهى وتعقبه ايضا في فتح القدير بانه يقتضي ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبحثه بانه
لا تفصيل للرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار اذا كثر فانه ايضا مامور به بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم كما
هو جوابه على علاج المار هو جوابنا في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقا الصحة على
نحو ما قالوه من الفساد في صلوة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل اثره في رفع الاثم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد ان
كان حراما صحيح انتهى وفي النهاية الى الجامع الصغير البرهاني انما يباح قتلها في الصلاة اذا مرت بين يديه وخاف
ان توذيه والا فيكره وقيد بالحية والعقرب لان في قتل النملة والبرغوث خلافا قال في الظهيرية فان اخذ قملة
في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها تحت الحصى وهو قول ابي حنيفة وروي عنه اذا اخذ قملة او برغوثا فقتله
او دفنه فقد اساء وعن محمد ان قتلها وقتلها احب الي من دفنها واي ذلك فعل فلا باس به وقال ابو يوسف يكره كلاهما
في الصلاة انتهى وذكر في شرح منية المصلي ان دفنها مكروه في المسجد في غير الصلاة وان الحاصل انه يكره التعرض لكل
منها بالاخذ فضلا عن القتل او الدفن عند عدم تعرضها له بالاذى فاما عند تعرضها بالاذى فان كان خارج المسجد
فلا باس حينئذ بالاخذ والقتل او الدفن بعد ان لا يكون ذلك بعمل كثير فانه كما روي عن ابن مسعود كره دفنها روي عن
ابن انهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلاة ولعل ابا حنيفة اختار الدفن على القتل لما فيه من التنزه
عن اصابة دمها اليد القاتل او ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفوا عنه وابن مسعود فعل احد الجائزين
وان كان في المسجد فلا باس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره اذا غلب على ظنه
انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن ابي حنيفة من انه يدفنها في الصلاة
وبين ما عنه انه لو دفنها في المسجد فقد اساء انتهى قوله والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث اي لا تكره كذا في الجامع
الصغير وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة يكره ان يصلي وقبله نيام او قوم يتحدثون لما اخرجه البزار عن ابن عباس
مرفوعا نهيت ان اصلي الى النيام والمحدثين واجيب بحمله في النائمين على ما اذا خاف ظهور صوت منهم يضحكه
ويخجل النائم اذا انتبه وفي المحدثين على ما اذا كان لهم اصوات يخاف منها التغليط او شغل البال ونحن
نقول بالكراهة في هذا لم يعارضه الحديث المذكور في النائمين ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة
قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها وانا معترضة بينه وبين القبلة فاذا اراد
ان يوتر ايقظني فاوترت وانما قيد بقوله يتحدث ليفيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى ولعله
متفق عليه وقد كان يفعله ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لنافع ول ظهرك وافاد كلامهم هنا انه لا كراهة على
المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضي الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤن القران وبعضهم يتذاكرون العلم
والمواعظ وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان مكروها لنهاهم انتهى
وقيد بالظهر لان الصلاة الى وجه احد مكروهة كما في الجامع الصغير قوله في المنية والاستقبال

والاستقبال الى المصلي مكروه سوا كان المصلي في الصف الاول او في الصف الاخير ولهذا قال في الذخيرة يكره للامام
ان يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر المذهب ذكره في الفصل الرابع من كتاب الصلاة والحاصل
ان استقبال المصلي الى وجه الانسان مكروه واستقبال الانسان وجه المصلي مكروه فالكراهة من الجانبين قال العلامة
الحلبي وقد صرحوا بانه لو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجه المصلي لم يكره قوله والى مصحف او سيف
معلق اي لا يكره ان يصلي وامامه مصحف او سيف سوا كان معلقا او بين يديه لان المصحف فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه
عبادة والاستخفاف به كفر فانضمت هذه العبادة الى عبادة اخرى فلا كراهة ومن قال بالكراهة اذا كان معلقا
بانه تشبه باهل الكتاب مردود لان اهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه وليس كلامنا فيه واما السيف فلانه سلاح ولا يكره
التوجه اليه فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي الى العنزة وهي سلاح قوله او شمع او سراج لانهما لا
يعبدان والكراهة باعتبارها وانما يعبدها المجوس اذا كانت في الكانون وفيها الجمر او في التنور فلا يكره التوجه اليها
على غير ذلك الوجه وذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه الى الشمع او السراج والمختار انه لا يكره انتهى وينبغي
ان يكون عدم الكراهة متفقا عليه فيما اذا كان الشمع على جانبيه كما هو المعتاد في مصر المحروسة في ليالي رمضان
للتراويح قال ابن قتيبة في ادب الكاتب في باب ما جا فيه لغتان استعمل الناس اضعفهما الشمع بالسكون والاوجه فتح
الميم انتهى قوله وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها اي لا يكره والتقييد المذكور بناء على ما في الجامع الصغير وقدمنا
مفهومه وما في الاصل فلا حاجة الى اعادته ثم اعلم ان المصنف لم يستوف ذكر المكروهات في الصلاة فمنها ان كل سنة
تركها فهو مكروه تنزيها كما صرح به في منية المصلي من قوله ويكره وضع اليدين على الارض قبل الركبتين اذا سجد ورفعهما
قبلهما اذا قام الا من عذر وان يرفع راسه او ينكسه في الركوع وان يجهر بالتسمية والتامين وان لا يضع يديه في موضعهما
الا من عذر وان يترك التسبيحات في الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود وان ياتي بالاذكار
المشروعة في الانتقالات بعد تمام الانتقال وفيه خلل لان تركها في موضعها وتحصيلها في غير موضعها ذكره في مواضع متفرقة
من مكروهات الصلاة وحاصله ان السنة ان كانت مؤكدة قوية لا يبعد ان يكون تركها مكروها كراهة تحريم كترك الواجب
فانه كذلك وان كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيها كما في هذه الامثلة وان كان ذلك الشي مستحبا او مندوبا وليس
بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغي ان لا يكون تركه مكروها اصلا كما صرحوا به من انه يستحب يوم الاضحى ان لا ياكل الا
من اضحيته فلو اكل من غيرها فليس بمكروه فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهة الا انه يشكل عليه ما قالوه من
ان المكروه تنزيها مرجعه الى خلاف الاولى ولا شك ان ترك المستحب خلاف الاولى ومنها ما في الخلاصة والولوالجية ولا
ينبغي ان يقرا في كل ركعة اخر سورة على حدة فانه مكروه عند الاكثر وينبغي ان يقرا في الركعتين اخر سورة واحدة وهو
افضل من السورة ان كان الاخر اكثر اية انتهى وصحح قاضي خان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وان كان الافضل خلافه
ومنها الانتقال من اية من سورة الى اية اخرى او اية من هذه السورة بينهما ايات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور
او سورة واحدة في ركعة واحدة مكروه وفي الركعتين ان كان بينهما سور لا يكره وان كان بينهما سورة قال واحدة
قال بعضهم يكره وقال بعضهم ان كانت السورة طويلة لا يكره كما اذا كانت بينهما سورتان قصيرتان ومنها ان يقرا في
ركعة سورة وفي ركعة اخرى سورة فوق تلك السورة او فعل ذلك في كل ركعة فهو مكروه وان وقع هذا من غير
قصد بان قرا في الركعة الاولى قل اعوذ برب الناس ويقرا في الركعة الثانية هذه السورة ايضا وهذا كله في الفرائض
اما في النوافل لا يكره كذا في الخلاصة ومنها ما اذا افتتح سورة وقصده سورة اخرى فلما قرا اية او ايتين اراد ان يترك
تلك السورة ويفتتح التي ارادها يكره وكذا لو قرا اقل من اية وان كان حرفا ومنها ان يصلي في ثياب البذلة والمهنة
واحتج في الذخيرة بما روي عن عمر رضي الله عنه راى رجلا فعل ذلك فقال ارايتك لو كنت ارسلتك الى بعض
اكنت تمر في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله احق ان تتزين له وروى البيهقي عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى
احدكم فليلبس ثوبيه فان الله احق من تزين له والظاهر ان الكراهة تنزيهية وفسر ثياب البذلة في شرح الوقاية بما يلبسه

في بيته ولا يذهب به الى الاكابر ومنها ان يحمل صبيا في صلاته واما حمله صلى الله عليه وسلم امامة بنت زينب في الصلاة فاجيب عنه بوجوه منها انه منسوخ بقوله ان في الصلاة لشغلا وقد اطال الكلام العلامة الحلبي ومنها ان يضع في فمه دراهم او دنانير بحيث لا تمنعه عن القراءة وان منعه عن اداء الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها ومنها ان يتم القراءة في الركوع كما في منية المصلي وفي موضع اخر ان يقرأ في غير حالة القيام ومنها ان يقوم خلف الصف وحده مقتديا بالامام الا اذا لم يجد فرجة وكذا يكره للمنفرد ان يقوم في خلال الصفوف فيصلي فيخالفهم في القيام والقعود ومنها انه تكره الصلاة في معاطن الابل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح الكعبة وذكر في الفتاوى اذا غسل موضعا في الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه لا بأس به وكذا في المقبرة اذا كان فيها موضع اعد للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها انه يكره للامام ان يعجلهم عن اكمال السنة ومنها ويكره ان يمكث في مكانه بعد ما سلم في صلاة بعدها سنة الا قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام به ورد الاثر كذا في منية المصلي ومنها ان يدخل في الصلاة وقد اخذه غائط او بول وان كان الاهتمام يشغله يقطعها وان مضى عليها اجزأه وقد اساء وكذا اذا اخذه بعد الافتتاح والاصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الاخبثان وجعل الشارح مدافعة الريح كالاخبثين وان الحديث محمول على الكراهة ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء لفوته يصلي لان الاداء مع الكراهة اولى من القضاء ان كل عمل قليل لغير عذر فهو مكروه كما لو تروح على نفسه بمروحة او كمه والله سبحانه اعلم

فصل لما فرغ من بيان الكراهة في الصلاة شرع في بيانها خارجها مما هو من توابعها قوله

كره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها والخلاء بالمد بيت التغوط واما بالقصر فهو بالنبت والكراهة تحريمية لما اخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا ولهذا كان الاصح من الروايتين كراهة الاستدبار كالاستقبال وهو باطلاقه يتناول الفضاء والبنيان وفي فتح القدير ولو نسي فجلس مستقبلا فذكر يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما اخرجه الطبري مرفوعا من جلس يبول قبالة القبلة فذكر فتحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك الصبي نحوها ليبول وقالوا يكره ان يمد رجليه في النوم وغيره الى القبلة او المصحف او كتب الفقه الا ان تكون على مكان مرتفع على المحاذاة انتهى قوله وغلق باب المسجد لانه يشبه المنع من الصلاة قال تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها والاغلاق يشبه المنع فيكره قال في الهداية وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد انتهى وهو احسن من التقييد بزماننا كما في عبارة بعضهم فالمدار خشية الضرر على المسجد فان ثبت في زماننا في جميع الاوقات ثبتت كذلك الا في اوقات الصلاة او لا فلا او في بعضها كذا في فتح القدير وفي العناية والتدبير في الغلق من اهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا انتهى وفي النهاية كان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المشدودة لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة القرآن فهذا اشد لانه لان المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس بملك لاحد انتهى ومن هنا يعلم جهل بعض مدرسي زماننا من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدريسه او كراهتهم لذلك زاعمين الاختصاص بها دون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستي ولا تدرس في مدرستي واعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص منعه من دخول المسجد خصوصا بسبب امر دنيوي وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان يكون كبيرة فقد قال الله سبحانه وان المساجد لله وما تلوناه من الآية السابقة فلا يجوز لاحد مطلقا ان يمنع مؤمنا من عبادة يأتي بها في المسجد لان المسجد ما بني الا لها من صلاة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وقراءة قرآن ولا يتعين مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للمدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس له ازعاجه واقامته منه فقد قال الامام الزاهدي في فتاويه المسماة بالقنية معزيا الى فتاوى العصر له في المسجد موضع معين يواظب عليه وقد شغله غيره قال الاوزاعي له ان يزعجه

ان يزعجه وليس له عندنا انتهى ومن الفروع الدالة على ان مدرس المسجد كغيره ما قاله في القنية ايضا ليس لمدرس في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان ادى نقصان الجدار او وقع فيه انتهى واعجب من ذلك ان بعض مدرسي الروم يعتقد في المسجد الذي له مدرس انه مدرسة وليس بمسجد حتى ينتهك حرمته بالمشي فيه بنعله المتنجس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسيأتي شروط المسجد ان شاء الله تعالى في كتاب الوقف قوله والوطء فوقه والبول والتخلي اي وكره الوطء فوق المسجد وكذا البول والتغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه والمراد بالكراهة كراهة التحريم وصرح الشارح بان الوطء فيه حرام لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وذكر في فتح القدير ان الحق كراهة تحريم لان الآية ظنية الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف او للمسجد ومثلها لا يثبت التحريم ولان تطهيره واجب بقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود ولما اخرجه المنذري مرفوعا جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم ورفع اصواتكم وسل سيوفكم واقامة حدودكم وجمروها في الجمع واجعلوا على ابوابها المطاهر انتهى واختلف المشايخ في كراهية اخراج الريح في المسجد واشار المصنف الى انه لا يجوز ادخال النجاسة المسجد وهو مصرح به فلهذا ذكر العلامة قاسم في المسجد واشار المصنف الى انه لا يجوز نقض ما وبه ان قولهم ان الدهن من المتنجس يجوز الاستصباح به مقيد بغير المساجد فانه لا يجوز الاستصباح به في المسجد لما ذكرنا ولهذا قال في التجنيس وينبغي لمن اراد ان يدخل المسجد ان يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متنعلا من سوء الادب وكان ابراهيم النخعي يكره خلع النعلين ويرى الصلاة فيهما افضل لحديث خلع النعال وعن علي رضي الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا توضأ انتعل باحدهما الى باب المسجد ثم يخلعه وينتعل بالاخرى الى المسجد الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعال والخفاف الطاهرة اقرب الى حسن الادب انتهى وفي الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء والمضمضة في المسجد الا ان يكون موضعا فيه اتخذ للوضوء ولا يصلى فيه زاد في التجنيس لو سبقه الحدث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد الطريق انصرف وتوضأ وان لم يمكنه الخروج يجلس ولا يتخطى رقاب فان وجد في المسجد وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير ثم بعد خروجه من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جدا ويكره مسح الرجل من الطين والردغة باسطوانة المسجد او بحائط من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد وان مسح ببردي المسجد او بقطعة حصير ملقاة لا بأس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولا له حرمة المسجد هكذا قالوا ان الاولى ان لا يفعل وان مسح بتراب في المسجد فان كان مجموعا لا بأس به وان كان التراب منبسطا يكره هو المختار واليه ذهب ابو القاسم الصفار لان له حكم الارض فكان من المسجد وان مسح بخشبة موضوعة في المسجد فلا بأس به لانه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد وكذا اذا مسح بحشيش مجتمع او حصير محرق لا بأس به لانه لا حرمة له انما الحرمة في المسجد انتهى ولكون المسجد يصان عن القاذورات ولو كانت طاهرة يكره البصاق فيه ولا يلقى لا فوق البواري ولا تحتها للحديث المعروف ان المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي الجلد من النار ويأخذ النخامة بكمه او بشيء من ثيابه فان اضطر الى ذلك كان البصاق فوق البواري خيرا من البصاق تحتها لان البواري ليست من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلي بين بليتين يختار اهونهما فان لم يكن فيها بواري يدفنها في التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا اذا نزح الماء النجس من البئر كره له ان يبل به الطين فيطين به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وفي الظهيرية وغيرها ويكره غرس الاشجار في المسجد لانه يشبه البيعة الا ان يكون به نفع للمسجد كان يكون ذا نز او اسطوانته لا تستقر فيغرس ليجذب عروق الاشجار ذلك النز فحينئذ يجوز والا فلا واما جوز مسايخنا في المسجد الجامع ببخارى لما فيه من الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بيرا لانه يخل حرمة المسجد فانه يدخله الجنب والحائض وان حفر فهو ضامن بما حفر الا ان ما كان قديما يترك كبير زمزم في المسجد الحرام ولا بأس برمي عش الخفاش والحمام لان فيه تنقية المسجد من ذرقها وقالوا ولا يجوز

ان تعمل فيه الصنائع لانه مخلص لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادة غير انهم قالوا في الخياط اذا جلس فيه لمصلحته
من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا باس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقا عنيفا والذي يكتب ان كان باجر
يكره وان كان بغير اجر لا يكره قال في فتح القدير هذا اذا كتب العلم والقران لانه في عبادة اما هؤلاء المكتبون
الذين تجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا ولو لم يكن لغط لانهم في صناعة لا عبادة اذ هم يقصدون الاجارة ليس هو
لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القران كالكاتب ان كان لاجر لا وحسبة لا باس به انتهى وفي الخلاصة رجل مر في
المسجد ويتخذه طريقا ان كان لغير عذر لا يجوز وبعذر يجوز ثم اذا جاز يصلي كل يوم تحية المسجد مرة انتهى وفي القنية
يعتاد المرور في الجامع يأثم ويفسق ولو دخل المسجد للمرور فلما توسطه ندم قيل يخرج من باب غير الذي قصده وقيل
يصلي ثم يتخير في الخروج وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعداما لما جنى ويكره تخصيص مكان في المسجد لنفسه
لانه يخل بالخشوع ثم اعظم المساجد حرمة المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم الجوامع ثم مساجد المحال
ثم مساجد الشوارع فانها اخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها احد اذا لم يكن لها امام معلوم ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه
لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذا قسم اهل المحلة المسجد وضربوا فيها حائطا ولكل منهم امام على حدة ومؤذنهم واحد
لا باس به والاولى ان يكون لكل طائفة مؤذن وكما يجوز لاهل المحلة ان يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم ان يجعلوا ا
المسجدين واحدا لاقامة الجماعة اما للتدريس او للتذكير فلا لانه ما بني له وان جاز فيه ولا يجوز التعليم في دكان
في فناء المسجد عند ابي حنيفة وعندهما يجوز اذا لم يضر بالعامة انتهى ما في القنية ولا يخفى ان الجامع تدبيره وعمارته
واصلاحه للامام او نائبه كما صرحوا به في كتاب القسامة فللامام او نائبه ان يجعل الجامع مسجدين بضرب حائط ونحوه
كاهل المحلة ولما ذكر احكام تحية المسجد فنقول هي على حذف مضاف اي تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب
الى الله تعالى لا الى المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فانما يحيي الملك لا بيته كذا ذكره العلامة الحلبي وقد حكي
الاجماع على سنيتها غير ان اصحابنا يكرهونها في الاوقات المكروهة تقديما لعموم الحاظر على عموم المبيح وقد قدمنا
انه اذا تكرر دخوله في كل يوم فانه ركعتان لها في اليوم وذكر في الغاية انها لا تسقط بالجلوس عند اصحابنا فانه قال
في الحاكم اذا دخل المسجد يحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم
يسقط بالجلوس لانها لتعظيم المسجد وحرمته ففي اي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك انتهى وفي الظهيرية
ثم اختلفوا في صلاة التحية انه يجلس ثم يقوم ويصلي او يصلي قبل ان يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعامة العلماء
قالوا يصلي كما يدخل المسجد انتهى قلت ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كما في القنية ما في الصحيحين عن ابي قتادة
الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وانما قلنا بعدم
سقوطها بالجلوس لما اخرجه ابن حبان في صحيحه عن ابي ذر قال دخلت المسجد فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس
وحده فقال يا ابا ذر ان للمسجد تحية وان تحيته ركعتان فقم فاركعهما فقمت فركعتهما انتهى وقد قالوا ان
كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا او سنة فانها تقوم مقام التحية بلا نية كما في البدائع وغيره فلو نوى التحية
مع الفرض فظاهر ما في المحيط وغيره انه يصح عندهما وعند محمد لا يكون داخلا في الصلاة فانهم قالوا لو نوى الدخول
في الظهر والتطوع فانه يجوز عن الفرض عند ابي يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة وعند محمد لا يكون داخلا وصرح
في الظهيرية بكراهة الحديث اي كلام الناس في المسجد لكن قيده بان يجلس لاجله وفي فتح القدير الكلام المباح فيه
مكروه يأكل الحسنات وينبغي تقييده بما في الظهيرية اما ان جلس للعبادة ثم بعدها تكلم فلا واما النوم في المسجد
فاختلف المشايخ فيه وفي التجنيس الاشبه بما تقدم من المسائل انه يكره لانه ما اعد لذلك وانما بني لاقامة الصلاة
واما الجلوس في المسجد للمصيبة فمكروه لانه لم يبن له وعن الفقيه ابي الليث انه لا باس به لان النبي صلى الله عليه وسلم
حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة جلس في المسجد والناس يأتونه ويعزونه والمفتى به انه لا يلازم تعزيته في المسجد
لان المسجد بني لذكر الله تعالى ويجوز الجلوس في المسجد لغير الصلاة ولا باس به للقضاء كالتدريس والفتوى انتهى

وسيأتي

وسيأتي ان شاء الله تعالى بقية احكام المسجد في الوقف والكراهية والجنايات مسئلة الذهاب الى الاقدم او الى مسجد حيه
او الى من كان امامه اصلح مذكورة في الخلاصة وغيرها بتفاريعها قوله لا فوق بيت فيه مسجد اي لا يكره ما ذكر
في بنائه وفوقه في ذلك البيت مسجد وهو [illegible] في البيت اعد للصلاة فانه لم يأخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان
رجلا كان او امرأة ان يتخذ في داره مكانا [illegible] للصلاة وبه امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه واختلفوا في مصلى
الجنازة والعيد فصحح في المحيط في مصلى الجنازة انه ليس له حكم المسجد اصلا وصحح في مصلى العيد كذلك الا في جواز الاقتداء
وان لم تتصل الصفوف وفي النهاية وغيرها والمختار للفتوى في المسجد الذي يتخذ لصلاة الجنازة والعيد انه
مسجد في حق جواز الاقتداء وان انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد انتهى وظاهر ما في
النهاية انه يجوز الوطء والبول والتخلي في مصلى الجنائز والعيد ولا يخفى ما فيه فان الباني لم يعده لذلك فينبغي
ان لا يجوز هذه الثلاثة وان حكمنا بكونه غير مسجد وانما تظهر فائدته في بقية الاحكام التي ذكرناها ومن حل دخوله
للجنب والحائض قوله ولا نقشه بالجص وماء الذهب اي ويكره نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ
لا باس وقيل يكره للحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارته وقد مدح الله تعالى
بقوله انما يعمر مساجد الله واصحابنا قالوا بالجواز من غير كراهة ولا استحباب لان مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان مسقفا من جريد النخل وكان يكف اذا جاء المطر وكان كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه عثمان وبناه وبسط فيه الحصا كما
هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف في غير نقش المحراب اما نقشه فهو مكروه لانه يلهي المصلي كما في فتح القدير وغيره قال
المصنف في الكافي وهذا اذا فعل من مال نفسه اما المتولي فيفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل
ضمن حينئذ لما فيه من تضييع المال فان اجتمعت اموال المسجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها لا باس به حينئذ انتهى
وصرح في الغاية ان جعل البياض فوق السواد للنقاء موجب لضمان المتولي ولا يخفى ان محله ما اذا لم يكن الواقف فعل
مثل ذلك اما ان كان كذلك فله البياض لقولهم في عمارة الوقف انه يعمر كما كان وقيده بكونه للنقاء اذ لو قصد به احكام
البناء فانه لا يضمن وقيد بالمسجد اذ نقش غيره موجب للضمان الا اذا كان معدا للاستغلال تزيد الاجرة به فلا باس
به واراد من المسجد داخله لقول صاحب النهاية ولان في تزيينه ترغيب الناس في الاعتكاف والجلوس في المسجد لانتظار
الصلاة وذلك حسن انتهى فيفيد ان تزيين خارجه مكروه واما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز للمتولي فعله مطلقا
لعدم الفائدة فيه خصوصا اذا قصد به حرمان ارباب الوظائف كما شاهدناه في زماننا من دهنهم الحيطان الخارجة
وسيأتي ان شاء الله تعالى تمام هذا في كتاب الوقف وفي النهاية وليس بمستحسن كتابة القران على المحاريب والجدران
لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطأ وفي جمع النسفي مصلى او بساط فيه اسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله في
شيء وكذا لو كان عليه الملك لله غير او الالف واللام وحدها وكذا يكره اخراجه عن ملكه اذا لم يأمن من استعماله
فالواجب ان يوضع في اعلا موضع لا يوضع فوقه شيء وكذا يكره كتابة الرقاع والصاقها بالابواب لما فيه من الاهانة
انتهى

باب الوتر والنوافل

لاضافتها في حين تاخيرها عن الفرائض والوتر في
اللغة خلاف الشفع واوتر صلى الوتر كذا في المغرب وهو في الشرع صلاة مخصوصة وهي ثلاث ركعات بعد
العشاء والنفل في اللغة الزيادة وفي الشريعة زيادة عبادة شرعت لنا لا علينا ووجه اشتقاقه يدل على الزيادة
ولهذا سمي ولد الولد نافلة لانه زيادة على الولد الصلبي وتسمى الغنيمة نفلا لانها زيادة على اصل المال قوله
الوتر واجب وهو اخر اقوال ابي حنيفة وهو الصحيح كذا في المحيط والاصح كما في الخانية وهو الظاهر من مذهبه
كذا في المبسوط وروي عنه انه فرض وعنه انه سنة ووفق المشايخ بينها بانه فرض عملا واجب اعتقادا وسنة
ثبوتا ودليلا واما عندهما فسنة عملا واعتقادا ودليلا لكن سنة مؤكدة اكد من سائر السنن الموقتة كما في البدائع
لظهور اثار السنن فيه حيث لا يؤذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب فنفياه واما استدلاله في الهداية
لهما بانه لا يكفر جاحده لا يفيد اذ اثبات اللازم لا يستلزم اثبات الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو هنا اعم

لان عدم الاكتفا بالجحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة والمدعى الوجوب لا الفرض واما الامام فيثبت عنده دليل الوجوب وهو الحديث واحسن ما يعين منه ما رواه ابو داود مرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني ورواه الحاكم وصححه وما رواه مسلم مرفوعا اوتروا قبل ان تصبحوا والامر للوجوب واما في الصحيحين من انه عليه السلام اوتر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان لعذر والاتفاق على ان الفرض يصلي على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوهما او انه كان قبل وجوبه لان وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متاخر وقد روي انه عليه السلام كان ينزل للوتر واما حديث الاعرابي حين قال له هل علي غيرها اي الصلوات الخمس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الا ان تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كما زعمه النووي في شرح مسلم لانه كان في اول الاسلام ثم وجب الوتر بعده بدليل انه سأله عن العبادة المالية فاخبره بالزكاة فقال هل علي غيرها فقال لا كما ذكره في الصلاة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم لدليله فما هو جوابهم عنها فهو جوابنا عنه ولا يلزم من القول بوجوبها الزيادة على الفرايض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي وذكر في البدايع حكاية هي ان يوسف بن خالد السمتي كان من اعيان فقهاء البصرة سال ابا حنيفة عنه فقال انه واجب فقال له كفرت يا ابا حنيفة ظنا منه انه يقول انه فريضة فقال ابو حنيفة ايهولني اكفارك اياي وانا اعرف الفرق بين الفرض والواجب كفرق بين السما والارض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه وجلس عنده للتعلم انتهى وفي المحيط لا يجوز الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على راحلته من غير عذر لان عنده الوتر واجب واداء الواجبات والفرايض على الراحلة من غير عذر لا يجوز وعندهما وان كان سنة لكن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتنفل على راحلته من غير عذر في الليل واذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الارض انتهى فافاد انه لا يجوز قاعدا ولا راكبا من غير عذر اتفاقا ابي حنيفة وصاحبيه وصرح في الهداية بانه يجب قضاؤه اذا فاته بالاجماع وصححه في التجنيس وعلل له في المحيط بقوله اما عنده فلانه واجب واما عندهما فلقوله عليه السلام من نام عن وتر او نسيه فليصله اذا ذكره انتهى وصرح في الكافي بان وجوب قضايه ظاهر الرواية عنهما وروي عنهما عدمه وسياتي انه لا يصلي خلف النفل اتفاقا فظهر بهذا ان لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قولهما بسنيته من جهة الاحكام فان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب الا في فساد الصبح بتذكره وفي قضايه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس قال ـــــ في التجنيس عند ابي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة العصر لانه واجب عنده فيجوز قضاؤه فيه كقضا ساير الفرايض وعندهما لا لانه سنة عندهما انتهى لكن تعقبه صاحب الهداية في فتح القدير بانه سنة عندهما فوجوب القضا محل النزاع وقد علمت دفعه بما في المحيط وفي الظهيرية والولوالجية والتجنيس وغيرها اهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر ادبهم الامام وحبسهم وان لم يمتنعوا قاتلهم وان امتنعوا عن ادا السنن فجواب ايمة بخاري بان الامام يقاتلهم كما يقاتلهم على ترك الفرايض لما روي عن عبد الله بن المبارك انه قال لو ان اهل بلدة انكروا سنة السواك نقاتلهم كما نقاتل المرتدين انتهى وفي العمدة اجتمع قوم على ترك الاذان يؤدبهم الامام وعلى ترك السنن يقاتلهم زاد في الخلاصة بان هذا اذا تركها جاحدا لكن راها حقا فان لم يرها حقا يكفر وذكر في التحقيق لصاحب الكشف ان الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشا وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركه ولكن لا تفسد انتهى وفي البدايع ان وجوبه لا يختص بالبعض دون البعض بل يعم الناس اجمع من الحر والعبد والذكر والانثى بعد ان كان اهلا للوجوب لعموم الدلايل قوله وهو ثلاث ركعات بتسليمة اي الوتر لما رواه الحاكم وصححه وقال على شرطها عن عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرهن قيل للحسن ان ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر افقه منه ولا ينهض في الثانية بالتكبير انتهى ونقله الطحاوي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واما قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشي الصبح صلى واحدة فاوترت له ما صلى فليس فيه دلالة على ان الوتر واحدة بتحريمة مستانفة ليحتاج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلا من ذلك ومن كونه اذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرايح الواردة وقد روى الامام ابو

حنيفة بسنده انه عليه السلام كان يقرا في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد وما وقع في السنن وغيرها من زيادة المعوذتين انكرها الامام احمد وابن معين ولم يخترها اكثر اهل العلم كما ذكره الترمذي كذا في شرح منية المصلي وصحح الشارح الزيلعي انه لا يجوز اقتدا الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوزه ابو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما اقتدى بامام قد رعف واشتراط المشايخ لصحة اقتدا الحنفي في الوتر بالشافعي ان لا يفصله على الصحيح مفيد لصحته اذا لم يفصله اتفاقا ويخالفه ما ذكره في الارشاد من انه لا يجوز الاقتدا في الوتر بالشافعي باجماع اصحابنا لانه اقتدا المفترض بالمتنفل فانه يفيد عدم الصحة فصل او وصل فلهذا قال الشارح بعده والاول اصح مشيرا الى ان عدم الصحة عند الفصل لا مطلقا معللا بان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي انتهى فمراده من الاول هو قوله في شروط الاقتدا بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام ويشهد للشارح ما في السراج الوهاج ان الاقتدا في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند الشافعي وواجب عندنا وما نقله اصحابنا عن الفضل ان اقتدا الحنفي في الوتر بمن يرى انه سنة كابي يوسف صحيح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم يختلف بينهما فاتحد اختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشكله في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتادى بنية النفل ويجوز عكسه فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز وتر الحنفي اقتدا بوتر الشافعي بنا على انه لا يصح شروعه في الوتر لانه بنيته اياه انما نوى النفل الذي هو الوتر فلا يتادى الواجب بنية النفل وحينئذ فالاقتدا به فيه بنا على المعدوم في زعم المقتدي نعم يمكن ان يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفة من الواجب وغيرها بل مجرد الوتر ينبغي المانع فيجوز لكن اطلاق مسيلة التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نفليته وضمنيته بعد ان كان المتقرر في اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للمتامل انتهى وحاصله ترجيح ما في الارشاد وتضعيف تصحيح الزيلعي وما في الفتاوي عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لان ما في التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعي والوتر ليس بفرض قطعي انما هو واجب ظني ثبت بالسنة فلا يلزمه اعتقاده وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وترا بل صرح في المحيط والبدايع بانه ينوي صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي بانه لا ينوي في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتدا بالشافعي في الوتر ان لم يسلم على راس الركعتين وعدمها ان سلم والله الموفق للصواب ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسيلة التجنيس يقتضي الى اخره غفلة عما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولفظه اذا اقتدى في الوتر بمن يراه سنة وهو يراه واجبا ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة او تطوعا جاز الاقتدا بمنزلة من صلى الظهر خلف اخر وهو يرى ان الركوع سنة او تطوع وان كان افتتح الوتر بنية التطوع او بنية السنة لا يصح الاقتدا لانه يصير اقتدا المفترض بالمتنفل كذا ذكره الامام الرستغفني هذا هو الذي ينبغي ان يفهم من قولهم انه لا ينوي انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لان المراد منعه من ان ينوي وجوبه لانه لا يخلو اما ان يكون حنفيا او غيره فان كان حنفيا فينبغي ان ينويه ليطابق اعتقاده وان كان غيره فلا يضره تلك النية فان من المعلوم ان انتفا الوصف لا يوجب انتفا الاصل فيبقى الاصل وهو صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة قوله ويقنت في الثالثة قبل الركوع ابدا لما اخرجه النسائي عن ابي بن كعب انه عليه السلام كان يقنت قبل الركوع واما في حديث انس من انه عليه السلام قنت بعد الركوع فالمراد منه ان ذلك شهرا منه فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الاحول سالت انسا عن القنوت في الصلاة قال نعم قلت اكان قبل الركوع او بعده قال قبله قلت فان فلانا اخبرني عنك انك قلت بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا وظاهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع السنة واما ما رواه ابو داود عن عمر رضي الله عنه جمع الناس على ابي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني فان كان العشر الاواخر تخلف فصلى في بيته فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني من رمضان لان القنوت فيه يحتمل ان يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على الدعا وترجح الاول لتخصيص النصف الاخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المتنازع فيه والكلام

في القنوت في ستة مواضع في صفته ومحل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه إذا فات أما الأول فقد ذكر المصنف في باب
صفة الصلاة من الواجبات وهو مذهب أبي حنيفة وعندهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله صلى الله عليه وسلم
للحسن حين علمه القنوت اجعل هذا في وترك والأمر للوجوب لكنه تعقبه في فتح القدير بأنه لم يثبت ومنهم من جاوز كالأئمة
بالمواظبة المفادة من الأحاديث وهو متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة أعم من المقرونة به
أحيانا وغير المقرونة ولا دلالة للأعم على الأخص وإلا لوجبت هذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم
الدعاء المعروف اللهم إنا نستعينك كما سيأتي انتهى فكذا أطلقه فشمل الأداء والقضاء فكذا قالوا ومن يقضي الصلوات
والأوتار يقنت في الأوتار احتياطا وعلله الولوالجي في فتاواه بأنه إن كان عليه القنوت وإن لم يكن عليه الوتر فالقنوت
يكون في التطوع أيضا انتهى وهو يقتضي أن قضاءه ليس لكونه لم يؤد حقيقة بل احتياطا وليس هو مستحب قال في مآل الفتاوى
ولو لم يفته شيء من الصلوات وأحب أن يقضي جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك إلا إذا كان غالب ظنه
فساد ما صلى وورد النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكي عن أبي حنيفة أنه قضى صلاة عمره فإن صح النقل فنقول كان
يصلي المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات انتهى وما في التجنيس شك في الوتر وهو في حالة القيام أنه في الثانية أم في
الثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز أنها الثالثة ثم يقعد ويقوم فيضيف إليها ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا
هو المختار فرق بين هذا وبين المسبوق بركعتين في الوتر في شهر رمضان إذا قنت مع الإمام في الركعة الأخيرة من صلاة الإمام
حيث لا يقنت في الركعة الأخيرة إذا قام إلى القضاء في قولهم جميعا والفرق أن تكرار القنوت في موضعه ليس بمشروع وههنا
أحدهما في موضعه والآخر ليس في موضعه فجاز فأما المسبوق فهو مأمور بأن يقنت مع الإمام فصار ذلك موضعا فلو أتى بالثاني
كان ذلك تكرار القنوت في موضعه انتهى وفي المحيط معزيا إلى الأجناس لو شك أنه في الأولى أو في الثانية أو في الثالثة فإنه
يقنت في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعتين بقعدتين ويقنت فيهما احتياطا وفي قول آخر لا يقنت في الكل
أصلا لأن القنوت في الركعة الثانية والأولى بدعة وترك السنة أسهل من الإتيان بالبدعة والأول أصح لأن القنوت واجب
وما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطا انتهى وفي الذخيرة إن قنت في الأولى أو في الثانية ساهيا لم يقنت في الثالثة
لأنه لا يتكرر في الصلاة الواحدة انتهى وفيه نظر لأنه إذا كان مع الشك في كونه في محله كما قدمنا فمع اليقين فبكونه في غير
محله أولى أن يعيد كما لو قعد بعد الأولى ساهيا لا يمنعه أن يقعد بعد الثانية ولعل ما في الذخيرة مبني على القول
الضعيف القائل بأنه لا يقنت في الكل أصلا كما لا يخفى وأما الثاني فقد ذكرناه وأما مقداره فقد ذكر الكرخي أن مقدار
القيام في القنوت مقدار سورة إذا السماء انشقت وكذا ذكر في الأصل لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ في
القنوت اللهم إنا نستعينك اللهم اهدنا وكلاهما على مقدار هذه السورة وروي أنه عليه السلام كان لا يطول في
دعاء القنوت كذا في البدائع وأما دعاؤه فليس فيه دعاء موقت كذا ذكر الكرخي أن مقداره في كتاب الصلاة لأنه روي عن
الصحابة أدعية مختلفة في حال القنوت ولأن الموقت من الدعاء يذهب بالرقة كما روي عن محمد فيبعده عن الإجابة
ولأنه لا يوقت في القراءة لشيء من الصلوات ففي دعاء القنوت أولى وقال بعض مشايخنا المراد من قوله ليس فيه
دعاء موقت ما سوى اللهم إنا نستعينك لأن الصحابة اتفقوا عليه فالأولى أن يقرأه ولو قرأ غيره جاز ولو قرأ معه غيره
كان حسنا والأولى أن يقرأ بعده ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت
إلى آخره وقال بعضهم الأفضل في الوتر أن يكون فيه دعاء موقت لأن الإمام ربما يكون جاهلا فيأتي بدعاء
يشبه كلام الناس فتفسد صلاته وما روي عن محمد من أن التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب محمول على أدعية المناسك
دون الصلاة كذا في البدائع ورجح في منية المصلي قول الطائفة الثانية لما ذكروا وتبركا بالمأثور الوارد به الأخبار ورواه
الخلف عن السلف في سائر شروح الأمصار انتهى لكن ذكر الإسبيجابي أن ظاهر الرواية عدم توقيته ثم إن الدعاء المشهور
عند الحنفية اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك الخير كله نشكرك ولا نكفرك
ونخلع ونترك من يفجرك اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك إن

إن عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة الغزنوية أن عذابك الجد ولم يذكره في الحاوي القدسي إلا أنه أسقط الواو
من نخلع والظاهر ثبوتهما أما إثبات الجد ففي مراسيل أبي داود وأما إثبات الواو في نخلع ففي رواية الطحاوي والبيهقي
وبه اندفع ما ذكره الشمني في شرح النقاية أنه لا يقول الجد واتفقوا على أنه بكسر الجيم بمعنى الحق واختلفوا في ملحق فصحح
الإسبيجابي كسر الحاء بمعنى لاحق بهم وقيل بفتحها ونص الجوهري على أنه صواب وأما نحفد فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالدال
المهملة من الحفد وهو السرعة ويجوز ضم النون يقال حفد بمعنى أسرع وأحفد لغة فيه حكاها ابن مالك في فعل وأفعل
وصرح قاضي خان في فتاواه بأنه لو قرأها بالذال المعجمة بطلت صلاته ولعله لأنها كلمة مهملة لا معنى لها ثم اعلم أن المشايخ
اختلفوا في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فنقل في المجتبى عن شرح المؤذني القنوت طول القيام دون الدعاء
وعن أبي عمرو ولا أعرف من القنوت إلا طول القيام وبه فسر قوله تعالى أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وعن الفتاوى
الصغرى القنوت في الوتر هو الدعاء دون القيام انتهى وينبغي تصحيحه ومن لا يحسن القنوت بالعربية أو لا يحفظه ففيه
ثلاثة أقوال مختارة يقول يا رب ثلاث مرات ثم يركع وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا آتنا في الدنيا
حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار والظاهر أن الاختلاف في الأفضلية لا في الجواز وأن الأخير أفضل لشموله وأن
التقييد بمن لا يحسن العربية ليس بشرط بل يجوز لمن يعرف الدعاء المعروف أن يقتصر على واحد مما ذكر لما علمت أن ظاهر الرواية
عدم توقيته وأما حكمه إذا فات محله فنقول إذا نسي القنوت حتى ركع ثم تذكر فإن كان بعد رفع الرأس من الركوع لا يعود
ويسقط عنه القنوت وإن تذكره في الركوع فكذلك في ظاهر الرواية كما في البدائع وصححه في الخانية وعن أبي يوسف أنه
يعود إلى القنوت كما لو ترك الفاتحة أو السورة فتذكرها في الركوع أو بعد رفع الرأس منه فإنه يعود وينتقض ركوعه
والفرق على ظاهر الرواية أن نقض الركوع في المقيس عليه لأجل الكمال لأنه يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون
القراءة أصلا وفي المقيس ليس نقضه لأجل الكمال لأنه لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلو نقض لكان نقض الفرض
للواجب كذا في البدائع فإن عاد إلى القيام وقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلاته لأن ركوعه قائم لم ينتقض بخلاف المقيس عليه
لأن بعوده صارت قراءة الكل فرضا والترتيب بين القراءة والركوع فرض فارتفض ركوعه فلو لم يركع بطلت فلو ركع وأدركه
رجل في الركوع الثاني كان مدركا لتلك الركعة وإنما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العيد إذا تذكرها في حال
الركوع حيث يكبر فيه لأنه لم يشرع إلا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى إلى ما هو قيام من وجه دون وجه
وهو الركوع وأما تكبيرات العيد فلم تختص بمحض القيام لأن تكبيرة الركوع يؤتى بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من
تكبيرات العيد بإجماع الصحابة فإذا جاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز أداء الباقي مع قيام العذر
بالأولى ولم يقيد المصنف القنوت بالمخافتة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسنوا الجهر في بلاد العجم للإمام ليتعلموا
كما جهر عمر رضي الله عنه بالثناء حين قدم وفد العراق ونص في الهداية على أن المختار المخافتة وفي المحيط على أنه الأصح
وفي البدائع واختار مشايخنا بما وراء النهر الإخفاء في دعاء القنوت في حق الإمام والقوم جميعا لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا
وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وهو مروي في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم أن يكون القوم لا يعلمون
فالأفضل للإمام الجهر ليتعلموا وإلا فالأفضل الإخفاء كما في الذخيرة ومن اختار الجهرية اختار أن يكون دون جهر القراءة
كما في منية المصلي **قوله** وقرأ في كل ركعة منها فاتحة وسورة بيان لمخالفته للفرائض فيقرأ في كل ركعة منه حتما ونقل
في النهاية أنه بالإجماع وفي التجنيس لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يجز في قولهم جميعا انتهى أما عندهما فلأنه
نفل تجب القراءة في الكل وكذا على قول أبي حنيفة لأن الوتر عنده واجب يحتمل أنه نفل ولكن يحتمل جهة الفرضية
بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل وقد قدمنا من فعله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ
في الركعة الأولى سبح اسم ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد فالحاصل أن قراءة
آية في كل ركعة منه فرض وتعيين الفاتحة مع قراءة ثلاث آيات في كل ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر
في النهاية أنه لا ينبغي أن يقرأ سورة متعينة على الدوام لأن الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر

بمعنى صح

حكم الوتر إذا فات محله

من القران والتعيين على الدوام يفضي الى ان يعتقد بعض الناس انه واجب وانه لا يجوز لكن لو قرا بما ورد به الاثار احيانا يكون حسنا ولكن لا يواظب لما ذكرنا انتهى وقد يقال انهم رجحوا جهة النفلية فيه احتياطا في القراة فينبغي ان لا يقضي في الوقت المكروه كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطا لجهة النفلية لان النفل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التجنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النفل في حق القراة الا انه يشبه المغرب من حيث انه لو استتم قائما في الثالثة قبل القعود ثم تذكر لا يعود لانها صلاة واحدة وفي النفل يعود لان كل شفع صلاة على حدة انتهى وفي المجتبى ولا تجب القعدة الاولى في الوتر وفي الامتحان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم تذكر في الركوع لا يعود وان عاد لا ينتقض ركوعه انتهى ولا يخفى ما فيه لان القعدة الاولى واجبة في الفرض والنفل والوتر وشبه لهما فوجبت القعدة الاولى فيه وقد تقدم انه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية معزيا الى محمد بن الحنفية قال الدعا اربعة دعا رغبة ودعا رهبة ودعا تضرع ودعا خفية ففي دعا الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السما وفي دعا الرهبة يجعل كفيه الى وجهه كالمستغيث من الشي وفي دعا التضرع يعقد الخنصر والبنصر بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعا الخفية ما يفعل المرء في نفسه ولم يذكر المصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقيه ابو الليث ان الاولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لان القنوت دعا والاولى في الدعا ان يكون مشتملا عليها وذهب ابو القاسم الصفار الى انه لا يصلي فيه لانه ليس موضعها ومشى عليه في الخلاصة والحق هو الاول لما رواه النسائي باسناد حسن ان في حديث القنوت وصلى الله على النبي ولما رواه الطبراني عن علي كل دعا محجوب حتى يصلى على محمد وفي الواقعات ويستحب في كل دعا ان تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى ال محمد انتهى وهو يقتضي انه يصلي عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الاولى ومن الغريب ما في المجتبى لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلي في القعدة الاخيرة وكذا لو صلى عليه في القعدة الاولى سهوا لا يصلي عليه في القعدة الاخيرة ولا يصلي في القنوت انتهى **قوله** ولا يقنت في غيره اي في غير الوتر لما رواه الامام ابو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعو على ناس من المشركين وكذا في الصحيحين انه عليه السلام قنت شهرا يدعو على قوم من العرب ثم تركه وقد اطال المحقق ابن الهمام هنا في الكلام مع الشافعي كما هو دابه ولسنا بصدده وفي شرح النقاية معزيا الى الغاية وان نزل بالمسلمين نازلة قنت الامام في صلاة الجهر وهو قول الثوري واحمد وقال محمد لا ياتي به المأموم بل يؤمن لان للقنوت شبهة القران لاختلاف الصحابة في قوله اللهم انا نستعينك انه من القران او لا فاورث شبهة وهو لا يقرا حقيقة القران فكذا ما له شبهته والمختار ما في الكافي والمحيط وغيره وصححوه لانه دعا حقيقة كساير الادعية لانه دعا حقيقة كساير الادعية والثنا والتشهد والتسبيحات وظاهر المذهب انه لا يكره قراته للجنب لانه ليس بقران وعليه الفتوى كما في الولوالجية **قوله** لا الفجر اي لا يتبع المؤتم الامام القانت في صلاة الفجر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يتابعه لانه تبع للامام والقنوت مجتهد فيه ولهما انه منسوخ فصار كما لو كبر خمسا في الجنازة حيث لا يتابعه في الخامسة واذا لم يتابعه فيه فقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي بدليل مشاركة الامام في القراة واذا قعد فقدت المشاركة ولا يقال كيف يقعد تحقيقا للمخالفة وهي مفسدة للصلاة لان المخالفة فيما هو من الاركان او الشرايط مفسدة لا في غيرهما قال في الهداية والاظهر وقوفه ساكتا وصححه قاضي خان وغيره لان فعل الامام يشتمل على مشروع وغيره فما كان مشروعا يتبعه فيه وما كان غير مشروع لا يتبعه كذا في العناية وقد يقال ان طول القيام بعد رفع الراس من الركوع ليس بمشروع فلا يتابعه فيه ثم قال في الهداية ودلت المسيلة على جواز الاقتدا بالشفعوية واذا علم المقتدي منه ما يزعم فساد صلاته كالفصد وغيره لا يجزيه انتهى ووجه دلالتها انه لو لم يصح الاقتدا به لم يصح اختلاف علماينا فانه يسكت او يتابع وفي بعض نسخها بالشافعية وهو الصواب لما عرف من وجوب حذف يا النسب اذا نسب الى ما هي فيه ووضع اليا التي للنسبة مكانها حتى تتحد الصفوف قبل النسبة الثابتة وبعدها والتمييز من خارج فاليا المشددة فيه بالنسبة لا اخر

يجوز اهل الحرب القنوت عند النوازل مشروع في الصلوات كلها انتهى قوله ويتبع المؤتم قانت الوتر صح

اخر الكلمة كذا في الكرماني وذكر في النهاية بنو شافع من بني المطلب بن عبد مناف منهم الامام الشافعي الفقيه رحمه الله ومن قال في النسبة الشفعوي فهو عامي وحقه ان يقال بالشافعي المذهب فحاصله ان صاحب الهداية جوز الاقتدا بالشافعي بشرط ان لا يعلم المقتدي منه ما يمنع صحة صلوته في راي المقتدي كالفصد ونحوه وعدد مواضع عدم صحة الاقتدا به في العناية وغاية البيان بقوله كما اذا لم يتوضا من الفصد والخارج من غير السبيلين كما اذا كان شاكا في ايمانه بقوله انا مومن ان شا الله او متوضا من القلتين او يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع او لم يغسل ثوبه من المني ولم يفركه او انحرف عن القبلة الى اليسار او صلى الوتر بتسليمتين او اقتصر على ركعة او لم يوتر اصلا او قهقه في الصلاة ولم يتوضا او صلى فرض الوقت مرة ثم ام القوم فيه زاد في النهاية وان لا يراعي الترتيب في الفوايت وان لا يمسح ربع راسه وزاد قاضي خان وان يكون متعصبا او لكل طاهر ما عدا خمسة اشيا الاول مسيلة التوضي من القلتين فانه صحيح عندنا ان لم يقع في الما نجاسة ولم يختلط بمستعمل مساوله او اكثر فلابد ان يقيد قولهم بالقلتين والمتيمم او المستعمل بالشرط المذكور لا مطلقا الثاني مسيلة رفع اليدين من وجهين الاول ان الفساد برفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس منه رواية شاذة رواها مكحول النسفي عن ابي حنيفة وليست بصحيحة رواية ودراية لان المختار في العمل الكثير المفسد لها ما لو راه شخص من بعيد ظنه ليس في الصلاة لا بقيام باليدين ولان وضع هذه المسيلة يدل على جواز الاقتدا بالشافعي وبقاه الى وقت القنوت حتى اختلفوا هل يتابعه فيه او لا كما في الهداية مع وجود رفع اليدين في الركعات الثلاث الثاني ان الفساد عند الركوع لا يقتضي عدم صحة الاقتدا مع ان عروض البطلان غير مقطوع به حتى يجعل كالمحقق عند الشروع لان الرفع جايز الترك عندهم لسنيته الثالث مسيلة الانحراف عن القبلة الى اليسار لان الانحراف المانع عندنا ان يجاوز المشارق الى المغارب كما نقل في فتح القدير في استقبال القبلة والشافعية لا ينحرفون هذا الانحراف الرابع مسيلة التعصب وهو تعصب لان التعصب على تقدير وجوده منهم انما يوجب الفسق لا الكفر والفسق لا يمنع صحة الاقتدا والظاهر من الشارطين لعدمه ان يوجب الكفر لكونه في الدين وهو بعيد كما لا يخفى الخامس مسيلة الاستثنا في الايمان فاعلم ان عبارتهم قد اختلفت في هذه المسيلة فذهبت طايفة من الحنفية الى تكفير من قال انا مومن ان شا الله ولم يقيدوه بان يكون شاكا في ايمانه ومنهم الاتقاني في غاية البيان وصرح في روضة العلما بان قولهم ان شا الله يرفع ايمانه فيبقى بلا ايمان فلا يجوز الاقتدا به وذكر في الفتاوي الظهيرية من المواعظ ان معاذ بن جبل سيل عمن يستثني في الايمان فقال ان الله تبارك وتعالى ذكر في كتابه ثلاثة اصناف قال تعالى في موضع اوليك هم المومنون حقا وقال في موضع اخر اوليك هم الكافرون حقا وقال في موضع اخر مذبذبين بين ذلك لا الى هولا ولا الى هولا فمن قال بالاستثنا في الايمان فهو من جملة المذبذبين بين ذلك لا الى هولا ولا الى هولا انتهى وفي الخلاصة والبزازية من كتاب النكاح عن الامام ابي بكر محمد بن الفضل من قال انا مومن ان شا الله فهو كافر لا تجوز المناكحة معه قال الشيخ ابو حفص في فوايده لا ينبغي للحنفي ان يزوج بنته من شفعوي المذهب وهكذا قال بعض مشايخنا ولكن يتزوج بنتهم زاد في البزازية تنزيلا لهم منزلة اهل الكتاب وذهب طايفة الى تكفير من شك منهم في ايمانه بقوله انا مومن ان شا الله تعالى على وجه الشك لا مطلقا وهو الحق لانه مسلم يشك في ايمانه وقول الطايفة الاولى غلط لانه لا خلاف بين العلما في انه لا يقال انا مومن ان شا الله للشك في ثبوته للحال بل ثبوته في الحال مجزوم به كما نقله المحقق ابن الهمام في المسايرة وانما محل الاختلاف في جوازه لقصد ايمان الموافاة فذهب ابو حنيفة واصحابه الى منعه وعليه الاكثرون واجازه كثير من العلما منهم الشافعي واصحابه لان بقاه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشية وهو امر مستقبل فالاستثنا فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله وقالت الحنفية لما كان ظاهر التركيب الاخبار بقيام الايمان به في الحال مع اقتران كلمة الاستثنا به كان تركها ابعد عن التهمة فكان تركه واجبا واما من علم قصده فربما نعتاد النفس التردد بكثرة اشعارها بالتردد في ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجر الى وجوده اخر الحيوة لا عتياد خصوصا والشيطان منقطع مجرد نفسه بسببك لا شغل له سواك فيجب تركه

الى هذه المفسدة انتهى فالحاصل انه لا فايدة في هذا الشرط وهو قول الطايفة الثانية ان لا يكون شاكا في ايمانه اذ المسلم لا يشك فيه واما التكفير بمطلق الاستثنا فقد علمت غلطه واقبح من ذلك من منع مناكحتهم وليس هو الا محض تعصب نعوذ بالله من شرور انفسنا وسيات اعمالنا خصوصا قد نقل الامام السبكي في رسالة الفها في هذه المسيلة ان القول بدخول الاستثنا في الايمان منقول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري انتهى فالقول بتكفير هولا من اقبح الاشيا ثم اعلم انه قد صرح في النهاية والغنا وغيرهما بكراهة الاقتدا بالشافعي اذا لم يعلم حاله حتى صرح في النهاية بانه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الحجامة ثم غاب عنه ثم راه يصلي فالصحيح جواز الاقتدا به مع الكراهة فصار الحاصل ان الاقتدا بالشافعي على ثلاثة اقسام الاول ان يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي فلا كراهة بالاقتدا به الثاني ان يعلم عدمه فلا صحة لكن اختلفوا هل يشترط ان يعلم منه عدمه في خصوص ما يقتدي به او في الجملة صحح في النهاية الاول وغيره اختار الثاني وفي فتاوي الزاهدي اذا راه احتجم ثم غاب فالاصح انه يصح الاقتدا به لانه يجوز ان يتوضا احتياطا وحسن الظن به اولى الثالث ان لا يعلم شيا فالكراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعي بل اذا صلى حنفي خلف مخالف لمذهبه فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لاعتقاد المقتدي ولا اعتبار لاعتقاد الامام حتى لو شاهد الحنفي امامه الشافعي مس امراة ولم يتوضا ثم اقتدى به فان اكثر مشايخنا قالوا يجوز وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره وقال الهندواني وجماعة فلا يجوز ورجحه في النهاية بانه اقيس لما ان زعم الامام ان صلاته ليست بصلاة فكان الاقتدا حينيذ بنا الموجود على المعدوم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتدا انتهى ورد بان المقتدي يرى جوازها والمعتبر في حقه راي نفسه لا غيره وايضا ينبغي حمل الامام على التقليد لابي حنيفة حملا لحال المسلم على الصلاح ما امكن فيتحد اعتقادهما والالزم منه تعمد الدخول في الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا ان تفرض المسيلة ان المأموم علم به والامام لم يعلم بذلك كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول قوله والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشا ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها اربع شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب وذكر انها نوعان سنة ومندوب فالاول في كل يوم ما عدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة اربع عشرة ركعة والاصل فيه ما رواه الترمذي وغيره عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كما في الكتاب وروى مسلم انه عليه السلام كان يصليها وبدا المصنف بسنة الفجر لانها اقوى السنن باتفاق الروايات لما في الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شي من النوافل اشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر ولفظ مسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي اوسط الطبراني عنها ايضا لم اره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم وقد ذكروا ما يدل على وجوبها فان في الخلاصة اجمعوا ان ركعتي الفجر قاعدا من غير عذر لا تجوز كذا روى الحسن عن ابي حنيفة انتهى وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا للفتوى يجوز له ترك ساير السنن لحاجة الناس الى فتواه الا سنة الفجر انتهى وفي المضمرات معزيا الى العتابي من انكر سنة الفجر يخشى عليه الكفر وفي الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى الا سنة الفجر ومما يدل على وجوبها ما في سنن ابي داود عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر ولو طردتكم الخيل فقد وجدت المواظبة عليها مع ما قدمه والنهي عن تركها لكن المنقول في اكثر الكتب انها سنة موكدة وان قلنا انها بمعنى الواجب هنا لم يصح لانها تتادى بمطلق النية قال في التجنيس رجل صلى ركعتين تطوعا وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا الفجر طالع يجزيه عن ركعتي الفجر هو الصحيح لان السنة تطوع فتتادى بنية التطوع انتهى لكن في الخلاصة الاصح انها لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها ايضا عن متفرقات شمس الايمة الحلواني رجل صلى اربع ركعات في الليل فتبين ان الركعتين الاخريين بعد طلوع الفجر تحتسب عن ركعتي الفجر عندهما واحدى الروايتين عن ابي حنيفة قال وبه يفتى انتهى ورده في التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما اذا صلى الظهر ستا وقد قعد على راس الرابعة فانه لا ينوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح من الجواب

الجواب كذا هذا وهذا لان السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليها ومواظبته عليه السلام كانت بتحريمة مبتداة انتهى وفي الخلاصة والسنة في ركعتي الفجر ثلاث احدها ان يقرا في الركعة الاولى قل يايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص والثاني انه ياتي بهما اول الوقت والثالث انه ياتي بهما في بيته والا ففي باب المسجد الشتوي ان كان الامام في الصيفي او عكسه ان كان يرجو ادراكه وان كان المسجد واحدا ياتي بهما في ناحية من المسجد ولا يصليهما مخالطا للصف مخالفا للجماعة فان فعل ذلك يكره اشد الكراهة ولا يطول القراة فيهما ولو تذكر في الفجر انه لم يصل ركعتي الفجر لم يقطع انتهى وذكر الولوالجي امام يصلي الفجر في المسجد الداخل فجا رجل يصلي الفجر في المسجد الخارج اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لان ذلك كله كمكان واحد بدليل جواز الاقتدا لمن كان في المسجد الخارج بمن كان في المسجد الداخل واذا اختلف المشايخ فالاحتياط ان لا يفعل انتهى وفي القنية اذا لم يسع وقت الفجر الا الوتر والفجر او السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند ابي حنيفة وعندهما السنة اولى من الوتر انتهى وفي المحيط ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة اخرهما لانه اقرب الى المكتوبة ولم يتخلل بينهما صلاة والسنة ما تودى متصلا بالمكتوبة انتهى وفي القنية واختلف في اكد السنن بعد سنة الفجر فقيل الاربع قبل الظهر والركعتان بعده والركعتان بعد المغرب كلها سوا والاصح ان الاربع قبل الظهر اكد انتهى وهكذا صححه في العناية والنهاية لان فيها وعيدا معروفا قال عليه السلام من ترك اربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي وفي التجنيس والنوازل والمحيط رجل ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا وان راي حقا منهم من قال لا ياثم والصحيح انه ياثم لانه جا الوعيد بالترك انتهى وتعقبه في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم للذي قال والذي بعثك بالحق لا ازيد على ذلك شيا افلح ان صدق انتهى ويجاب عنه بان السنة الموكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به كثيرا وصرح به في المحيط هنا وانه لا يجوز ترك السنن الموكدة ولو صلى وحده وهو احوط انتهى وبان حديث الاعرابي كان متقدما وقد شرع بعده اشيا كالوتر فجاز ان يكون السنة الموكدة كذلك لما قدمنا لانه لم يذكر له صدقة الفطر وقد اتفقوا على انه ياثم بتركها وفي النهاية وذكر الحلواني ولا باس بان يقرا بين الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض مسنون وفي الشافعي كان عليه السلام اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام واليك يعود السلام تباركت ياذا الجلال والاكرام وكذا عن البقالي ولم يرلي لو تكلم بعد الفريضة هل تسقط السنة قيل تسقط وقيل لا تسقط ولكن ثوابه انقص من ثوابه قبل التكلم انتهى وفي القنية الكلام بعد الفرض لا يسقط السنة ولكن ينقص ثوابه وكل عمل ينافي التحريمة ايضا وهو الاصح انتهى وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر او الاربع قبل الظهر واشتغل بالبيع او الشرا او الاكل فانه يعيد السنة اما باكل لقمة او شربة لا تبطل السنة انتهى وفي المجتبى وفي الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها لا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاولى ولا يستفتح اذا قام الى الثالثة بخلاف ما يرد واته الاربع من النوافل انتهى وصحح في فتاواه انه لا ياتي بهما في الكل لانها صلوة واحدة انتهى ولا يخفى ما فيه والظاهر الاول والدليل على استنان الاربع قبل الجمعة ما رواه مسلم مرفوعا من كان مصليا قبل الجمعة فليصل اربعا ثم ما رواه ابن ماجة عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركع من قبل الجمعة اربعا لا يفصل في شي منهن وعلى استنان الاربع بعدها ما في صحيح مسلم عن ابي هريرة مرفوعا اذا صلى احدكم الجمعة فليصل بعدها اربعا وفي رواية اذا صليتم بعد الجمعة فصلوا اربعا وذكر في البدايع انه ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه ينبغي ان يصلي اربعا ثم ركعتين وذكر محمد في كتاب الاعتكاف ان المعتكف يمكث في المسجد الجامع مقدار ما يصلي اربعا او ستا انتهى وفي الذخيرة والتجنيس وكثير من مشايخنا على قول ابي يوسف وفي منية المصلي والافضل عندنا ان يصلي اربعا ثم ركعتين وفي القنية صلى الفريضة وجا الطعام فان ذهب حلاوة الطعام او بعضه يتناول ثم ياتي بالسنة وان خاف فوت الوقت ياتي بالسنة ثم يتناول الطعام ولو نذر بالسنن واتى بالمندوب فهو السنة وقال تاج الدين ابو صاحب المحيط لا يكون اتيا بالسنة بعد الفرض ثم اداها في اخر الوقت لا تكون سنة وقيل تكون سنة انتهى والافضل في السنن اداوها في المنزل الا التراويح وقيل ان الفضيلة لا تختص بوجه دون وجه وهو الاصح

في الفصل الواقع بين الفرض والسنة

هل تسقط السنة بالكلام بعد الفريضة

لكن كل ما كان ابعد من الريا واجمع للخشوع والاخلاص فهو افضل كذا في النهاية وفي الخلاصة في سنة المغرب ان خاف لو رجع
الى بيته شغله شان اخر ياتي بها في المسجد وان كان لا يخاف صلاها في المنزل وكذا في سائر السنن حتى الجمعة والوتر في البيت
افضل انتهى **قوله** وندب الاربع قبل العصر والعشا وبعدها والست بعد المغرب بيان للمندوب من النوافل اما الاربع
قبل العصر فلما رواه الترمذي وحسنه عن علي رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل العصر اربع ركعات
يفصل بينهن بالتسليم على الملايكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمومنين وروى ابو داود عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين فلذا خير في الاصل بين الاربع وبين الركعتين والافضل الاربع وانما لم تكن
الركعتان سنة راتبة لانها ثابتة بيقين ويكون الاربع مستحبا لانه لم يذكر في حديث عايشة رضي الله عنها للعصر سنة
راتبة اصلا كما في البدايع فلذا لم يجعل له سنة واما الاربع قبل العشا فذكروا في بيانه انه لم يثبت ان التطوع بها من
السنن الراتبة فكان حسنا لان العشا نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها كذا في البدايع ولم ينقلوا حديثا فيه
بخصوصه لاستحبابه واما الاربع بعدها ففي سنن ابي داود عن شريح بن هاني قال سالت عايشة عن صلوة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقالت ما صلى العشا قط فدخل بيتي الا صلى فيه اربع ركعات او ست ركعات قال في فتح القدير الذي تقتضيه
الظواهر كون الاربع بعد العشا سنة لنقل المواظبة عليها ——— فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست
انتهى وقد يقال انما لم تكن الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل الظهر وركعتين
بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشا وركعتين بعد الجمعة وحدثتني حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يصلي ركعتين خفيفتين بعدما يطلع الفجر انتهى فهذا معارض لنقل المواظبة على الاربع فلذا لم تكن
سنة واما الست بعد المغرب فلما روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات
كتب من الاوابين وتلا قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا وذكر في التجنيس انه يستحب ان يصلي الست بثلاث تسليمات
ولم يذكر المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ لحديث ابي داود والترمذي والنسا[يي]
وحكى في فتح القدير اختلافا بين اهل عصره في مسئلتين الاولى هل السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر
وبعد العشا وفي الست بعد المغرب اولا الثانية على تقدير الاول هل يودي الكل بتسليمة واحدة او بتسليمتين واختار [illegible]
فيهما واطال الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دابه وظاهره انه لم يطلع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر المصنف من المندوبات
صلاة الضحى للاختلاف فيها فقيل لا تستحب لما في صحيح مسلم عن عايشة انه عليه السلام كان يصلي الضحى اربع ركعات
ويزيد ما شا وهذا هو الراجح ولا يخالف ما في الصحيحين عنها ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم سبحة الضحى قط واني لاستحبها
لاحتمال انها اخبرت في النفي عن رويتها ومشاهدتها وفي الاثبات عن خبره عليه السلام او خبر غيره عنه او انها انكرتها
مواظبة واعلانا ويدل لذلك كله قولها واني لاستحبها وفي رواية الموطا لاستحبها من الاستحباب وهو اظهر في المراد وظاهر ما في
المنية يدل على ان اقلها ركعتان واكثرها ثنتا عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن ابي الدردا قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى اربعا كتب من العابدين ومن [illegible] كفي ذلك
اليوم ومن صلى ثمانيا كتبه الله من القانتين ومن صلى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له بيتا في الجنة وما من يوم وليلة
الا لله من يمن به على عباده وصدقة وما من الله على احد من عباده افضل من ان يلهمه ذكره وقال المنذري ورواته
ثقات ولم ار بيانا لاول وقتها واخره لمشايخنا هنا ولعلهم تركوه للعلم به وهو ان اوله من ارتفاع الشمس الى زوالها كما لا
يخفى ثم رايت صاحب البدايع صرح به في كتاب الايمان فيما اذا حلف ليكلمنه الضحى فقال انه من الساعة التي تحل فيها
الصلاة الى الزوال وهو وقت صلاة الضحى انتهى ومن المندوبات تحية المسجد وقدمناها في احكام المسجد قبيل
باب الوتر وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان عقب الوضو كما في شرح النقاية والتنبيه ومن المندوبات صلاة
الاستخارة وقد افصحت السنة ببيانها فعن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الامور كلها
كما يعلمنا السورة من القران يقول اذا هم احدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني استخيرك

استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك واسالك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام
الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة امري او قال عاجلة امري واجله فاقدره
لي ويسره لي ثم بارك لي فيه وان كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة امري او قال عاجل امري واجله
فاصرفه عني واصرفني عنه واقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به قال ويسمي حاجته رواه البخاري وغيره ومن المندوبات
صلاة الحاجة وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله من الاستخارة والاحاديث بها مذكورة في الترغيب والترهيب
ومن المندوبات ان لفاعلها اجرا كبيرا فمنها ما في صحيح مسلم مرفوعا افضل القيام بعد شهر رمضان شهر الله المحرم وافضل
الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل حثت السنة الشريفة عليها كثيرا واداب ان لفاعلها اجرا كبيرا فمنها ما في صحيح مسلم مرفوعا
افضل القيام بعد شهر رمضان شهر الله المحرم وافضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعا
عليكم بقيام الليل فانه داب الصالحين قبلكم وقربة الى ربكم ومكفرة للسيات ومنهاة عن الاثم وروى الطبراني مرفوعا
افضل القيام بعد شهر رمضان شهر الله المحرم وافضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعا
عليكم بقيام الليل فانه داب الصالحين لا بد من صلاة بليل ولو حلب شاة وما كان بعد صلوة العشا فهو من الليل
انتهى وهو يفيد ان هذه السنة تحصل بالتنفل بعد صلاة العشا قبل النوم وقد تردد في فتح القدير في صلاة التهجد اهي
سنة في حقنا ام تطوع واطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دابه واوضح منه ما ذكره في اواخر شرح منية المصلي ومن المندوبات
احيا ليالي العشر من شهر رمضان وليلتي العيدين وليالي عشر ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث
وذكرها في الترغيب والترهيب مفصلة والمراد باحيا الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان يراد غالبه ويكره الاجتماع
على احيا ليلة من هذه الليالي في المساجد قال ——— في الحاوي القدسي ولا يصلي تطوع بجماعة غير التراويح وما روي
من الصلوات في الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليلتي العيدين وعرفة والجمعة وغيرها تصلى
فرادى انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغايب التي تفعل في رجب في اول ليلة جمعة منه وانها بدعة وما
يحتاله اهل الروم من نذرها لتخرج عن النفل والكراهة فباطل وقد اوضحه العلامة الحلبي واطال فيه اطالة حسنة كما
هو دابه وفي الفتاوى البزازية **قوله** وكره الزيادة على اربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا اي بتسليمة لان الاصل فيه ان
النوافل شرعت تبعا للفرايض والتبع لا يخالف الاصل فلو زيد على الاربع في النهار لخالفت الفرايض وهذا هو القياس في
الليل الا ان الزيادة على الاربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بالليل
خمس ركعات وسبع ركعات وتسع ركعات واحدى عشر ركعة وثلاث عشرة ركعة والثلاث من كل واحد من هذه الاعداد الوتر
وركعتان سنة الفجر فيبقى ركعتان واربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة واختلف
المشايخ في الزيادة على الثمان بتسليمة واحدة مع اختلاف التصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة معللا بان فيه وصل
العبادة بالعبادة وهو افضل ورده في البدايع بانه يشكل بالزيادة على الاربع في النهار قال ——— والصحيح انه لا
يكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وفي منية المصلي ان الزيادة المذكورة مكروهة بالاجماع اي باجماع ابي
حنيفة وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي وصحح في الخلاصة ما ذهب اليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عايشة رضي
الله عنها في حديث طويل انه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم ينهض
ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا الا ان هذا يقتضي جواز عدم
القعود فيها اصلا الا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات وكلهم على وجوب القعدة على راس الركعتين من
النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات ومن العجب ما ذكره الطحاوي من
رده استدلالهم على اباحة الثمان بتسليمة واحدة بما ثبت عن عايشة من رواية الزهري انه كان لا يسلم من كل اثنتين
منهن ولم نجد عنه من فعله ولا من قوله انه اباح ان يصلي في الليل بتكبيرة اكثر من ركعتين وبذلك ناخذ وهو اصح القولين
في ذلك انتهى وذكر في غاية البيان ان الحق ما قاله الطحاوي لان استدلالهم استدلال بالمحتمل فلا يكون حجة وهذا لانه

في كراهة الاجتماع على صلوة الرغايب

يحتمل انه عليه السلام كان يصلي اربع ركعات فرض العشاء واربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع
احدى عشرة ركعة وليتأمل حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة في رواية الزهري عن عروة
فسرته الاجمال وازالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمة انتهى لان ما ذكرناه عن صحيح مسلم صريح في رد
كلام الطحاوي ومن تبعه وان الثمان كانت نفلا بتسليمة واحدة **قوله** والافضل فيهما الرباع اي الافضل
في الليل والنهار اربع ركعات بتسليمة واحدة عند ابي حنيفة وقالا في الليالي ركعتان لحديث الصحيحين عن ابن عمر ان
رجلا قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فاوتر بواحدة ولابي حنيفة ما في الصحيحين عن
عائشة رضي الله عنها ما كان يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة يصلي اربعا فلا
تسال عن حسنهن وطولهن ثم يصلي اربعا فلا تسال عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثا وما روي عن عائشة انها قالت كان عليه
السلام يصلي الضحى اربعا ولا يفصل بينهن بسلام وما تقدم من حديث ابي ايوب وغيره في سنة الظهر والجمعة ثم الجواب
عن دليلهما كما افاده المحقق في فتح القدير مختصرا ان مقتضى لفظ الحديث اما مثنى في حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع او في
حق الاباحة بالنسبة الى الفرد وترجيح احدهما بمرجح وفعله صلى الله عليه وسلم ورد على كلا النحوين لكن عقلنا زيادة فضيلة
الاربع لانها اكثر مشقة على النفس بسبب طول تقيدها في مقام الخدمة ورايناه صلى الله عليه وسلم قال انما اجرك على قدر
نصبك فحكمنا بان المراد الثاني لا واحد او ثلث ولهذا ذكر في زيادات ان من نذر ان يصلي اربعا بتسليمة فصلاها بتسليمتين
لم يجزه ولو نذر ان يصلي اربعا بتسليمتين فصلاها بتسليمة واحدة جاز عن نذره في المحيط وانما اخترنا في التراويح
مثنى مثنى لانها تؤدى بالجماعة واداؤها على الناس مثنى مثنى اخف وايسر **قوله** وطول القيام احب من كثرة السجود
اي افضل من عدد الركعات وقد اختلف النقل عن محمد في هذه المسئلة فنقل الطحاوي عنه في شرح الاثار كما في الكتاب
وصححه في البدايع ونسب ما قاله الى الشافعي ووجهه ما رواه احمد وابو داود مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه احمد وابو داود مرفوعا اي الصلاة افضل قال عليه السلام
طول القيام ولان ذكره القراءة وذكر الركوع والسجود التسبيح ونقل في المجتبى عنه ان كثرة الركوع والسجود افضل لقوله
عليه السلام للسائل كما في صحيح مسلم عليك بكثرة السجود ولا خواعني نفسك بكثرة السجود وقوله عليه السلام اقرب ما يكون
العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية التواضع والعبودية ولتعارض الادلة توقف الامام احمد في هذه المسئلة
ولم يحكم فيها بشيء وفصل الامام ابو يوسف كما في المجتبى والبدايع فقال اذا كان له ورد من الليل يقرأه من القران فالافضل
ان يكثر عدد الركعات والا فطول القيام افضل لان القيام في الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذي
ظهر للعبد الضعيف ان كثرة الركعات افضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع والسجود كما صرحوا
به في صلاة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه عن ما هو
المقصود فلا يكون الوسيلة افضل من المقصود واما لزومه لكثرة القراءة فلا يفيد الافضلية ايضا لان القران ركن
زايد كما صرحوا به مع الاختلاف في اصل ركنيته بخلاف الركوع والسجود اجمعوا على ركنيتهما واصالتهما مع تخلف القيام عن
القراءة في الفرض في ما زاد على ركعتين فترجح هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض الدلايل المتقدمة **قوله**
والقراءة فرض في ركعتي الفرض اي فرض عملي كما في السراج الوهاج للاختلاف فيه بين العلماء ولم يقيد الركعتين بالاوليين
لان تعيينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو واجب على المشهور في المذهب وصرح به المصنف في عدد الواجبات وصحح في البدايع
ان محلها الركعتان الاوليان عينا في الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها غير عين مع اتفاقهم على انه لو قرأ في
الاخريين فقط فانها صحيحة وانه يجب عليه سجود السهو ان كان ساهيا على القولين المذكورين فثمرة الاختلاف انما هو
في سبب سجود السهو فعلى ما صححه سببه تغيير الفرض عن محله ويكون قراءته في الاخريين قضاء عن قراءته في الاوليين وعلى قول
البعض سببه ترك الواجب وقراءته في الاخريين اداء لا قضاء والامر سهل وما في غاية البيان من ان تعيين القراءة في الاوليين
لا بالافضلية وانما كانت فرضا في ركعتين لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤداه افتراضها

افتراضها في ركعة الا ان الثانية اعتبرت شرعا كالاولى فايجاب القراءة فيهما دلالة واما قوله عليه السلام في حديث
المسيء صلوته ثم اقرأ ما تيسر معك من القران ثم قال في اخره ثم افعل ذلك في صلاتك كلها فلا يثبت به الفرض لان القطعي
لا يثبت بظني وانما لم تكن القراءة في الاخريين واجبة في الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الامر المذكور المقتضي للوجوب
لوجود صارف له عنه وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن ابي شيبة عن علي وابن مسعود قال اقرأ في الاوليين
وسبح في الاخريين لكن ذكر المحقق في فتح القدير انه لا يصلح صارفا الا اذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة خلافه والا فيحمل
في الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه فالاحوط رواية الحسن رحمه الله بالوجوب في الاخريين انتهى وقد يقال ان مقتضاه
لزوم قراءة ما تيسر في الاخريين وجوبا لا تعيين الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقا لكل من الروايتين وفي القنية لم يقرأ
في الاوليين وقرأ في الاخريين الفاتحة على قصد الثناء والدعاء لا يجزيه انتهى مع ان المنقول في التجنيس انه اذا قرأ الفاتحة في الصلاة
على قصد الثناء جازت صلاته لانه وجدت القراءة في محلها فلا يتغير حكمها بقصده وهكذا في الظهيرية ثم ذكر بعده
ما في القنية عن شمس الائمة الحلواني ووجهه ان القراءة ليست في محلها فتغيرت بقصده كما يشير اليه تعليله في التجنيس
قوله وكل الوتر والنفل اي القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلاة
على حدة والقيام الى الثالثة كتحريمة مبتداة ولهذا لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان في المشهور عن اصحابنا ولهذا
قالوا يستفتح في الثالثة واما الوتر فللاحتياط كذا في الهداية وزاد في فتح القدير ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل
قعدة وقياسه ان يتعوذ في كل شفع انتهى الا انه لا يتم لانه لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القبلية فان
القراءة فرض في جميع ركعاتها مع ان القيام الى الثالثة ليس كتحريمة مبتداة بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع
الثاني ولا يصلي في القعدة الاولى ولا يبطل خيارها بقيامها فيها الى الشفع الثاني وان اريد بالنفل في كلامهم ما ليس بسنة
مؤكدة لم يتم ايضا لخلوه عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة وانما لم تكن القعدة على راس كل شفع فرضا كما هو قول محمد وهو
القياس لانها فرض للخروج من الصلاة فاذا قام الى الثالثة تبين ان ما قبلها لم يكن وان الخروج من الصلاة فلم تبق القعدة
فريضة بخلاف القراءة فانها ركن مقصود بنفسه فاذا تركه تفسد صلاته **قوله** ولزم النفل بالشروع ولو عند الغروب
والطلوع بيان لما وجب على العبد من الصلاة بالتزامه وهو نوعان ما وجب بالقول وهو النذر وما وجب بالفعل وهو
الشروع في النفل فبدأ به تبعا للكتاب فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص ولا تبطلوا اعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتراز
عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتجزي لا يكون الا بالاتمام لان المؤدى وقع قربة بدليل انه لو مات بعد القدر
المؤدى يصير مثابا وقد اتفق اصحابنا على لزوم القضاء في افساد الصلاة والصوم سواء كان بعذر كالحيض في خلالهما
او بغير عذر وانه يحل الافساد لعذر فيهما وانه لا يحل الافساد في الصلاة لغير عذر واختلفوا في اباحته في الصوم لغير عذر
ففي ظاهر الرواية انه لا يباح وفي رواية المنتقى يباح كما سياتي في الصوم وقوله ولو عند الغروب بيان لكونه لازما له اذا
شرع في وقت مكروه وهو ظاهر الرواية فاذا افسده لزمه قضاؤه بخلاف الصوم اذا شرع في وقت مكروه فانه لا قضاء عليه
بالافساد وسياتي الفرق ان شاء الله تعالى في الصوم وفي البدايع وعندنا الافضل ان يقطعها وان اتم فقد اساء ولا قضاء عليه
لانه اداها كما وجبت فان قطعها لزمه القضاء انتهى وينبغي ان يكون القطع واجبا خروجا عن المكروه تحريما وليس بابطال
للعمل لانه ابطال ليؤديه على وجه اكمل فلا يعد ابطالا ولو قضاها في وقت مكروه اخر اجزاه لانها وجبت ناقصة واداها
كما وجبت فيجوز كما لو اتمها في ذلك الوقت واطلق الشروع فانصرف الى الصحيح فلو لم يكن صحيحا لا قضاء عليه كما لو شرع
في صلاة امي متطوعا او في صلاة امراة او جنب او محدث كما في البدايع وانصرف الى القصدي فالشروع في الصلاة
المظنونة غير موجب والمراد بالشروع هو الدخول فيها بتكبيرة الافتتاح او بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من
الاول صحيحا فاذا افسد الشفع الثاني لزمه قضاؤه فقط ولا يسري الى الاول لما تقدم ان كل شفع منه صلاة على
حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وفسد ما قبلها كذا في البدايع ثم هذا النفل اذا
صار لازما بالشروع لا يخرج عن اصل النفلية ولهذا لو اقتدى متطوعا بامام متنفل ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء

النعت [illegible] الشفع الاول لان ما [illegible] وبين الركعة الاخيرة [illegible] الركعة الواحدة غير النفل [illegible] شروع فيه

فانه يخرج عن العهدة ولو نوى تطوعا اخر وكذا في الاصل انه ينوب عما لزمه بالافساد وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وذكر في
زيادات الزيادات انه لا ينوب كما في البدائع ايضا واما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القنية اداء النفل بعد النذر افضل
من ادائه بدون النذر ثم نقل انه لو اراد ان يصلي نوافل قبل ينذرها ثم يصليها كما هي انتهى ويشكل عليه ما رواه مسلم
في صحيحه من النهي عن النذر وهو مرجح لقول من قال لا ينذرها لكن بعضهم حمل النهي على النذر المعلق على شرط لانه يصير
حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخلصا ووجه من قال ينذرها وان كانت واجبة بالشروع ان الشروع في النذر يكون
واجبا فيحصل له ثواب الواجب بخلاف النفل والاحسن عند الضعيف انه لا ينذرها خروجا عن عهدة النهي بيقين ثم المنذور
قسمان منجز ومعلق فالمنجز يلزم الوفاء به ان كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب فيحرم عليه الوفاء بنذر معصية
ولا يلزمه بنذر مباح من اكل وشرب ولبس وجماع وطلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كنذر الوضوء لكل صلاة وكذا
لو نذر سجدة التلاوة خلافا لما في القنية من انها تلزمه بخلاف ما اذا قال سجدة لا تلزمه ولا بنذر ما ليس من جنسه واجب
كعيادة المريض وتشييع الجنازة قال في البدائع ومن شرطه ان يكون قربة مقصودة فلا يصح النذر بعيادة
المريض وتشييع الجنازة والوضوء والاغتسال ودخول المسجد ومس المصحف والاذان وبناء الرباطات والمساجد وغير ذلك
وان كانت قربا لانها غير مقصودة فلو قال لله علي ان اصلي صلاة او علي صلاة لزمه ركعتان وكذا لو قال لله علي ان اصلي
يوما لزمه ركعتان كما في القنية ولو نذر صلوات شهر فعليه صلوات شهر كالمفروضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلي
الوتر والمغرب اربعا ولو نذر انه يصلي ركعة لزمه ركعتان او ثلاثا فاربع لان ذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله كما عرف
ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان عند ابي يوسف وهو المختار كما في الخلاصة والتجنيس ولو نذر ان يصلي الظهر ثمانيا
او ان يزكي النصاب عشرة او حجة الاسلام مرتين لا يلزمه الزايد لانه التزام غير المشروع فهو نذر بمعصية كما لو نذر
صلاة بغير وضوء لانها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذرها بغير قراءة او عريانا فانها تلزمه بقراءة مستورا على المختار لانها
بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم والامي وبغير ثوب لعادمه والظاهر ان مرادهم بغير وضوء بغير طهارة اصلا تجوزا
بالخاص عن العام لكون المشروع الاصلي في مثله هو الخاص والا فالصلاة بغير وضوء مشروعة بالتيمم عند العجز عن استعمال
الماء ينبغي ان يلزم الناذر بالصلاة بغير طهارة على قول ابي يوسف كما قال به بغير وضوء لانه يقول بمشروعيتها كفاقد
الطهورين كما عرف وكانه لندرته لم يفرع عليه وفي شرح المجمع لمصنفه لو قال صلوة بطهارة بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقا
واما المعلق فظاهر الرواية انه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في الظهيرية واختار المحققون انه ان كان معلقا
على شرط يريد كونه لجلب منفعة او دفع مضرة كان شفى الله مريضي او مات عدوي فلله علي صوم او صلاة او صدقة لا يجزيه
الا فعل عينه كان دخلت الدار او كلمت فلانا مخير بين الوفاء به وبين كفارة اليمين وصححه في الهداية وقال ان ابا حنيفة
رجع عن غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي اسماعيل الزاهدي ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بخلاف المضاف
كان نذر ان يصلي في غد فصلى اليوم فانه يجوز عندهما خلافا لمحمد والفرق ان المعلق لا ينعقد سببا في الحال بل عند
الشرط والمضاف منعقد في الحال كما عرف في الاصول واوضحناه في لب الاصول ولو عين مكانا فصلى فيما هو اشرف منه
او دونه جاز خلافا لزفر في الثاني وذكر في المصفى ان اقوى الاماكن المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد
بيت المقدس ثم الجامع ثم مسجد الحي ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس مسجد قباء ثم الاقدم فالاقدم ثم
الاعظم وذكر النووي ان هذه الفضيلة مختصة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان في زمانه دون ما زيد فيه
بعده فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس افضل من الصلاة في تلك الزيادة الا ان يكون فناء هذا المسجد
في حكمه في الفضيلة ترتيبا له وهي كانت من فنائه قبل ان يحصل منه والله سبحانه اعلم بالصواب وفي عدة المفتي للصدر
الشهيد مريض قال ان شفاني الله تعالى على ان اقدر فاصلي ركعة فلله علي ان اتصدق بدرهم هكذا الى اربعة دراهم
فقدر على اربع ركعات يجب عليه التصدق بعشرة دراهم انتهى ووجهه ان يلزمه بالركعة الاولى درهم وبالثانية
درهمان وبالثالثة ثلاثة وبالرابعة اربعة فالجملة عشرة دراهم وفي القنية اوجب على نفسه صلاة في وقت بعينه ولو

قوله ولو فات يقضيها كالصوم ولو نذر ان يصلي اربعا بتسليمة يصلي في التشهد ويستفتح اذا قام الى الثالثة انتهى
وقضى ركعتين لو نوى اربعا وافسد بعد القعود الاول او قبله يعني فيلزمه الشفع الثاني ان افسد بعد القعود
الاول والشروع في الثاني او الشفع الاول فقط ان افسد قبل القعود بناء على انه لا يلزمه بتحريمة النفل اكثر من ركعتين
وان نوى اكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن اصحابنا الا بعارض الاقتداء وصحح في الخلاصة رجوع ابي يوسف الى قولهما فهو
باتفاقهم لان الوجوب بسبب الشروع لم يثبت وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا يلزم الزيادة
بلا ضرورة وقيده بقوله نوى اربعا لانه لو شرع في النفل ولم ينو لا يلزمه الا ركعتان اتفاقا وقيد بالشروع لانه لو نذر صلاة
ونوى اربعا لزمه اربع بلا خلاف كما في الخلاصة لان سبب الوجوب فيه هو النذر بصيغته وضعا واطلق في النفل فشمل
السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا يجب بالشروع فيها الا ركعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن اصحابنا لانها نفل
وعلى قول ابي يوسف يقضي اربعا في التطوع ففي السنة اولى ومن المشايخ من اختار قوله في السنة المؤكدة لانها صلاة واحدة
بدليل الاحكام من انه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو اخبر الشفيع بالبيع فانتقل الى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وكذا المخيرة
وتمنع صحة الخلوة وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الاتفاق على هذه الاحكام وينبغي ان يختص بقول ابي يوسف وتنعكس
على ما هو ظاهر الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلي ان هذه الاحكام مسلمة عند اهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل
قول ابي يوسف ونص صاحب النصاب على انه الاصح حيث قال وان قطع سنة الظهر على راس الركعتين او الثالثة وشرع في
الفرض لزمه قضاء الاربع وهو الاصح لانه بالشروع صار بمنزلة الفرض انتهى وقيدنا بقولنا الا لعارض الاقتداء لان المتطوع
لو اقتدى بمصلي الظهر ثم قطعها فانه يقضي اربعا سواء اقتدى به في اوله او في القعدة الاخيرة لانه بالاقتداء لزمه صلاة
الامام وهي اربع كذا في البدائع وقيد بقوله بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وافسدها لزمه اربع ركعات
على الصحيح كما قدمناه وقد ذكر في شرح المنية بحثا وهو منقول في البدائع كما سلف فقولهم ان كل شفع في النفل صلاة على
حدة مقيد بما اذا قعد على راس الركعتين والا فالكل صلاة واحدة بمنزلة الفرض فاذا افسد لزمه الكل قوله او لم
يقرا فيهن شيئا او قرا في الاوليين او الاخريين اي قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل المعروفة بالثمانية والاصل
فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريمة عند ابي يوسف لان القراءة ركن زائد الا ترى ان للصلاة وجودا بدونها
غير انه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التحريمة وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريمة فلا
يصح الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكما يفسد الشفع بتركها فيهما يفسد بتركها في احدهما
واذا فسدت الافعال لم تبق التحريمة لانها تنعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام ابي حنيفة ان فسد الشفع الاول
بترك القراءة فيهما بطلت التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احداهما بقيت التحريمة فلا يصح
الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بتركها في احدهما
واذا انسدت الافعال لم تبق التحريمة لانها لا تنعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام ابي حنيفة ان فسد الشفع الاول بترك
ترك القراءة في احداهما بقيت التحريمة فصح الشروع في الشفع الثاني لان القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة
في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن البصري كان يقول بجوازها بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا
لكن انا عرفنا فساده بدليل اجتهادي غير موجب علم اليقين بل يجوز ان الصحيح قوله غير انا عرفنا صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه مخالفنا بالرأي فلم يحكم ببطلان التحريمة الثابتة بيقين بالشك واذا عرف هذا فنقول اذا ترك
القراءة في الاربع قضى الركعتين الاوليين فقط عندهما لبطلان التحريمة خلافا لابي يوسف لبقائها عنده فيقضي
الشفعين واذا ترك القراءة في الاخريين فقد افسدهما فقط فلزمه قضاؤهما اجماعا واذا ترك القراءة في الاوليين فقط
لزمه قضاؤهما فقط اجماعا لفسادهما ولم يصح الشروع في الشفع الثاني عندهما حتى لو قهقه فيه لا تنتقض طهارته وعند ابي
يوسف قد صح ولم يفسد لوجود القراءة فيه واشار المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث اخرى ايضا فتصير المسائل ستا من الثمانية
احداها لو قرا في الاوليين واحدى الاخريين فعليه قضاء الاخريين اجماعا ثانيها لو قرا في الاخريين واحدى الاوليين فعليه

قضا الاولين اجماعا ثم انها لو قرا في احدي الاخريين لا غير لزمه قضا الاولين عندهما وعند ابي يوسف يقضي اربعا وقد مرنا
ان فساد الشفع لا يسري الي الاول اذا لم يقعد بينهما فقوله او قرا في الاولين معتد بما اذا قعد علي راس الركعتين والا فعليه
قضا الاربع كما في العناية وفي البدايع اصله كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد فاما اذا لم يقعد تفسد صلاته عند محمد بترك
القعدة فلا تتاتي هذه التفريعات عنده انتهى ثم ان هذه المسايل لست تسع من حيث التصوير لان الرابعة صادقة بصورتين
ما اذا ترك في الركعة الثالثة او ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين ايضا ما اذا ترك في الركعة الاولي او ترك
في الثانية والسادسة صادقة بصورتين ايضا ما اذا قرا في الثالثة او قرا في الرابعة فالمسايل التي يجب فيها ركعتان تسع في التحقيق
فان هذه المسايل وان اشتهرت بالثمانية لكن هي في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها يلزم فيها اربع اشار اليها
بقوله واربعا لو قرا في احدي الاولين واحدي الاخريين وهو قول ابي حنيفه وابي يوسف علي رواية محمد لبقا التحريمة عندهما
لما عرف في الاصل السابق وعند محمد عليه قضا الاولين لا غير لان التحريمة قد ارتفعت عنده قال ـــــ في الهداية وقد
انكر ابو يوسف هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن ابي حنيفه انه يلزمه قضا ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى
وقال فخر الاسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل ان يكون ما حكي ابو يوسف من قول ابي حنيفه قياسا وما ذكر محمد استحسانا
ذكر القياس والاستحسان في الاصل ولم يذكر في الجامع الصغير انتهى وذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير ان ما رواه محمد هو
ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الاصول بان تكذيب الفرع الاصل يسقط
الرواية اذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن ابي يوسف من مثل الصريح علي ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لا
بنا علي انه رواية بل تفريع صحيح علي اصل ابي حنيفه والا فهو مشكل انتهى وبما ذكرناه عن قاضي خان ارتفع الاشكال لتصريحه بانها
ظاهر الرواية كان لثبوتها بالسماع لمحمد عن ابي حنيفة لا بواسطة ابي يوسف فلذا اعتمدها المشايخ وفي غاية البيان معزيا الي
فخر الاسلام كان ابو يوسف يتوقع من محمد ان يروي كتابا عنه فصنف محمد هذا الكتاب اي الجامع الصغير واسنده عن ابي يوسف
الي ابي حنيفه فلما عرض علي ابي يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الا مسايل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمدا قال
حفظتها ونسي وهي ست مسايل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المغني فقال
الاولي مسيلة ترك القراة وقد علمتها الثانية مستحاضة توضات بعد طلوع الشمس يصلي حتى يخرج وقت الوقت قال ابو يوسف
انما رويت لك حتى يخرج وقت الظهر الثالثة المشتري من الغاصب اذا اعتق ثم اجاز المالك البيع نفذ العتق قال انما رويت
لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها الا ان تكون حبلي فحينيذ لا يجوز نكاحها قال انما رويت لك
انه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة عبد بين اثنين قتل مولي لهما فعفي احدهما بطل الدم
كله عند ابي حنيفه وقالا يدفع ربعه الي شريكه او يفديه بربع الدية وفي ـــــ ابو يوسف انما حكيت لك عن ابي
حنيفة كقولنا وانما الخلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فعفي احدهما الا ان محمدا ذكر في الاختلاف فيهما
وذكر قول نفسه مع ابي يوسف في الاولي السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبدا لا غير فادعي العبد ان الميت كان اعتقه
في صحته وادعي رجل علي الميت الف درهم وقيمة العبد الف فقال الابن صدقتما يسعي العبد في قيمته وهو حر ويا خذها
الغريم بدينه وقال ابو يوسف انما رويت لك ما دام يسعي في قيمته انه عبد انتهى واشار المصنف بهذه المسيلة الي مسيلة اخري
تمام الثمانية وهي ما اذا قرا في احدي الاولين لا غير فانه يلزمه قضا اربع عندهما وعند محمد ركعتان وفي التحقيق هي اشارة
الي خمسة اخري فمسايل لزوم الاربع ست تمام الخمسة عشر فان مسيلة الكتاب اعني ما اذا قرا في احدي الاولين واحدي الاخريين
صادقة باربع صور لان احدي الاولين صادق بصورتين ما اذا قرا في الاولي فقط او في الثانية فقط واحدي الاخريين
صادق بصورتين ما اذا قرا في الثالثة فقط او في الرابعة فقط فصار الحاصل ان مسايل ترك القراة خمسة عشر كما قدمناه
وقد ذكرها في العناية مجملة وقال فعليك بتمييز المتداخلة بالتفتيش في الاقسام وقد يسر الله ذلك للعبد الضعيف مفصلة
مميزة ولله الحمد والمنة وفي البدايع ولو كان خلف رجل اقتدي به فحكمه حكم امامه يقضي ما يقضي امامه لان صلاة المقتدي
متعلقة بصلاة الامام صحة وفسادا ولو تكلم المقتدي وقد اتم الامام الاربع فان تكلم قبل قعود الامام فعليه قضا الاوليين

الاولين فقط لانه يلتزم الشفع الاخير وان تكلم بعد قعوده قبل قيامه الي الثالثة لا شي عليه واما اذا قام الي الثالثة
ثم تكلم المقتدي بما تذكر في الاصل وذكر عصام ان عليه قضا اربع وخصصه ابو المعين بقولهما اما عند محمد فيلزمه قضا
الاخير لا غير انتهى وفي المحيط ولو اقتدي به في الاخريين وصلاهما مع الامام قضي الاولين لانه بالاقتدا التزم ما لزم الامام
قوله ولا يصلي بعد صلاة مثلها هذا لفظ الحديث كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وغاية البيان اثرا عن
عمر رضي الله عنه وقال عبد الله بن مسعود لا يصلي علي اثر صلاة مثلها وهذا الحديث خص منه البعض لانه يصلي سنة الفجر ثم
الفرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر اربعا ثم يصلي الفرض اربعا وكذا يصلي الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين
فلما لم يمكن اجراوه علي العموم وجب حمله علي اخص الخصوص كما هو الحكم في العام اذا لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد في الجامع الصغير
المراد منه ان لا يصلي بعد اداء الظهر نافلة ركعتان بقراة وركعتان بغير قراة يعني لا يصلي النافلة كذلك حتى لا تكون مثلا
للفرض بل يقرا في جميع ركعات النفل قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولو حمل علي النهي عن تكرار الجماعة في المسجد او علي النهي
عن قضا الفرايض مخافة الخلل في المودي كان حسنا فان ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير للاول بما في ابي داود عن
سليمان بن يسار قال اتيت ابن عمر علي البلاط وهم يصلون قلت الا تصلي معهم قال قد صليت اني سمعت رسول الله صلي الله عليه
وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروي مالك في الموطا حدثنا نافع ان رجلا سال ابن عمر فقال اني اصلي في بيتي ثم
ادرك الصلاة مع الامام افاصلي معه فقال ابن عمر نعم فقال ايهما اجعل صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الي الله
يجعل ايهما شا فهذا من ابن عمر دليل علي ان الذي روي عن سليمان بن يسار انما اراد كلتاهما علي وجه الفرض او اذا صلي في
جماعة فلا يعيد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى فالحاصل ان تكرار الصلاة ان كان مع الجماعة في المسجد علي هيئته الاولي فمكروه
والا فان كان في وقت يكره التنفل بعد الفرض فمكروه كما بعد صلاة الصبح والعصر والا فان كان لخلل في المودي فان كان ذلك
الخلل محققا بترك واجب او بارتكاب مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مرارا وصرح به في الذخيرة وقال انه لا
يتناوله النهي وان كان ذلك الخلل غير محقق بل نشا عن وسوسة فهو مكروه وفي مال الفتاوي ولو لم يفته شي من الصلوات
واحب ان يقضي جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلي لورود النهي
عنه صلي الله عليه وسلم وما حكي عن ابي حنيفة انه قضي صلاة عمره فان صح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر اربع
ركعات بثلاث قعدات انتهى وذكر في النهاية ان النبي صلي الله عليه وسلم لما صلي الفجر ضحي النهار بعد ليلة التعريس قال
له اصحابه من الغد الا نعيد صلاة الامس فقال ان الله ينهاكم عن الربوا فيقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام وبما قررناه
ظهر ان ذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع ان عمومه ليس بمراد مما لا ينبغي قوله ويتنفل قاعدا مع قدرته علي
القيام ابتدا وبنا بيان ايضا لما خالف فيه النفل الفرايض والواجبات وهو جواز القعود مع القدرة علي القيام وقد
حكي فيه اجماع العلما وفي صحيح مسلم عن عايشة رضي الله عنها عن النبي صلي الله عليه وسلم لم يمت حتى كان يصلي كثيرا من صلاته
وهو جالس وروي البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعا من صلي قايما فهو افضل ومن صلي قاعدا فله نصف اجر القايم وقد
ذكر الجمهور كما نقله النووي انه محمول علي صلاة النفل قاعدا مع القدرة علي القيام واما اذا صلاه مع عجزه فلا ينقص
ثوابه عن ثوابه قايما واما الفرض فلا يصح قاعدا مع القدرة علي القيام ويأثم ويكفر ان استحله وان صلي قاعدا للعجز
او مضطجعا للعجز فثوابه كثوابه انتهى وتعقبه الاكمل في شرح المشارق بانه ورد في بعض رواياته ومن صلي نايما اي
مضطجعا فله نصف اجر القاعد ولا يمكن حمله علي النفل مع القدرة اذ لا يصح مضطجعا اللهم الا ان يحكم بشذوذ هذه
الرواية وفي النهاية انعقد الاجماع علي ان صلاة القاعد لعذر العجز عن القيام مساوية لصلاة القايم في الفضيلة والاجر
انتهى وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم انه علي النصف من صلاة القايم مع العذر وعليه حمل الحديث فلا اجماع الا
ان يريد به اجماع ايمتنا وذكر في المجتبي بعد ما نقل الحديث قالوا وهذا في حق القادر اما العاجز فصلاته بايما افضل
من صلاة القايم الراكع الساجد لانه جهد المقل انتهى ولا يخفي ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقد عد من خصايصه
صلي الله عليه وسلم ان نافلته قاعدا مع القدرة علي القيام كنافلته قايما تشريفا له صلي الله عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح

سلم عن عبد الله بن عمرو قال حدثت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة قال فاتيته فوجدته
يصلي جالسا فوضعت يدي على راسه فقال ما لك يا عبد الله بن عمرو قلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على نصف
الصلاة وانت قاعدا قال اجل ولكني لست كاحد منكم انتهى اطلق في التنفل فشمل السنة المؤكدة والتراويح لكن ذكر قاضي خان في فتاواه
من باب التراويح الاصح انه سنة الفجر لا يجوز اداؤها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز اداؤها قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر
مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التاكيد دونها انتهى وقد نقلنا في سنة الفجر في موضعها عن رواية الحسن وهكذا اصحح حسام
الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح لمخالفة المتوارث وعمل السلف وهذا كله في الابتدا واما قوله وبناء بان شرع فيه قائما
ثم قعد من غير عذر فهو قول ابي حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزيه وهو قياس لان الشروع معتبر بالنذر ولانه لم يباشر
القيام فيما بقي ولما باشر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزم نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعضهم كالوضوء
صلاة لانه في النفل وصف زايد فلا يلزمه الا بالشرط وعند البعض يلزمه القيام لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى
وانما اوجبها الله تعالى وجبها قايما والصحيح الاول كالتتابع في الصوم كذا في المحيط وغاية البيان ورجح الثاني في فتح القدير
بحثا بان القراءة عبارة عن القيام والقراءة الى اخرها فهو الركن الاصلي غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف
المطلق الا اليه قيدنا بكونه شرع قايما ثم قعد لانه لو كان على عكسه فانه يجوز اتفاقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم كما روت
عايشة انه كان يستفتح التطوع قاعدا فيقرا ورده حتى اذا بقي عشر ايات ونحوها قام الحاضر وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية
وذكر في التجنيس ان الافضل ان يقوم فيقرا شيئا ثم يركع ليكون موافقا للسنة ولو لم يقرا ولكنه استوى قايما وركع لا يجزيه
لانه لا يكون ركوعا قايما ولا ركوعا قاعدا انتهى وليس هو بناء القوي على الضعيف لان القعود والقيام في النفل سواء والفرق
بين هذا وبين قوله ببطلان صلاة المريض اذا قدر على القيام في اثنا صلاته ان تحريمة المتطوع لم تنعقد للقعود البتة
بل للقيام لانه اصل هو قادر عليه ثم جاز له شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فانعقدت الا للقعود وهو
القعود ولم يذكر المصنف كيفية القعود في النفل للاختلاف فيه ففي الذخيرة والنهاية انه في التشهد يقعد كما يقعد
في ساير الصلوات اجماعا سواء كان بعذر او بغيره اما حالة القراءة فعن ابي حنيفة تخييره بين القعود والتربع والاحتباء ونقله
الكرخي عن محمد وعن ابي يوسف يحتبي وعنهما يتربع ثم قال ابو يوسف محل القعود عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن
زفر انه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه ابو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسي
لانه المعهود شرعا في الصلاة واختار الامام خواهر زاده الاحتباء لان عامة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اخر العمر
كان محتبيا ولانه يكون اكثر توجيها لاعضايه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام انتهى وتفسير الاحتباء
ان ينصب ركبتيه ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذكر في الخلاصة عن ابي حنيفة فيه ثلاث روايات لتخيير فالثالثة
على احدى الروايات ولا حاجة الى ان تضاف الى زفر كما لا يخفى وقيد بالتنفل قاعدا لان التنفل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر
كما سيق في الشروع وهو منحني قريبا من الركوع لا يصح ايضا في النفل كما يشير اليه كلام التجنيس السابق وصرح به في موضع
شرح منية المصلي قوله وراكبا خارج المصر موميا الى اي جهة توجهت دابته اي يتنفل راكبا لحديث الصحيح عن ابن
عمر رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومي ايماء ولكنه يخفض السجدتين من الركعتين
اطلقه فشمل ما اذا كان مسافرا او مقيما خرج الى بعض النواحي لحاجة وصححه في النهاية وما اذا قدر على النزول او لا وقيد
بخارج المصر لانه لا يجوز التنفل عليها في المصر وقال ابو يوسف لا باس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة واختلفوا
في خارج المصر والاصح انها تجوز في كل موضع يجوز للمسافر ان يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيرها واشار بقوله توجهت
دابته دون ان يقول وجه دابته اليها الى ان محل جوازها عليها ما اذا كانت واقفة او سارت بنفسها اما اذا كانت تسير
بتسييره صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها لا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط استقبال القبلة في الابتدا
لانه لما جازت الصلاة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهتها كذا في غاية البيان والى انه اذا صلى الى غير ما
توجهت دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لانها ليست

الصلاة ح

المحيط و

شرط على قول الاكثر سواء كانت على السرج او على الركابين او الدابة لان فيها ضرورة فسقط اعتبارها وصحح
في المحيط والكافي بانه الاصح وفي الخلاصة بانه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعلله في البدايع بانه لما سقط اعتبار
الاركان الاصلية فلان يسقط شرط طهارة المكان اولى وقيد بالنفل لان الفرض والواجب بانواعه لا يجوز على الدابة
من غير عذر من الوتر والمنذور وما لزمه بالشروع والافساد وصلاة الجنازة والسجدة التي تليت على الارض لعدم
لزوم الحرج في النزول ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول لكن في الظهيرية وغيرها ومن الاعذار ان يخاف اللص
او السبع على نفسه او ماله ولم يقف له رفقاؤه وكذا اذا كانت الدابة جموحا لا يقدر على ركوبها الا بمعين وهو شيخ كبير
لا يجد من يركبه ومن الاعذار الطين والمطر بشرط ان يكون بحال يغيب وجهه في الطين اما اذا لم يكن كذلك والارض ندية
فانه يصلي هناك كما في الخلاصة والظاهر ان اعتبار المعين هنا انما هو على قولهما لما عرف ان ابا حنيفة لا يعتبر قدرة الغير
وفي فتاوى قاضي خان والظهيرية الرجل اذا حمل امراته من القرية الى المصر كان لها ان تصلي على الدابة في الطريق اذا
كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر منه انها لا تقدر بنفسها من غير معين حتى اذا قدرت على الركوب والنزول
بمحرمها او زوجها فانه لا يجب عليها ذلك ويجوز لها صلاة الفرض على الدابة لان ابا حنيفة لا يجعل قدرة الانسان بغيره
كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية المصلي انه اذا لم يكن معها محرم فانه يجوز صلاتها على الدابة اذا لم يقدر على النزول
والظاهر ان اشتراط عدم المحرم معها متفرع على قولهما فقط ولم ار حكم ما اذا كان راكبا مع امراته او امه كما وقع للفقير مع امه
في سفر الحج ولم تقدر المراة على النزول والركوب ايجوز للرجل المعادل لها ان يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمراة اذا كان
لا يتمكن من النزول وحده لميل المحمل بنزوله وحده وينبغي ان يكون له ذلك كما لا يخفى واطلق في الدابة فشمل جميع الدواب
وفيه به لانه لا يجوز صلاة الماشي بالاجماع كذا في المجتبى واطلق في النفل فشمل السنن المؤكدة قال في الهداية
والسنن الرواتب نوافل وعن ابي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها اكد من سايرها انتهى بل روي عنه انها واجبة وعلى هذا
اداؤها قاعدا كما اسلفناه وقدمنا انه ينزل للوتر اتفاقا بينه وبينهما واطلق في الركوب خارج المصر فشمل ما اذا كان خارجه
ابتدا واتمها الى سلامه او ابتدا فقط لما في الخلاصة ولو افتتحها خارج المصر ثم دخل المصر اتم على الدابة وقال كثير
من اصحابنا ينزل ويتمها على الارض انتهى وفي الظهيرية واذا صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له ان يصلي
على الدابة اذا كانت الدابة واقفة الا ان يكون المحمل على عيدان على الارض اما الصلاة على العجلة ان كان طرف العجلة
على الدابة وهي تسير او لا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وان لم يكن طرف
العجلة على الدابة جاز وهو بمنزلة الصلاة على السرير انتهى وهذا كله في الفرض اما في النفل فيجوز على المحمل والعجلة مطلقا
كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة ان يصلي بالايماء ويجعل السجود اخفض من الركوع من غير ان يضع راسه
على شيء سايرة او واقفة دابته ويصلون فرادى فان صلوا بجماعة فصلاة الامام تامة وصلاة القوم فاسدة وعن محمد
يجوز اذا كان البعض بجنب البعض انتهى وفي الظهيرية رجلان في محمل واحد فاقتدى احدهما بالاخر في التطوع اجزاهما
وهذا لا يشكل اذا كان في شق واحد واذا كانا في شقين اختلف المشايخ قال بعضهم اذا كان احد الشقين مربوطا بالاخر يجوز
وان لم يكن مربوطا لا يجوز وقال بعضهم يجوز كيف ما كان اذا كانا على الارض انتهى وفي منية المصلي ولو سجد على شيء وضع عنده
او على سرجه لا يجوز لان الصلاة على الدابة شرعت بالايماء انتهى وينبغي حمله على ما اذا لم يكن بحيث يخفض راسه والا فقد
صرحوا في صلاة المريض ان لا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فان فعل وهو يخفض راسه اجزاه لوجود الايماء وان وضع ذلك
على جبهته لا يجزيه لانعدامه كذا في الهداية وغيرها قوله وبنى بنزوله لا بعكسه اي اذا افتتح النفل راكبا
ثم نزل بنى ولا يبني اذا افتتحه نازلا ثم ركب لان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول فاذا
اتى بهما صح واحرام النازل انعقد موجبا للركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن ابي يوسف انه
يستقبل اذا نزل ايضا وكذا عند محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة والاصح هو الظاهر كذا في الهداية وقوله من غير عذر
بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فان المنقول في الخانية ان المصلي اذا ركب الدابة فسدت صلاته ولو في نهاية

البيان تعليل من فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير بانه ممنوع لانه لو رفع المصلي ووضع السرج لا يبني
مع ان العمل لم يوجد فضلا عن العمل الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية انتهى واورد في النهاية ان القول بالبنا في ما اذا
نزل يودي الى بنا القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كالمريض اذا صلى بعض صلاته بالايما ثم قدر على الاركان لا يجوز له
البنا تحرزا عما قلنا واجاب بان الايما من المريض دون الايما من الراكب لان الايما من المريض بدل عن الاركان والايما من الراكب
ليس ببدل عنها لان البدل في العبادات اسم لما يصار اليه عند عجز غيره والمريض عجزه مرضه عن الاركان فكان الايما بدلا عنها
والراكب لم يعجزه الركوب عن الاركان لانه يمكنه الانتصاب على الركبتين فيكون ذلك منه قياما وكذلك يمكنه ان يخر راكعا
وساجدا ومع هذا اطلق الشارع في الايما فلا يكون الايما بدلا فكان قويا في نفسه فلا يودي الى بنا القوي على الضعيف وفرق في
المحيط بوجه اخر وهو ان في المريض ليس له ان يفتتح الصلاة بالايما مع القدرة على الركوع والسجود فلذلك اذا قدر على ذلك في
خلال صلاته لا يبني اما الراكب هنا له ان يفتتح الصلاة بالايما على الدابة مع القدرة فالنزول لا يمنعه من البنا قال في النهاية
قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبني في المكتوبة فيما اذا افتتحها راكبا ثم نزل لانه ليس له ان يفتتحها بالايما على الدابة عند القدرة
فلذلك قيد المسالة في الهداية بالتطوع وذكر الامام الاسبيجابي ان سقيا للمريض فيما اذا صح في خلال صلاته انما كان في المكتوبة
ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل ايضا في التطوع فحينئذ لا يحتاج الى الفرق ويحتمل
ان يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بينا انتهى **قوله** وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشا قبل الوتر وبعده
بجماعة والختم مرة وجلسة بعد كل اربع بقدرها بيان لصلاة التراويح ولم يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل
المطلقة لكثرة شعبها ولاختصاصها بحكم من بين ساير السنن والنوافل والادا بجماعة والتراويح جمع ترويحة وهي في الاصل
مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع المخصوصة لاستلزامها استراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف بانها
سنة وصححه صاحبا الهداية والظهيرية وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية
الحسن عن ابي حنيفة انها سنة وذكر في الاختيار ان ابا يوسف سال ابا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة
لم يتخرجه عمر من تلقا نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يامر به الا عن اصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ينافيه
قول القدوري انها مستحبة كما فهمه في الهداية عنه لانه انما قال يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه
دلالة على ان التراويح مستحبة كذا في العناية وفي شرح منية المصلي وحكى غير واحد الاجماع على سنيتها وقد سنها رسول
الله صلى الله عليه وسلم وندبنا اليها واقامها في بعض الليالي ثم ترك خشية ان تكتب على امته كما ثبت ذلك في الصحيحين
وغيرهما ثم وقعت المواظبة عليها في اثنا خلافة عمر رضي الله عنه ووافقه على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم
كما ورد ذلك في السنن ثم ما زال الناس من ذلك الصدر الى يومنا هذا على اقامتها من غير نكير وكيف لا وقد ثبت عنه صلى
الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه ابو داود واطلقه فشمل
الرجال والنسا كما صرح به في الخانية والظهيرية وقوله عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطا عن يزيد
بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقا وغربا
لكن ذكر المحقق في فتح القدير ما حاصله ان الدليل يقتضي ان تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها
ثم تركه خشية ان يكتب علينا والباقي مستحبا وقد ثبت ان ذلك كان احدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من
حديث عايشة فاذا يكون المسنون على اصول مشايخنا ثمانية والمستحب اثنا عشر انتهى وذكر العلامة الحلبي ان الحكمة في كونها
عشرين ان السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل
انتهى واراد بالعشرين ان تكون بعشر تسليمات كما هو المتوارث يسلم على راس كل ركعتين فلو صلى الامام اربعا بتسليمة ولم
يقعد في الثانية فاظهر الروايتين عن ابي حنيفة وابي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمة او تسليمتين
قال ابو الليث تنوب عن تسليمتين وقال ابو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة وهو الصحيح كذا في الظهيرية والخانية
وفي المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد على راس الركعتين فالصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وفي منية المصلي

اذا شكوا انهم صلوا تسع تسليمات او عشر تسليمات ففيه اختلاف والصحيح انهم يصلون بتسليمة اخرى فرادى ولو سلم
الامام على راس ركعة ساهيا في الشفع الاول ثم صلى ما بقي على وجهها قال مشايخ بخارى يقضي الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند
عليه قضا الكل وهذا اذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيا مما يفسد الصلاة من اكل او شرب او كلام اما اذا فعل شيا من ذلك
فليس عليه الا قضا الشفع الاول لا غير كما في الذخيرة والخلاصة وغيرهما وفي المحيط لو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة وقعد
على راس كل ركعتين فالاصح انه يجوز عن الكل لانه قد اكمل الصلاة ولم يخل بشي من الاركان الا انه جمع المتفرق واستدام التحريمة
فكان اولى بالجواز لانه اشق واتعب للبدن انتهى وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفى ما فيه
لمخالفته المتوارث مع تصريحهم بكراهة الزيادة على ثمان في مطلق التطوع ليلا فلان يكره هنا اولى فلهذا نقل العلامة
الحلبي انه في القضا وحرانة الفتاوى الصحيح انه لو تعمد ذلك يكره فلو لم يقعد الا في اخرها فقد علمت ان الصحيح انه يجزئه
عن تسليمة واحدة فيما لو صلى اربعا بتسليمة فكذلك هنا وقوله بعد العشا قبل الوتر وبعده بيان لوقتها وفيه ثلاثة اقوال
الاول ما اختاره اسماعيل الزاهد وجماعة من بخارى ان الليل كله وقت لها قبل العشا وبعده وقبل الوتر وبعده لانها
قيام الليل ولم ار من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ بخارى وقتها ما بين العشا الى الوتر وصححه في الخلاصة ورجحه في غاية البيان
بان الحديث ورد كذلك وكان ابي رضي الله عنه يصلي بهم التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاه في الكافي
الى الجمهور وصححه في الهداية والخانية والمحيط لانها نوافل سنت بعد العشا فكانت تبعا للعشا وثمرة الخلاف تظهر فيما لو
صلاها قبل العشا فعلى القول الاول هي صلاة التراويح وعلى الاخيرين لا وفيما اذا صلاها بعد الوتر فعلى الثاني لا وعلى
الثالث نعم هي صلاة التراويح وتظهر فيما اذا فاتته ترويحة او ترويحتان ولو اشتغل بها يفوته الوتر بالجماعة فعلى
هذا يشتغل بالوتر ثم يصلي ما فاته من التراويح وعلى الثاني يشتغل بالترويحة لانه لا يمكنه الاتيان بها بعد الوتر كذا في الخلاصة
وينبغي ان يكون الثالث كالثاني كما لا يخفى ولو فاتته ترويحة وخاف لو اشتغل بها تفوته متابعة الامام فمتابعة الامام
اولى وقد اختلفوا فيما لو تذكر تسليمة بعد الوتر فقيل لا يصلون بجماعة وقيل يصلون بها كما في منية المصلي وينبغي ان يكون
متفرعا على القول الثاني والثالث وفي فتاوى قاضي خان ويستحب تاخير التراويح الى ثلث الليل والافضل استيعاب
اكثر الليل بالتراويح فان اخروها الى ما بعد نصف الليل فالصحيح انه لا باس به واذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة والاصح
انها لا تقضى اصلا فان قضاها وحده كانت نفلا مستحبا لا تراويح كسنة المغرب والعشا وقوله بجماعة متعلق بسن بيان لكون
الجماعة سنة فيها وفيها ثلاثة اقوال الاول ما اختاره المصنف انها سنة على الاعيان حتى ان من صلى التراويح منفردا
فقد اسا لترك السنة وان صليت في المسجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السلام اياها بالجماعة وبيان
العذر في تركها الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب ان يصلي التراويح في بيته الا ان يكون فقيها عظيما
يقتدى به فيكون في تخلفه ترغيبا لغيره وفي متابعة تعليل الجماعة مستدلا لحديث افضل الصلاة صلاة المرء في بيته
الا المكتوبة وهو رواية عن ابي يوسف كما في الكافي الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول
اكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي ان اقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك اهل المسجد كلهم الجماعة
فقد اساوا واثموا وان اقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتخلف عنها افراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئا لان افراد الصحابة
يروى عنهم التخلف كابن عمر على ما رواه الطحاوي والجواب عن دليل الطحاوي ان قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله
صلى الله عليه وسلم اياه في المسجد ثم فعل الخلفا الراشدين بعده اذ لا يختارون المفضول ومحمول عليه واما من تخلف من
الصحابة فاما لعذر او لانه افضل في اجتهاده وهو معارض بما هو اولى منه وهو اتفاق الجم الغفير على خلافه فالحاصل
ان القول الاول والثالث اتفقا على فضليتها وانما الكلام في الاساة بالترك من البعض واطلق المصنف في الجماعة ولم يقيدها
بالمسجد لما في الكافي والصحيح ان للجماعة في بيته فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة اخرى فهو حاز احدى الفضيلتين
وترك الفضيلة الاخرى انتهى وفي الخلاصة اذا صلى الترويحة الواحدة امامان كل امام ركعتين اختلف المشايخ والصحيح
انه لا يستحب ولكن كل ترويحة يوديها امام واحد امام يصلي التراويح في مسجدين في كل مسجد على وجه الكمال لا يجوز لانه

لايتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة لا باس به ويكون هذا اقتداء المتطوع بمن يصلي السنة ولو صلى التراويح
ثم ارادوا ان يصلوا ثانيا يصلون فرادى انتهى وقوله والختم مرة معطوف على عشرون بيان لسنة القراءة فيها وفيه خلاف
والجمهور على ان السنة الختم مرة فلا يترك لكسل القوم ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر ومرتين
فضيلة وثلاث مرات في كل عشر مرة افضل كذا في الكافي وذكر في المحيط والاختيار ان الافضل ان يقرا فيها مقدار ما لا يؤدي
الى تنفير القوم في زماننا لان تكثير الجمع افضل من تطويل القراءة وفي المجتبى والمتاخرون كانوا يفتون في زماننا لان
تكثير الجمع افضل من تطويل القراءة وفي المجتبى والمتاخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث ايات قصار او اية طويلة حتى لا
يمل القوم ولا يلزم تعطيلها وهذا حسن فان الحسن روى عن ابي حنيفة انه قرا في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث ايات فقد احسن
ولم يسئ هذا في المكتوبة فما ظنك في غيرها انتهى وفي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة قل هو الله احد في كل ركعة وبعضهم اختار
قراءة سورة الفيل الى اخر القران وهذا احسن لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشغل قلبه بحفظها فيتفرغ للتدبر والتفكر
انتهى وصرح في الهداية بان اكثر المشايخ بان السنة فيها الختم وفي مختارات النوازل بان يقرا في كل ركعة عشر ايات وهو الصحيح
لان السنة فيها الختم لان عدد الركعات في جميع الشهر ستمائة ركعة وجميع ايات القران ستة الاف انتهى ونص في الخانية على انه
الصحيح وفي فتح القدير وغيره واذا كان امام مسجد حيه لا يختم فله ان يترك الى غيره فالحاصل ان المصحح في المذهب ان الختم سنة
لكن لا يلزم منه عدم تركه اذا لزم منه تنفير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصا في زماننا فالظاهر اختيار الاخف
على القوم كما يفعله الائمة في زماننا من بدايتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولى وبقراءة سورة الاخلاص في الثانية
الى ان تكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشر سورة تبت وفي العشرين سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويحة
الاخيرة بسبب الفصل بين الركعتين بسورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها الا ان قد زاد بعض
الائمة من فعلها على هذا الوجه منكرات من هذ القراءة وعدم الطمانينة في الركوع والسجود وفيما بينهما وفيما بين السجدتين
مع اشتمالها على ترك سنن من ترك الثناء والتعوذ والبسملة في اول كل شفع وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين وفي
الخلاصة والافضل التعديل في القراءة بين التسليمات كذا روي عن ابي حنيفة فان فضل البعض على البعض في القراءة
لا باس به اما التسليمة الواحدة ان فضل الثانية على الاولى لا شك انه لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف
في الفرض الامام اذا فرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد لا تثقل ياتي بالدعوات وان علم انها
تثقل يقتصر على الصلوات لان الصلوات فرض عند الشافعي فيحتاط انتهى وعلله في فتح القدير بان الصلوات فرض
او سنة ولا يترك السنن للجماعات كالتسبيحات انتهى وقوله بجلسة متعلق بسن بيان لكونه سنة فيها وتعقبه الشارح
بانه مستحب لا سنة وصرح في الهداية باستحبابه بين الترويحتين وبين الخامسة وبين الوتر لعادة اهل الحرمين واستحسن
البعض الاستراحة على خمس تسليمات وليس بصحيح انتهى وفي الكافي والاستراحة على خمس تسليمات تكره عند الجمهور لانه خلاف
عمل اهل الحرمين انتهى وذكر العلامة الحلبي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدار ترويحة على راي سائر الاشياع
كما هو شان اكثر ائمة زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق اولى انتهى ولا يخفى ما فيه لان الاستراحة لم توجد اصلا في
مسالة الكافي الا على خمس تسليمات مع انها ليست محل الاستراحة ولهذا قال الامام حسام الدين في نافعه خاص بالتراويح الاستراحة
على خمس تسليمات لا تستحب على قول الاكثر وهذا هو الصحيح فان الصحيح انه لا يستحب الا عند تمام كل ترويحة وهي خمس ترويحات
انتهى بخلاف فعل الائمة فان الاستراحة قد وجدت وان لم تكن تامة فكيف تكون مكروهة بالاولى وقد قالوا انهم مخيرون
في حالة الجلوس ان شاءوا سبحوا وان شاءوا قرءوا القران وان شاءوا صلوا اربع ركعات فرادى وان شاءوا قعدوا ساكتين
واهل مكة يطوفون اسبوعا ويصلون ركعتين واهل المدينة يصلون اربع ركعات فرادى وبهذا علم انه لو قال انتظار
بعد كل ترويحة بدل قوله بجلسة لكان اولى وفي الخانية يكره للمقتدي ان يقعد في التراويح فاذا اراد الامام ان يركع
يقوم لان فيه اظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمنافقين قال تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى انتهى **قوله** ويوتر
بجماعة في رمضان اي وجه الاستحباب وعليه اجماع المسلمين كما في الهداية واختلفوا في الافضل ففي الخانية الصحيح ان

ان اداء الوتر بجماعة في رمضان افضل لان عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر وفي النهاية اختار علماؤنا ان يوتر في منزله لا بجماعة
لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر كان يؤمهم في رمضان وابي بن كعب كان لا يؤمهم
انتهى ورجح الاول في فتح القدير بانه صلى الله عليه وسلم كان اوترهم ثم بين العذر في تاخره عن مثل ما صنع فيما مضى فالوتر كالتراويح
فكما ان الجماعة فيها سنة فكذلك في الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح مكروه كالتطوع في غير رمضان بجماعة
وقيده في الكافي بان يكون على سبيل التداعي اما لو اقتدى واحد بواحد او اثنان بواحد لا يكره واذا اقتدى ثلاثة بواحد
اختلف فيه وان اقتدى اربعة بواحد كره اتفاقا انتهى وفي القنية يصلي العشاء وحده فله ان يصلي التراويح مع
الامام فله ان يصلي الوتر معه ثم ذكر بعده انه لو صلى التراويح مع غيره له ان يصلي الوتر معه هو الصحيح انتهى ومن
رام الزيادة على ما ذكرناه من احكام التراويح فعليه بمؤلف خاص بها للامام الاجل حسام الدين قد اطلعت عليه والله
الموفق للصواب **باب ادراك الفريضة** حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض
في الاداء الكامل وكله مسائل الجامع **قوله** صلى ركعة من الظهر فاقيم يتم شفعا ويقتدي لان الاصل ان نقض العبادة
قصدا بلا عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا قضاية الى السنة خصوصا اذا كانت فرضا وان النقض للاكمال معنى
فيجوز كنقض المسجد للاصلاح وكنقض الظهر للجمعة وكمن اصاب جبهته شوك في سجوده فرفع ثم وضع لم تجعل سجدتين وللجماعة
مزية على الصلاة منفردا بالحديث فجاز نقض الصلاة منفردا لاحراز الجماعة ولكن هذا اذا لم يثبت شبهة الفراغ
من صلاته منفردا فان ثبتت شبهته لا ينقضها لان العبادة بعدما فرغ منها لا تقبل البطلان الا بالردة فلو
ان صلى ركعة من الظهر يضم اليها اخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم لانه يمكنه احراز الجماعة مع احراز النفل باضافة ركعة
اخرى اليها اذ التطوع شرع شفعا لا وترا ومتى امكن ادراك عبادتين لا يصار الى ابطال احديهما وقد صرح الكل هنا
بانه انما يضم ركعة اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان وهو صريح في ان من صلى ركعة فقط فهي باطلة لا انها صحيحة مكروهة
كما توهمه بعض حنفية عصرنا فان قيل لو تم تفوته تكبيرة الافتتاح قلنا ذلك ايسر من بطلان العمل اذ صيانته عن البطلان
واجبة وادراكها فضيلة وجاز الابطال لما هو سنة لانه اكمال معنى كما قدمنا والمعاني احق بالاعتبار من الصور كمن يدرك
في الركوع السورة فانه يرفضه لاجلها مع انها واجبة وهو فرض لان في رفضه اقامته على الوجه الاكمل فصار حسنا مع انه ابطال
للوصف فقط وقول محمد بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل هو اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضي كما
اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الاخيرة اما اذا كان متمكنا من المضي لكن اذن له الشرع في عدمه فلا يبطل اصلا
بل يبقى نفلا اذا ضم الثانية اراد بالظهر الفرض الرباعي واراد بالاقامة شروع الامام في موضع هو فيه لا اقامة المؤذن
لانه لا يقطع صلاته اذا قام المؤذن وان لم يقيد بالسجدة بل يتمها ركعتين كما في غاية البيان وغيره ولو اقيمت في المسجد
وهو في البيت او كان في المسجد فاقيمت في مسجد اخر لا يقطع مطلقا كما ذكره الشارح وغيره وقيد بالركعة التي تمم بالسجدة
لانه لو لم يقيد الاولى بالسجدة فانه يقطع ويشرع مع الامام وهو الصحيح لانه محل الرفض والقطع للاكمال كذا في الهداية
وفي المحيط والكافي هو الاشبه وقيد بالفرض لانه لو كان في النفل لا يقطع مطلقا وانما يتمه ركعتين واختلفوا في السنة
قبل الظهر والجمعة اذا اقيمت او خطب الامام فالصحيح انه يتمها اربعا كما صرح به الولوالجي وصاحب المبتغى والمحيط
ثم الشمني لانها صلاة واحدة وليس القطع للاكمال بل للابطال صورة ومعنى وقيل يقطع على راس الركعتين ورجحه في فتح
القدير بحثا بانه متمكن من قضائها بعد الفرض ولا ابطال في التسليم على ركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء
على الوجه الاكمل بلا سبب انتهى والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان في التسليم على راس الركعتين ابطال وصف
السنية لا لاكمالها وتقدم انه لا يجوز وبه علم اثبات احكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم الافتتاح والتعوذ
في الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمناه واراد من الظهر الظهر المؤدى لانه لو شرع في قضاء الفوائت ثم اقيمت لا تقطع كالنفل
والمنذور كما في الغاية كذا في الخلاصة وقيدنا بكون الابطال حراما لغير عذر لانه لو كان لعذر فانه جائز كالمراة اذا فار
قدرها والمسافر اذا ندت دابته او خاف فوت درهم من ماله بل قد يكون واجبا كالقطع لانجاء غريق وفي فتاوى الولوالجي

المصلي اذا دعاه احد ابويه فلا يجيبه ما لم يفرغ من صلاته الا ان يستغيث به لان قطع الصلاة لا يجوز الا لضرورة وكذا الاجنبي اذا خاف ان يسقط من سطح او تحرقه النار او يغرقه الماء وجب عليه ان يقطع الصلاة هذا اذا كان في الفرض فاما في النوافل اذا ناداه احد ابويه ان علم انه في الصلاة وناداه لا باس ان لا يجيبه وان لم يعلم يجيبه انتهى ومن العذر ما اذا شرع في نفل فحضرت جنازة يخاف ان لم يقطعها تفوته فانه يقطعها ويصلي عليها لانه لا يمكن من المصلحتين معا وقطع النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا الى خلف كذا في فتح القدير قوله ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدي متطوعا لان للاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض وانما يقتدي متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد وصرح في الحاوي القدسي انما يؤدي مع الامام نافلة يدرك فضيلة الجماعة ولا يرد عليه العصر فانه لا يقتدي بعدها لما علم من باب الاوقات المكروهة ولهذا قيد بالظهر قيد بالثلاث لانه لو كان في الثالثة ولم يقيدها بالسجدة فانه يقطعها لانه بمحل الفرض ويتخير ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلاة الامام كذا في الهداية وفي المحيط الاصح انه يقطع قائما بتسليمة واحدة لان القعود مشروط للتحلل وهذا قطع وليس بتحلل فان التحلل عن الظهر لا يكون على راس ركعتين ويكفيه تسليمة واحدة للقطع انتهى وهكذا صححه في غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام واختلفوا فيما اذا عاد هل يعيد التشهد قيل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارتفض ذلك القيام فكانه لم يقم واورد على قوله ويقتدي متطوعا ان التطوع بجماعة مكروه خارج رمضان واجيب بانهما اذا كان الامام والقوم متطوعين اما اذا ادى الامام الفرض والقوم النفل فلا لقوله عليه السلام اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا صلاتكما معهم سبحة اي نافلة كذا في الكافي قوله فان صلى ركعة من الفجر او المغرب فاقيم يقطع ويقتدي لانه لو اتمها فاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر وشبهة في المغرب لان للاكثر حكم الكل وشمل كلامه ما اذا قام الى الثانية ولم يقيدها بالسجدة وقيدها بالركعة احترازا عما اذا قيد الثانية بسجدة فانه لا يقطعها ويتمها ولا يشرع مع الامام لكراهة النفل بعد الفجر وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية علله في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالتنفل بالثلاث وان وافق السنة فجعلها اربعا خالف امامه وكل ذلك بدعة فان شرع اتمها اربعا لانه احوط اذ فيه زيادة الركعة وموافقة السنة احق لان مخالفة الامام مشروعة في الجملة كالمسبوق فيما يقضي والمقتدي اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع اصلا كذا في الكافي وعلله في الهداية بان التنفل بالثلاث مكروه وفي غاية البيان انه بدعة وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان انه حرام والظاهر ما في الهداية ويراد بالكراهة التحريمية لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن البتيراء كما في غاية البيان وهو من قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيفيد كراهة التحريم على اصولنا ولو سلم مع الامام فعن بشر لا يلزمه شيء وقيل فسدت ويقضي اربعا لانه التزم بالاقتداء ثلاثا فيلزمه اربع كما لو نذر ثلاثا واذا اتمها اربعا يصلي ركعة ويقعد لان الاولى من الصلاة ثانية صلاته ولو تركها جازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الامام اربعا ساهيا بعد ما قعد على راس الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعا قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدي لان الرابعة وجبت على المقتدي بالشروع وعلى الامام بالقيام اليها فصار كرجل وجب على نفسه اربع ركعات بالنذر فاقتدى فيهن بغيره لا يجوز صلاة المقتدي كذا هذا في فتح القدير في الخلاصة المختار فساد صلاة المقتدي فقعد الامام على راس الثالثة او لم يقعد انتهى قوله وكره خروجه في مسجد اذن فيه حتى يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الاقامة لحديث ابن ماجه من ادرك الاذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق واخرجه الجماعة الا البخاري عن ابي الشعثاء قال كنا مع ابي هريرة اما هذا فقد عصى ابا القاسم والموقوف في مثله كالمرفوع وهذا يدل على ان الكراهة تحريمية وهي المحمل عند اطلاقها كما قدمناه واستثنى المشايخ منها ما كان ينتظم به امر جماعة بان كان مؤذنا او اماما في مسجد تتفرق الجماعة بغيبته فانه يخرج بعد النداء لانه ترك صورة تكميل المعنى والعبرة للمعنى زاد في النهاية او يكون خرج ليصلي في مسجد حيه مع الجماعة فلا باس به مطلقا من غير تقييد بالامام والمؤذن انتهى ولا يخفى ما فيه اذ خروجه مكروه تحريما والصلاة في مسجد حيه مندوبة فلا يرتكب المكروه لاجل المندوب ولا دليل يدل على تقييدها بما ذكره واطلق

واطلق المصنف فشمل ما اذن فيه وهو اهله او دخل بعد الاذان والظاهر ان مرادهم من الاذان فيه هو دخول الوقت وهو اهله سوا اذن فيه او في غيره كما ان الظاهر من الخروج من غير صلاة عدمها لصلاة مع الجماعة سوا خرج او كان ماكثا في المسجد من غير صلاة كما نشاهد في زماننا من بعض الفسقة حتى لو كانت الجماعة يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصبح مثلا فخرج انسان من المسجد بعد دخول الوقت ثم رجع وصلى مع الجماعة ينبغي ان لا يكون مكروها ولم ار كله منقولا قوله وان صلى لا اي وان صلى الفرض وحده لا يكره خروجه قبل ان يصلي مع الجماعة لانه قد اجاب داعي الله مرة فلا يجب عليه ثانيا والظاهر ان مرادهم عدم كراهة الخروج لا عدمها مطلقا لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه وهو ترك الجماعة لانها على الصحيح اما سنة مؤكدة او واجبة ولم ار من نبه عليه واستثنى المصنف الظهر والعشاء عند الشروع في الاقامة فانه يكره لمن صلى وحده ان يخرج قبل الصلاة مع الجماعة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا والنفل بعد هاتين الصلاتين ليس بمكروه واما في الفجر والعصر فلا يكره له الخروج لكراهة التنفل بعدهما واما في المغرب فلما فيه من التنفل بالثلاث او مخالفة الامام ان اتمها اربعا وكل منهما مكروه كما سبق ولم يذكر المصنف حكم المكث في المسجد بلا صلاة اما في موضع لا يكره التنفل فالكراهة ظاهرة واما في موضع يكره التنفل فذكر في المحيط انه في العصر والمغرب والفجر يخرج لكراهة التطوع بعدها فان مكث ولم يدخل معهم يكره لان مخالفة الجماعة وزر عظيم انتهى قوله ومن خاف فوت الفجر ان ادى سنته ائتم وتركها والا لا لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه السلام ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وكذا ما قدمناه وكذا الجماعة بالاحاديث المتقدمة فاذا تعارضا عمل بهما بقدر الامكان وان لم يمكن بان خشي فوت الركعتين احرازا حقها وهو الجماعة لورود الوعد والوعيد في الجماعات والسنة وان ورد الوعد فيها لم يرد الوعيد بتركها لان ثواب الجماعة اعظم لانها مكملة ذاتية والسنة مكملة خارجية والذاتية اقوى وشمل كلامه ما اذا كان يرجو ادراكه في التشهد فانه ياتي بالسنة وظاهر ما في الجامع الصغير حيث قال ان خاف ان تفوته الركعتان دخل مع الامام ان لا ياتي بالسنة وفي الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام ورجحه في البدائع لان للاكثر حكم الكل فكان الكل قد فاته فيقدم الجماعة ونقل في الكافي والمحيط انه ياتي بها عندهما خلافا لمحمد لان ادراك القعدة عندهما كادراك ركعة في الجمعة خلافا له وقد جعل المصنف لسنة الفجر حكمين اما الفعل ان لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقرينة قوله ائتم واما الترك ان خاف فوت الجماعة فاندفع ما ذكره الفقيه اسماعيل الزاهد من انه ينبغي ان يفتتح ركعتي الفجر ثم يقطعها ويدخل مع الامام حتى تلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين احدهما ما ذكره الامام السرخسي من ان ما وجب بالشروع لا يكون اقوى مما يجب بالنذر وقد نص محمد ان المنذورة لا تؤدى بعد الفجر قبل طلوع الشمس ثانيهما ما ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير ان المشايخ انكروا عليه ذلك لان هذا امر بافتتاح الصلاة على قصد ان يقطع ولا يتم وانه غير مستحسن ثم هنا قيد تركه المصنف في قوله والا وهو ان يجد مكانا عند باب المسجد يصلي السنة فيه فان لم يجد ينبغي ان لا يصلي السنة لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على احد القولين لما في المحيط ولو صلاها في المسجد الخارج والامام يصلي في المسجد الداخل قيل لا يكره لانه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله كمكان واحد فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل انتهى فالحاصل ان حكم المصلي نافلة او سنة لا يخلو اما ان يكون قبل شروع الامام في الفرض او بعده فان كان الاول لا يخلو اما ان يكون وقت اقامة المؤذن ففي البدائع او دخل المسجد للصلاة وقد كان الامام اخذ في الاقامة يكره له التطوع سوا كان ركعتي الفجر او غيرهما لانه يتهم بانه لا يرى صلاة الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقف مواقف التهم انتهى وبحث فيه العلامة الحلبي بان هذا الظن يزول عنه في ثاني الحال اذا شوهد شروعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص محمد في كتاب الصلاة من الاصل في المؤذن ياخذ في الاقامة ايكره ان يتطوع قال نعم الا ركعتي الفجر واختلف المشايخ في فهمه فمنهم من قال موضوعها فيما اذا انتهى الى الامام وقد سبقه بالتكبير فياتي بركعتي الفجر وعامتهم على الاطلاق سوا وصل الى الامام بعد شروعه او قبله في الاقامة كما ذكره فخر الاسلام انتهى يعني لما في البدائع من التعميم بركعتي الفجر ليس على قول العامة ويشهد له

او قيل وله ان ياتي بها في من المسجد او غيره الا ... قدمناه وانه كان المعوّ[illegible]

ما في الحاوي القدسي والمحيط ولا يتطوع اذا اخذ المؤذن في الاقامة الا ركعتي الفجر انتهى الا انه قد يقال ان ما يوقع في التهمة لا
يرتكب وان ارتفعت بحمد كما ورد عن علي اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره لكن ان كان الثاني
فيكره ان يشتغل بنفل وسنة مؤكدة الا ان سنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في سنن ان ياتي بها في بيته او عند باب
المسجد وان لم يمكنه ففي المسجد الخارج وان كان المسجد واحدا فخلف الاسطوانة ونحو ذلك او في اخر المسجد بعيدا عن الصفوف
في ناحية منه وتكره في موضعين الاول ان يصليها مخالطا للصف مخالفا للجماعة الثاني ان يكون خلف الصف من غير حائل بينه
وبين الصف والاول اشد كراهة من الثاني واما السنن التي بعد الفرائض فالافضل فعلها في المنزل الا اذا خاف الاشتغال
عنها لو ذهب الى البيت فياتي بها في المسجد في اي مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه كذا في الكافي وغيره قوله ولم تقض
الا تبعا اي لم تقض سنة الفجر الا اذا فاتت مع الفرض فيقضي تبعا للفرض سواء قضاها مع الجماعة او وحده لان الاصل في
السنة ان لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائها تبعا للفرض في غداة ليلة التعريس فبقي ما وراءه
على الاصل فافاد المصنف انها لا تقضى قبل طلوع الشمس اصلا ولا بعد الطلوع اذا كان قد ادى الفرض وشمل كلامه ما اذا قضاها
بعد الزوال او قبله ولا خلاف في الثاني واختلف المشايخ في الاول على قولها والصحيح كما في غاية البيان انها لا تقضى تبعا لان
النفل ورد بقضائها في الوقت المهمل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وهي واردة على
المصنف فلو قال ولم تقض الا تبعا قبل الزوال لكان اولى وقيد بسنة الفجر لان سائر السنن لا تقضى بعد الوقت لا تبعا
ولا مقصودا واختلف المشايخ في قضائها تبعا للفرض في الوقت والظاهر قضاؤها وانها سنة لاختلاف الشيخين في قضاء
الاربع قبل الظهر قبل الركعتين او بعدها كما سياتي قوله وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه بيان لشيئين احدهما
القضاء والثاني محله اما الاول ففيه اختلاف والصحيح انها تقضى كما ذكره قاضي خان في شرحه مستدلا بما عن عائشة
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاهن بعده وظاهر كلام المصنف انها سنة لا نفل مطلق
وذكر قاضي خان انه اذا قضاها فهي لا تكون سنة عند ابي حنيفة وعندهما سنة وتبعه الشارح وتعقبه في فتح القدير
بانه من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع وانما الاختلاف في تقديمها او تاخيرها
والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى اخر ما ذكر واما الثاني فاختلف فيه النقل عن الشيخين فذكر في
الجامع الصغير للحسامي ان ابا يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما وفي المنظومة وشروحها على العكس وفي غاية البيان
عن كل واحد من الامامين روايتان ورجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا تفوت
الركعتين عن موضعهما قصدا بلا ضرورة انتهى وحكم الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى قوله ولم يصل
الظهر جماعة بادراك ركعة لما في الجامع الكبير اذا قال عبده حر ان صلى الظهر جماعة فسبق ببعضها لم يحنث وهو شامل لما اذا
سبق بركعة او باكثر وذكر قاضي خان في شرحه ان ظاهر الجواب انه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى الثلاث معه لا يحنث
لانه لم يصل الكل مع الامام فلو قال المصنف بادراك بعضها لكان اولى لكن ذكر الامام السرخسي انه يحنث لان للاكثر حكم
الكل ولا يحنث اذا صلى ركعتين فقط اتفاقا كما لا يخفى اما على الاول فظاهر واما على قول السرخسي فلانه ليس باكثر
حتى يقام مقام الكل ومما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في باب الايمان انه لو حلف لا ياكل هذا الرغيف لا يحنث
الا باكله كله وان الاكثر لا يقام مقام الكل لكن في الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف لا يقرا سورة فقراها الا حرفا حنث
ولو قراها الا اية طويلة لا يحنث قوله بل ادرك فضلها اي فضل الجماعة لان من ادرك اخر الشيء فقد ادركه ولهذا
الصحيح من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة وهو مجمع عليه والخاص محمل بما ذكر في الهداية لان التهمة
وردت على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلاة الجمعة لا يكون مدركا للجمعة فكان مقتضى قوله ان لا يدرك
فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فازال الوهم بذكر محمد وذكر في الكافي وغيره انه لو قال عبده حر
ان ادرك الظهر فانه يحنث بادراك ركعة لان ادراك الشيء بادراك اخره تبعا لما ادركت قوله اي اخرها وفي الخلاصة
من كتاب الايمان من الفصل الحادي عشر لو قال عبده حر ان ادرك الظهر مع الامام فادرك الامام في التشهد ودخل في

في صلاته فانه يحنث انتهى فعلم ان ادراك الركعة ليس بشرط فلو قال المصنف بل يكون مدركا لها لكان اولى ليشمل الثواب
والحنث في اليمين المذكورة في غاية البيان ان المسبوق يكون مدركا لثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من ادرك اول
الصلاة مع الامام لفوات التكبيرة الاولى وقد صرح الاصوليون بان فعل المسبوق اداء قاصر بخلاف المدرك فانه اداء كامل
واما اللاحق فقد صرحوا بان ما يقضيه بعد فراغ الامام اداء اشبه بالقضاء وظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه
خلف الامام حكما ولهذا لا يقرا انتهى فيقتضي ان يحنث في يمينه لو حلف لا يصلي بجماعة ولو فاته مع الامام الاكثر وظاهر كلامهم
ان من ادرك الامام في التشهد فقد ادرك فضلها قوله وتطوع قبل الفرض ان امن فوت الوقت والا اي وان لم يامن
لا يتطوع لان صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لتفويتها الفرض وان لم يضق الوقت فله ان يتطوع فان كانت سنة
مؤكدة ولم تفته الجماعة فانه يسن في حقه الاتيان بها والا فهو مخير قوله وان ادرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع
راسه لم يدرك الركعة خلافا لزفر هو يقول ادرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في افعال الصلاة
ولم يوجد لا في القيام ولا في الركوع وذكر قاضي خان ان ثمرة الاختلاف تظهر في ان هذا عنده لاحق في هذه الركعة حتى
ياتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى ياتي بها بعد فراغ الامام واجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر
ولم يركع مع الامام حتى ركع الامام ثم ركع انه يصير مدركا لتلك الركعة انتهى وفي المصفى وهذا اذا امكنه الركوع اما اذا
لم يمكنه لا يعتد به عند زفر ايضا وفي حيرة الفقهاء امام افتتح الصلاة فلما ركع ورفع راسه من الركوع ظن انه لم يقرا
السورة فرجع وقرا ثم علم انه كان قرا السورة فجاء رجل ودخل معه في الصلاة ثم ركع ثانيا فان هذا المسبوق يصير داخلا
في صلوته لكن عليه ان يقضي ركعة لان الركوع الاول فرضا تاما والاخر نفلا فصار كان المسبوق لم يدرك الركوع من هذه
الركوع انتهى وفي فتح القدير ومدرك الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة
الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت نيته انتهى ثم اعلم انه اذا لم يكن مدركا للركعة فانه يجب عليه ان يتابع الامام
في السجدتين وان لم يحتسبا له وصرح به في البحر وصرح في الذخيرة بان المتابعة فيهما واجبة ومقتضاه انه لو تركهما لا تفسد
صلاته وقد توقفت في ذلك مدة حتى رايت في التجنيس معزيا الى فتاوى سمرقند انه لا تفسد لو ترك وعبارته رجل انتهى
الى الامام وقد سجد سجدة فيكبر ونوى الاقتداء به ومكث قائما حتى قام الامام ولم يتابعه في السجدة ثم تابعه في بقية الصلاة
فلما فرغ الامام وان كانت المتابعة حين يشرع واجبة في تلك السجدة انتهى قوله ولو ركع مقتد فادركه امامه فيه وقال
زفر لا يجزيه لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به فكذا ما يبنيه عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول
قيد بكون امامه شاركه فيه لان المقتدي لو رفع راسه قبل ان يركع الامام فانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة فيه والمتابعة واراد
بالركوع كل ركن سبقه المأموم به وقيد في الذخيرة بان يركع المقتدي بعد ما فرغ الامام من القراءة اما لو ركع قبل ان ياخذ
الامام في القراءة ثم قرا الامام وركع والرجل راكع فادركه في الركوع لا يجزيه عن الركوع لانه ركع قبل اوانه ولو قرا الامام
بعد ما قرا الفاتحة وبقي السورة فركع المقتدي معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدي على ركوعه الاول اجزاه
الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه في الركعة الثانية انه ترك سجدة من الركعة الثانية فانحط الامام فسجد للثانية واعاد
التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله راكع لم يجز المقتدي ذلك الركوع والوجه ظاهر انتهى وذكر المصنف
في الكافي في مسئلة الكتاب انه يصح ويكره لقوله عليه السلام لا تبادروني بالركوع والسجود وقوله عليه السلام اما يخشى
الذي يركع قبل الامام ويرفع ان يحول الله راسه راس حمار انتهى وهو يفيد انها كراهة تحريم للنهي المذكور وفي الخلاصة المقتدي
اذا اتى بالركوع والسجود قبل الامام وهذه على خمسة اوجه اما ان ياتي بهما قبله او بعده او بالركوع قبله ويسجد معه او
بالركوع معه ويسجد قبله او ياتي بهما قبله وبعد ركعة الامام في اخر الركعات فان اتى بالركوع والسجود قبل الامام في كلها
يجب عليه قضاء ركعة بلا قراءة ويتم صلاته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين واذا ركع قبله
وسجد معه يقضي اربعا بلا قراءة واذا ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته انتهى ووجهه في فتح القدير بان
مدرك صلاة الامام لاحق وهو يقضي قبل فراغ الامام ففي الصورة الاولى فاتته الركعة الاولى فركوعه وسجوده في

الثانية قضاء عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضي بعد الامام ركعة بغير قراءة لانه لاحق
وفي الثانية تلحق سجدتاه في الثانية بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا ويلغوا ركوعه في الثانية لوقوعه عقب ركوعه
الاول بلا سجود بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الامام معتبر ويلتحق به سجوده في رابعة الامام فتصير عليه الثانية
والرابعة فيقضي ركعتين وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر انتهى وفي الخلاصة المقتدي اذا رفع راسه من السجدة قبل الامام
واطال الامام السجدة فظن المقتدي ان الامام في السجدة الثانية فسجد ثانيا والامام في السجدة الاولى ان نوى متابعة
الامام او نوى السجدة التي فيها الامام او نوى السجدة الاولى جاز وان نوى السجدة الثانية وكان الامام في الاولى فرفع الامام
راسه من السجدة وانحط للثانية فتعجل ان يضع الامام جبهته على الارض للسجدة رفع المقتدي من الثانية لا تجوز سجدة المقتدي
وكان عليه اعادة تلك السجدة ولو لم يعد تفسد صلاته انتهى

باب قضاء الفوائت

لما كان القضاء فرع الاداء اخره وقد قسم الاصوليون المامور به الى اداء واعادة وقضاء فالاداء ابتداء فعل الواجب في وقته المقيد
به سواء كان ذلك الوقت العمر او غيره وانما لم نقل فعل الواجب كما قال غيرنا لانه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون اداء
لان وجود التحريمة في الوقت كاف لكون الفعل اداء والاعادة فعل مثله في وقته لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد
بقولهم كل صلاة اديت مع كراهة التحريم فسبيلها الاعادة فكانت واجبة فلهذا دخلت في اقسام المامور به والقضاء له تعريفان
احدهما على المذهب الصحيح من ان القضاء يجب بما يجب به الاداء هو فعل الواجب بعد وقته وان عرف بما يشمل غير الواجب كالسنن
السنن التي تقضى فيبدل الواجب من السنن التي تقضى فيبدل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد وقتها
ولا يكون خارجا عن المقسم لان المندوب مامور به ايضا بقوله تعالى وافعلوا الخير لكنه مجاز فلهذا لم يدخله اكثرهم في تعريفه
واطلاق القضاء في عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب مجاز كما وقع في عبارة المختصر حيث قال وقضى التي قبل الظهر وكذا اطلاق
الفقهاء للحج بعد فساده مجاز اذ ليس له وقت يصير بخروجه قضاء ثانيهما على القول المرجوح من ان القضاء يجب بسبب جديد فهو
تسليم مثل الواجب ومن زاد عليه بالامر كصاحب المنار فقد بينا نقض كلامه لان المفعول بعد الوقت غير الواجب بالامر
لا مثله اذ المستفاد من الامر طلب شيئين وكونه في وقته فاذا عجز عن الثاني لفواته بقي الامر مقتضيا للاول فتصريحه بالمثل
مقتض لكونه بسبب جديد وتصريحه بالامر مقتض لكونه عينه والامام تحقيقه في كتابنا المسمى بلب الاصول مختصر تحرير الاصول
ولم نظفر للاختلاف المذكور في سبب القضاء اثر كما يعلمه من طالع كتب الاصول وفي كشف الاسرار ان الميلة في القضاء في حق ازالة المأثم
لا في احراز الفضيلة انتهى والظاهر ان المراد بالمأثم اثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها اذا قضاها واما اثم تاخيرها عن الوقت
الذي هو كبيرة فباق لا يزول بالقضاء المجرد عن التوبة بل لا بد منها هذا ويجوز تاخير الصلوات عن وقتها لعذر كما قال الولوالجي
في فتاواه القابلة اذا اشتغلت بالصلاة تخاف ان يموت الولد لا باس ان تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لان تاخير الصلاة
عن الوقت يجوز لعذر الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخر الصلاة عن وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف
من اللصوص وقطاع الطريق جاز لهم ان يؤخروا الوقت لانه بعذر انتهى وفي المجتبى الاصح ان تاخير الفوائت لعذر السعي
على العيال وفي الحوائج يجوز وان وجب على الفور يباح له التاخير وعن ابي جعفر سجدة التلاوة والنذر المطلق وقضاء رمضان
موسع وضيق الحلواني والعامري انتهى وذكر الولوالجي من الصوم ان قضاء الصوم على التراخي وقضاء الصلوات على الفور الا
لعذر قوله الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت مستحق مفيد لشيئين احدهما بالعبارة والاخر بالاقتضاء
اما الثاني فهو لزوم قضاء الفائتة فالاصل فيه ان كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فانه يلزم قضاؤها
سواء تركها عمدا او سهوا او بسبب نوم وكانت الفوائت كثيرة او قليلة فلا قضاء على مجنون حالة جنونه ما فاته في حالة عقله
لا قضاء عليه في حالة عقله لما فاته حالة جنونه ولا على مرتد ما فاته زمن ردته ولا مسلم اسلم في دار الحرب ولم يصل مدة لجهله
بوجوبها ولا على مغمى عليه او مريض عجز عن الايماء ما فاته في تلك الحالة وزادت الفوائت على يوم وليلة ومن حكمه ان الفائتة
تقضى على الصفة التي فاتت عنه الا لعذر وضرورة فيقضي المسافر في السفر ما فاته في الحضر من الفرض الرباعي اربعا
والمقيم في الاقامة ما فاته في السفر ركعتين كما سياتي في اخر صلاة المسافر وقد قالوا انما يقضي صلاة الخمس والوتر على قول

قول ابي حنيفة وصلاة العيد اذا فاتت الناس على تفصيل ياتي في بابها وسنة الفجر تبعا للفرض قبل الزوال والقضاء فرض
في الفرض واجب في الواجب سنة في السنة ليس للقضاء وقت معين بل جميع اوقات العمر وقت له الا الثلاثة وقت طلوع الشمس ووقت
الزوال ووقت الغروب فانه لا تجوز الصلاة في هذه الاوقات لما مر في محله واما الاول وهو الترتيب بين الفائتة
والوقتية وبين الفوائت فهو واجب عندنا يفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به في المحيط لكنه ليس بشرط حقيقة لان
بتركه لا تفوت الصحة اصلا بل الامر موقوف كما سياتي ولو كان شرطا لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط ولما لم يكن واجبا
اصطلاحيا ولا فرضا لعدم قطعية الدليل ولا شرطا كذلك من كل وجه ابهم امره فعبر بالاستحقاق والدليل على وجوبه
ما في الصحيحين من حديث جابر ان عمر بن الخطاب جعل يسب كفار قريش يوم الخندق وقال يا رسول الله ما كدت اصلي العصر حتى
كادت الشمس ان تغرب فقال النبي صلى الله عليه وسلم والله ما صليتها قال فنزلنا بطحان فتوضأ رسول الله صلى الله عليه
وسلم وتوضأنا فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس وصلينا بعدها المغرب ولو كان الترتيب مستحبا
لما اخر عليه السلام لاجل المغرب التي تاخيرها مكروه بناء على ان الكراهة للتحريم فلا يرتكب لفعل مستحب وبناء على ان التاخير قدر
اربع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجبا يفوت الجواز بفوته وقد اطال فيه المحقق في فتح القدير اطالة حسنة كما هو دابه وغرضنا
في هذا الكتاب تحرير المذهب في الاحكام لا تحرير الدلائل واما الترتيب بين الفوائت فلما رواه احمد وغيره انه عليه السلام شغل
عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فدل على الوجوب وقيد بالفائتة
لان غير الفائتة لا تقضى ولهذا قال في الظهيرية والخلاصة رجل يقضي صلوات عمره مع انه لم يفته شيء منها احتياطا قال
بعضهم لا يكره لانه اخذ بالاحتياط لكن لا يقضي بعد صلاة الفجر ولا بعد صلاة العصر ويقرأ في الركعات كلها الفاتحة مع السورة
انتهى وقد قدمنا عن القنية انه يصلي المغرب اربعا بثلاث قعدات وكذا الوتر وذكر في القنية قولين فيها وان الاعادة
احسن اذا كان فيها اختلاف المجتهدين وقد قدمنا ان الاعادة فعل مثله في وقته لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهره ان
بخروج الوقت لا اعادة ويمكن الحمل فيما مر ان قولهم كل صلاة اديت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبا مطلق وفي القنية ما يفيد
التقييد بالوقت فانه قال اذا لم يتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده ثم رقم رقما اخر ان القضاء اولى في الحالين انتهى
فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالحاصل ان من ترك واجبا من واجباتها وارتكب مكروها تحريما لزمه وجوبا ان يعيد في
الوقت فان خرج الوقت بلا اعادة اثم ولا يجب جبرا لنقصان بعد الوقت فلو فعل فهو افضل ولهذا حمل صاحب القنية
قولهم بكراهة قضاء صلوات عمره مرة ثانية على ما اذا لم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي التجنيس
وغيره رجل فاتته صلاة من يوم واحد ولا يدري اي صلاة هي يعيد صلاة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة بيقين
فلا يخرج عن عهدة الواجب بالشك واذا شك في صلاة انه صلاها ام لا فان كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب
قائم وانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شيء عليه لان سبب الوجوب قد فات وانما
يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وفيه شك وان شك في نقصان الصلاة انه ترك ركعة فان لم يفرغ من الصلاة فعليه
اتمامها ويقعد في كل ركعة فان شك بعدما فرغ وسلم لا شيء عليه لما قلنا وذكر في الخلاصة في مسألة الشك في الصلاة
هل صلاها او لا وكان في الوقت لو كان الشك في صلاة العصر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة
انتهى وكان وجهه ان التنفل بعد صلاة العصر مكروه فان قرأ في الكل او في الاوليين كان متنفلا بالاربع او بالاوليين
على تقدير انه صلى الفرض والا واذا ترك القراءة في ركعة من كل شفع تمحض للفرض على تقدير انه لم يصل او للفساد على
تقدير انه صلى الفرض والا فلم يكن متنفلا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول يقرأ في كل شفع من الشفعين
في ركعة ويترك القراءة في ركعة من كل شفع من الشفعين في ركعة ويترك القراءة في ركعة من كل شفع من غير تعيين
الاولى والثالثة للقراءة لان القراءة في الفرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره وقد يقال ان التنفل المكروه هو
القصدي وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يجب فيقرأ في الاوليين او في الكل وفي الحاوي القدسي لو شك
في اتمام صلاته فاخبره عدل انه لم يتم اعاد ويقبل قول الواحد لا يجب الاعادة انتهى وفيه بحث لان خبر الواحد العدل

مقبول في الديانات الا ان يقال ان هذا الوفاء من كل وجه فشابه حقوق العباد وقيد في المحيط بالامام وعلله بانه شهادة
لان حكمه يلزم الغير دون المخبر وشهادة الفرد لا تقبل انتهى فيفيد انه لو لم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق الولي
ليس بالحاوي وفي الحاوي ايضا لو تذكر انه ترك القراءة في ركعة من صلاة يوم وليلة قضى الفجر والوتر انتهى ووجهه ان ترك
القراءة في ركعة واحدة لا يبطلها في ساير الصلوات الا الفجر والوتر وينبغي تقييده بان لا يكون مسافرا اما لو كان مسافرا
اما لو كان مسافرا فينبغي ان يعيد صلوة يوم وليلة كما لا يخفى وفي المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر سجدات
من هذه الصلوات يقضي صلوة عشرة ايام لجواز انه ترك كل سجدة في يوم انتهى وتوضيحه ان العشر سجدات تجعل متفرقة
على عشر صلوات احتياطا قضاء وكانه ترك صلاة من صلوات كل يوم ولو ترك صلاة ولا يدري تعيينها يقضي صلاة
يوم كامل فلزمه قضاء العشرة الايام وفي القنية صبي بلغ وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب
الترتيب بهذا العذر انتهى ولو ان صح يكون مخصصا للمتون فلي في صحته نظر عندي لانه بالبلوغ صار مكلفا اللهم الا ان يكون
جاهلا به فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا قوله ويسقط بضيق الوقت اي يسقط الترتيب المستحق بضيق وقت
المكتوبة لانه وقت للوقتية بالكتاب ووقت للفائتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر الواحد ولو قدم الفائتة في هذه الحالة ولم يكن وقت كراهة فهي صحيحة لان
النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها وهو لزوم تفويت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية واختلف في المراد بالنهي هنا فقيل
نهي الشارع لان الامر بالشيء نهي عن ضده وقيل نهي الاجماع لاجماعهم على انه لا يقدم الفائتة وهو الاصح كذا في المعراج وانما قلنا
صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت ان يكون الباقي منه لا يسعهما معا عند
الشروع في نفس الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما اداه وفي المجتبي ومن
عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت سعة يكررها الى ان تطلع الشمس وفرضه ما يلي الطلوع وما قبله
تطوع ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع في الوقتية واطال القراءة فلما فرغ ضاق الوقت بطل ما اداه واختلفوا فيما اذا كان
الباقي منه تسع بعض الفوائت فقط فظاهر كلامهم ترجيح انه لا يجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض وفي المجتبي خلاف فانه
قال ولو فاتته اربع والوقت لا يسع الا الفائتين والوقتية فالاصح انه يجوز الوقتية انتهى وظاهر كلام المصنف اعتبار
اصل الوقت في الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر في ظاهر الرواية ولذا وقع الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب الطحاوي
الاول الى ابي حنيفة وابي يوسف والثاني الى محمد كما في الذخيرة وثمرته تظهر فيما لو تذكر في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم
انه لو اشتغل بالظهر يقع قبل التغير ويقع العصر او بعضها فيه فالاول يصلي الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصلي العصر ثم الظهر
بعد الغروب واختار الاول قاضي خان في شرح الجامع الصغير وذكر ثم بصيغة عندنا وفي المبسوط واكثر مشايخنا على انه يلزمه
مراعاة الترتيب ههنا عندهما خلافا لابي يوسف وصحح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من تغيير
حكم الكتاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز انتهى فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب وجزم
في الظهيرية بما في المبتغى من انه اذا افتتح العصر في اول وقتها وهو ناس للظهر ثم احمرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر
قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب انتهى فحينئذ انقطع اختلاف المشايخ لان المسألة حيث لم
تذكر في ظاهر الرواية وثبتت في رواية اخرى تعين المصير اليها وفي المجتبي وان لم يمكنه اداء الوقتية الا مع التخفيف في
قصر القراءة والافعال فيرتب ويقتصر على اقل ما تجوز به الصلاة قوله والنسيان اي ويسقط الترتيب بالنسيان
وهو عدم تذكر الشيء وقت حاجته وهو عذر سماوي مسقط للتكليف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت للفائتة
بالتذكر وما لم يتذكر لا يكون وقتا لها واما الحق بالنسيان الظن فليس مسقطا دائما كما قد يتوهم فهو قسمان معتبر وغير
معتبر واختلفت عباراتهم فيه ففي كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الظن انما يكون معتبرا اذا كان الرجل مجتهدا
قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان فاما اذا كان ذاكرا وهو غير مجتهد فمجرد
ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر انتهى فجعل المعتبر ظن المجتهد لا غير وذكر شارحوا الهداية كصاحب النهاية وفتح

القدير ان فساد الصلاة ان كان قويا لعدم الطهارة استتبع الصلاة التي بعده وان كان ضعيفا لعدم الترتيب لا
يستتبع وفرعوا على ذلك فرعين احدهما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكرا لها وجب عليه اعادة العصر لان
فساد الظهر قوي لعدم الطهارة فاوجب فساد العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب ثانيهما لو صلى هذه الظهر بعد هذه
العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذاكرا لها فالمغرب صحيحة اذا ظن عدم وجوب الترتيب لان فساد العصر ضعيف
لقول بعض الائمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب وذكر الامام الاسبيجابي لو صلى الفجر اذا اصلي وهو ذاكر للفائتة
وهو يرى انه يجزيه فانه ينظر ان كانت الفائتة وجبت اعادتها بالاجماع اعادها التي صلى وهو ذاكرها وان كان عليه الاعادة
عندنا وفي قول بعض العلماء ليس عليه وهو يرى ان ذلك يجزيه فلا اعادة عليه وذكر الفرعين المذكورين وعلل في شرح
المجمع للمصنف الفرع الثاني بان المانع من الجواز كون الفائتة متروكة بيقين فلم يتناولها النص المقتضي لمراعاة الترتيب
لاختصاصه بالمتروك بيقين والحق ان المجتهد لا كلام فيه اصلا وان ظنه معتبر مطلقا سواء كانت تلك الفائتة وجب
اعادتها بالاجماع او لا اذ لا يلزمه اجتهاد ابي حنيفة ولا غيره وان كان مقلدا فان كان مقلدا لابي حنيفة فلا عبرة برايه
المخالف لمذهب امامه فيلزمه اعادة المغرب ايضا وان كان مقلدا للشافعي فلا يلزمه اعادة العصر ايضا وان
كان عاميا ليس له مذهب معين فمذهبه مذهب مفتيه كما صرحوا به فان افتاه حنفي اعاد العصر والمغرب وان
افتاه شافعي فلا يعيدهما ولا عبرة برايه وان لم يستفت احدا وصادف الصحة الى مذهب مجتهد اجزاه ولا اعادة
عليه ويدل له ما ذكره في الخلاصة معزيا الى الفتاوى الصغرى رجل يرى التيمم الى الرسغ والوتر ركعة ثم راى التيمم
الى المرفق والوتر ثلاثا لا يعيد ما صلى وان فعل عن جهل من غير ان يسال ثم سال فامر بالثلاثة يعيد ما صلى البعض
المذهب اذا صار حنفيا وقد فاتته صلوات في وقت كان شفعويا ثم اراد ان يقضيها في الوقت الذي صار حنفيا يقضي
على مذهب ابي حنيفة انتهى وفي المجتبي من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة من ائمة بلخ وفي
القدوري الكبير ترك الظهر وصلى العصر ذاكرا حتى فسد ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل اعادة العصر صح مغربه ولو علم
ان عليه اعادة العصر لم يجز مغربه ولم يفصل في الاصل بينما اذا كان عالما او جاهلا قال رحمه الله وهذا معنى قولهم الجهل
لا يوجب الترتيب هذا ما ظهر للعبد الضعيف هنا وقد ذكر في المحيط معزيا الى النوادر لو صلى الظهر على ظن انه
متوضئ ثم توضأ وصلى العصر ثم تبين يعيد الظهر خاصة لانه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب
انتهى وليس بمخالف لما قدمناه عنهم لان فيما قدمناه كان وقت العصر ذاكرا انه صلى الظهر بغير طهارة وفي مسألة النوادر
التذكر حصل بعد اداء العصر قوله وصيرورتها ستا اي ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات
لدخولها في حد الكثرة المفضية للحرج لو قلنا بوجوبه والكثرة بالدخول في حد التكرار وهو بكون الفوائت ستا وهو الصحيح
وبه اندفع ما روي عن محمد ان المعتبر دخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثير ان المعتبر دخول
الوقت السابعة لتصير الفوائت ستا اذ لا يتوقف صيرورتها ستا على دخول السابعة كما لو ترك صلاة يوم كامل وفجر اليوم
الثاني فان الفوائت صارت ستة بطلوع الشمس في اليوم الثاني ولم يدخل وقت السابعة وقد يقال لما كان فائدة السقوط
صحة الوقتية وهي قوله وجوابه ان فائدة السقوط لا تنحصر الا فيما ذكر لانه بدخول وقت السابعة اعتبر وقت السابعة وقد
يقال لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت ايضا كما سيأتي وعبارة المصنف اولى من عبارة الهداية والقدوري حيث
قالا الا ان تزيد الفوائت على ست صلوات استثناء من قوله رتبها في القضاء لما يلزم من ظاهرها من كون الفوائت سبعا
عليها في فتح القدير وتبعا على ما في النهاية وان اجاب عنه في غاية البيان بان المراد بالفوائت الاوقات مجازا للاشتباه على
ما قدمناه من عدم اشتراط دخول وقت السابعة وصرح في المحيط بان ظاهر الرواية ان الترتيب يسقط بصيرورة الفوائت
ستا موافقا لما في المختصر وصححه في الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي من المعتبر في سقوط الترتيب ان يبلغ الاوقات
المتخللة منذ فاتت ستة اوقات وان ادى ما بعدها في اوقاتها ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية لو تذكر فائتة بعد شهر
لا تجوز الوقتية مع تذكر الفائتة الا اذا كانت الفوائت ستا وفي ... الصدر الشهيد حسام الدين في واقعاته انه يجوز

انتهى وفي التجنيس ان الجواز مختار الطحاوي والفقيه ابي الليث وبه ناخذ لان المتخلل بينهما اكثر من ست صلوات انتهى
وفي الولوالجية وهو المختار عند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انهم اختلفوا هل المعتبر صيرورة الفوائت
ستا في نفسها ولو كانت متفرقة او كون الاوقات المتخللة ستا وثمرته تظهر فيما ذكرناه من الفرع والظاهر اعتماد ما وافق المتون
من اعتبار صيرورة الفوائت ستا واما ما ذكره الشارح الزيلعي ثمرة للخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلا
الظهر من يوم والعصر من يوم ولا يدري ايتهما اولى فعلى اعتبار الاوقات يسقط الترتيب لان المتخلل بين الفوائت كثير فيصلي
ثلاثا فقط وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلي سبع صلوات والاول اصح انتهى فغير صحيح لوجهين الاول انه لا يتصور على قول
ابي حنيفة كون المتخلل ست فوائت لان مذهبه ان الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد فسادا موقوفا الى ان يصلي كمال خمس
وقتيات فان لم يعد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سيأتي في قوله وقيل يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا
وان كانت متفرقة غير متصورة على قوله فلا ينبني عليه شيء الثاني ان اختلاف المشايخ في لزوم السبع او الثلاث ليس مبنيا على
وانما هو مبني على ان المعتبر في سقوط الترتيب لتحقق فوت الست حقيقة او معنى فمن اوجب السبع نظر الى الاول لانه لم
يفته الا الثلاث فلم يسقط الترتيب فيعيد ما صلاه اولا ومن اقتصر على الثلاث نظر الى الثاني لان بايجاب السبع ايجاب
الترتيب تصير الفوائت كسبع معنى فاذا كان الترتيب يسقط بست فاولى ان يسقط بسبع فالحاصل انا لو قلنا بوجوب
الترتيب للزمه قضاء سبع وهو كسبع فوائت فلهذا اسقط الترتيب وقول من اسقطها وجه لان المعنى الذي لاجله سقط الترتيب
بالست وهو الدخول في حد الكثرة المقتضية للحرج موجود في ايجاب سبع بعينه واقتصر عليه في التجنيس من غير حكاية خلاف
اولا ثم ذكر بعد الخلاف وقال ان السقوط هو مختارنا وغيره لا نعتمد عليه وذكر الولوالجي ان من اوجب الترتيب فيه لا
اعتماد عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب واجبا انتهى وصححه في الحقائق معللا بان اعادة ثلاث صلوات
في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات في وقت واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية انتهى
يعني انه مظنة تفويت الوقتية فالحاصل انه لا يلزمه الا قضاء ما تركه من غير اعادة شيء على المذهب الصحيح واذا كانت الفوائت
ثلاثا فاكثر فيلزمه قضاء ثلاث في الفرع المذكور ولو ترك مع ذلك عشاء من يوم اخر لزمه اربع ولو ترك صبحا اخر لزمه خمس
ولا يعيد شيئا مما صلاه وعلى القول الضعيف ففي المسألة الاولى تصلي سبعا لانه اما ان تصلي ظهرا بين عصرين او عصرا بين ظهرين
لاحتمال ان يكون ما صلاه اولا هو الاخر فيعيده ثم تصلي المغرب ثم تعيد ما صلاه اولا لاحتمال كون المغرب اولا وفي المسألة
الثانية تقضي خمس عشرة صلاة السبعة الاولى كما ذكرنا ثم تصلي بعدها العشاء ثم تعيد السبعة الاولى لاحتمال ان يكون العشاء
هي الاولى وفي المسألة الثالثة تقضي احدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى ثم تصلي الفجر ثم تعيد الخمس عشرة لاحتمال ان
يكون الفجر هي الاولى واما قيده بكون الفائت ثلاثة فاكثر لانه لو فاته صلاتان الظهر من يوم والعصر من يوم ولا يدري
الاول فعن ابي حنيفة يلزمه قضاء ثلاث صلوات وهو اما ظهر بين عصرين او عصر بين ظهرين فان المتروك اولا ان كان هو
المؤدى اولا فالاخير نفل والا فالاول نفل وقالا لا يلزمه الا صلاتان لان ما قاله بالناسي فيسقط الترتيب وابو حنيفة
الحقه بناسي التعيين وهو من فاته صلاة ولم يدر ما هي ولم يتحر فيها بل عليه اعادة صلاة يوم وليلة بجامع تحقق طريق
يخرج بها عن العهدة بيقين فيجب سلوكها وهذا الوجه يصرح بايجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق التي
بعينها الا كما قيل انه مستحب عنده فلا خلاف بينهم وفي فتاوى قاضي خان الفتوى على قولهما لانه تخفيفا على الناس لكن
والا فدليلهما لا يترجح على دليله وقد ذكر في اخر الحاوي القدسي انه اذا اختلف ابو حنيفة وصاحباه فالاصح ان الاعتبار
لقوة الدليل فالحاصل ان الصحيح المفتى به انه لا يلزمه القضاء الا بقدر ما ترك سواء كان المتروك صلاتين او اكثر وقد
افاد كلام المصنف ان الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح
به في الهداية وجزم به في المحيط وعلله في غاية البيان بان الكثرة اذا كانت مسقطة للترتيب في غيرها كانت مسقطة
له في نفسها بالطريق الاولى لان العلة اذا كان لها اثر في غير محلها فلان يكون لها اثر في محلها اولى انتهى ونص الزاهدي على انه
الاصح وبهذا اندفع ما في الظهيرية والخانية من ان الفوائت لو كثرت واراد ان يقضيها فانه يراعي الترتيب في القضاء

القضاء ونظير ذلك انه اذا قضى فائتة فان كان بين الاولى والثانية فوائت ست يجوز له قضاء الثانية وان كانت اقل
من ست لا يجوز قضاء الثانية ما لم يقض ما قبلها وقيل في الفوائت اذا كثرت ليسقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فجرا ثم قضى
ثلاثين عصرا جاز انتهى وافاد كلامه ايضا انه لا فرق بين الفوائت القديمة والحديثة حتى لو ترك صلاة شهر فسقا ثم اقبل
على الصلاة ثم ترك فائتة حادثة فان الوقتية جائزة مع تذكر الفائتة الحادثة لانضمامها الى الفوائت القديمة وهي كثيرة
فلم يجب الترتيب ولان بالحديثة ان ازدادت الكثرة فيتأكد السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفائتة لكان ترجيحا بلا مرجح
ولو اشتغل بالكل تفوت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم ان المسقط الفوائت الحديثة واما القديمة فلا تسقط ويجعل
الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية مع تذكرها وصححه في معراج الدراية معزيا الى المحيط
الصدر الشهيد وفي التجنيس وعليه الفتوى وذكر في المجتبى ان الاول اصح وفي الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد
اختلف التصحيح والفتوى كما رايت والعمل بما وافق اطلاق المتون اولى خصوصا ان على القول الثاني يؤدي الى التهاون لا
الى زجر عنه فان من اعتاد تفويت الصلوات لو افتي بعدم الجواز تفوت اخرى ثم وثم حتى تبلغ الحديثة حد الكثرة كما
في الكافي قوله ولم يعد بعودها الى القلة اي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت الى القلة بسبب القضاء بعد سقوطه
بكثرتها كما اذا ترك رجل صلاة شهر مثلا ثم قضاها الا صلاة ثم صلى وقتية ذاكرا لها فانها صحيحة لان الساقط قد تلاشى
فلا يحتمل العود كالماء القليل اذا تنجس فدخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا واختاره الامام
السرخسي والامام البزدوي حيث قالا ومتى سقط الترتيب لم يعد في اصح الروايتين وصححه ايضا في الكافي والمحيط وفي المعراج
وغيرهم وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال المانع كحق الحضانة اذا ثبت
للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فانه يعود لها واختاره في الهداية وقال انه الاظهر مستدلا بما روي عن محمد من ترك
صلاة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول
الفوائت في حد القلة وان اخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه في ظنه حال ادائها انتهى ورده في الكافي
والتبيين بانه لا دلالة فيه لان الترتيب لو سقط لجازت الوقتية التي بدأ بها ولان الترتيب انما يسقط بخروج وقت السادسة
ولم يخرج هنا ولا يمكن حمله على ما روي عن محمد ان الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لان حكمه بفساد الوقتية التي بدأ بها
يمنع من ذلك اذ لو كان مراده على تلك الرواية لما فسد التي بدأ بها اول مرة لسقوط الترتيب عنده وذكر في فتح القدير وايضا
ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزيلعي بانه مبني على ما روي عن محمد فقد نص من محققي المشايخ على ان من اصل محمد انه اذا دخل
وقت السادسة سقط الترتيب الا ان سقوطه يتقرر بخروج وقت السادسة فاذا ادى وقتية توقف جوازها على قضاء
الفائتة وعدمه فاذا قضى دخلت الفوائت في حد القلة فبطلت الوقتية لانها اديت عند ذكر الفائتة ولذا صرح في رواية
ابن سماعة عن محمد في تعليل ذلك بقوله لانه كلما قضى فائتة عادت الفوائت اربعا وفسدت الوقتية الا العشاء فانه صلاها
وعنده ان جميع ما عليه قد قضاه فاشبه الناسي انتهى وما اجيب به في المعراج من ان المسألة مفروضة فيمن مد الوقتية
التي شرع فيها الى اخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت ولا بد ان يكون الشروع في سعة الوقت ولو كان عند الضيق
لكانت الوقتية صحيحة رد بقوله في الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية ومع للقران وذكر في فتح القدير ولا يخفى ان ابطال
الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصل البطلان ان يكون ذلك نصا عن محمد في المسألة
فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه يساعده بجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وذلك ان
سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى الحرج او انها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي
كان قبل كحق الحضانة انتهى وفيه نظر لانا قد نقلنا عن الامامين السرخسي والبزدوي كما في غاية البيان ان متى سقط الترتيب
لم يعد في اصح الروايتين وفي المحيط لم يعد في اصح الروايات فكيف يقال انه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو اصح
الروايات عن المتقدمين اذ الروايات انما هي منسوبة اليهم لا الى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لان المقتضي
للترتيب مع كثرة الفوائت ليس موجودا اصلا وكذا اتفقت كلمتهم متونا وشروحا على ان الترتيب يسقط بثلاثة اشياء فصح

الكل بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقا بخلاف حق الحضانة فان المقتضي لها موجود مع التزوج لانه القرابة المحرمية مع صغر الولد
وقد منع التزوج من عمل المقتضي فاذا زال التزوج زال المانع فعمل المقتضي عمله فالفارق بين البابين وجود المقتضي وعدمه
ولذا كان الاصح في مسئلة المني اذا فرك من الثوب ثم اصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة لما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بعودها
ليكون الضمير راجعا الى الثلاثة اعني ضيق الوقت والنسيان وصيرورتها ستا لكان اولى لان الحكم كذلك فيها قال في
المجتبى لو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا تفسد على الاصح وهو
مؤيد على الاصح لا قاض واقتدا المسافر بعد غروب الشمس في العصر المقيم شرع فيه في الوقت لا يصح وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكر
لا يعود ولو نسي الظهر وافتتح العصر ثم ذكر عند احمرار الشمس يمضي لضيق الوقت وكذا لو غربت وكذا لو افتتحها عند الاصفرار
ذاكرا ثم غربت انتهى وقوله واقتدا المسافر نتيجة كونه مؤديا كما لا يخفى والذي ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره في المجتبى من عدم
عوده بالتذكر خطأ لان كلمتهم اتفقت عند ذكر المسائل الاثني عشرية انه لو تذكر فائتة وهو يصلي فان كان قبل القعود
قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقا وان كان بعد القعود بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكر ولهذا
قال في معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضيق الوقت فانه يعود بالتذكر وسعة الوقت بالاتفاق انتهى ولذا
والله اعلم اقتصر في المختصر على عدم العود بقلة الفوائت وان حمل ما في المجتبى على تذكره بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف
الترتيب بين الفائتة والوقتيات في المستقبل لا فيما صلاه حالة النسيان ويذكر قبل الفراغ فبعيد مخالف لسياق كلامه
في ضيق الوقت لتصريحه فيه بعدم العود لو خرج في خلاله بقي ههنا كلام وهو انه بعد ان حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة
والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة اشياء فشمل النوعين وقد قدمنا ان سقوطه بكثرة الفوائت يشمل النوعين
واما بالنسيان فالظاهر شموله لهما واما بضيق الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفائتة والوقتية واما الترتيب فيما بين الفوائت
عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس يسقط حقيقة وانما قدمنا الوقتية عند العجز عن الجمع بينهما لقوتها مع بقاء الترتيب
كما ذكره الشارح **قوله** ولو صلى فرضا ذاكرا فائتة ولو وترا فسد فرضه موقوفا اي فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة
قبل ان تصير الفواسد كثيرة مع الفائتة فان قضاها قبله فسد هذا الفرض وما صلاه بعده متذكرا وان لم يقضها حتى صارت
الفواسد مع الفائتة ست صلوات فما صلاه متذكرا لها صحيح قال في المبسوط هذه المسئلة هي التي يقال واحدة تصحح
خمسا وواحدة تفسد خمسا فالواحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة والواحدة المفسدة للخمس هي المتروكة تقضى
قبل السادسة انتهى وهذا عند ابي حنيفة وعندهما الفساد متحتم لا يزول وهو القياس لان سقوط الترتيب حكم والكثرة
علة له فانما يثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعدها فاما في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما يحل بالمحل فيتغير لحلوله المحل
فلا يجوز ان يكون نفس العلة محلا للعلة للاستحالة ولابي حنيفة ان الحكم مع العلة يقترنان لما عرف في الاصول فالكثرة صفة
هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب فاذا ثبتت صفة الكثرة بوجود الاخيرة استندت الصفة الى اولها بحكمها فيجوز الكل
كمرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استند اليه بحكمه ولهذا لو اعادها بلا ترتيب جازت عندهما ايضا وهذا لان المانع
من الجواز قلتها وقد زالت فيزول المنع وفي العناية لا يقال كل واحدة من احادها جزؤها متقدمة عليها فكيف يكون معلولة
لها لانها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متاخر لانه لم يكن ثابتا للكل واحد منها
قبل الكثرة ولا يمتنع ان يتوقف حكم على امر حتى يتبين حاله كتعجيل الزكوة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام الحول
والنصاب تام فان تم على نمائه كان فرضا والا نفلا وكون المغرب في طريق المزدلفة فرضا على عدم اعادتها قبل الفجر فان
اعادها كانت نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها كانت نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العذر فيها على عوده
في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والاصح وكون الزائد على العادة حيضا على عدم مجاوزة العشرة فان جاوز فاستحاضة
والا حيض وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فاغتسلت وصلت على عدم العود فان
عاد ففاسدة والا فصحيحة ثم اعلم ان المذكور في الهداية وشروحها كالنهاية والعناية وغاية البيان وكذا في الكافي والتبيين
واكثر الكتب ان انقلاب الكل جائزا موقوف على ادا ستة صلوات وعبارة الهداية ثم العصر يفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى

ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا والصواب ان يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخرج وقت الخامسة من غير قضاء
الفائتة انقلب الكل جائزا لان الكثرة المسقطة تصير بها الفوائت ستا واذا صلى خمسا وخرج وقت الخامسة صارت الصلوات
ستا بالفائتة المتروكة اولا وعلى ما صوروه يقتضي ان تصير الصلوات سبعا وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحثا
ثم اطلعني الله عليه بفضله منقولا في المجتبى وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند ابي حنيفة
فان كثرت وصارت الفوائت مع الفائتة ستا ظهر صحتها والا فلا انتهى وقد احسن رحمه الله واجاد هنا كما هو دابه في التحقيق
ونقل الغرايب وعلى هذا فقول صاحب المبسوط ان الواحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة غير صحيح لان المصحح
للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت واطلق المصنف التوقف فشمل ما اذا ظن وجوب الترتيب او ظن عدمه وتعليلهم ايضا
يرشد اليه فما في شرح المجمع للمصنف معزيا الى المحيط من ان عدم وجوب الاعادة عنده اذا لم يعلم من فاتته الصلاة وجوب
الترتيب وفساد صلاته بدونه اما اذا علم فعليه اعادة الكل اتفاقا لان العبد مكلف بما عنده ضعيف وعلله في فتح القدير
بان التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب ظن عدم الوجوب او لا وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل اصل الصلاة عند ابي حنيفة
وابي يوسف وعند محمد يبطل لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة اصلا ولهما انها عقدت
لاصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل كذا في الهداية وفائدته تظهر
في انتقاض الطهارة بالقهقهة كذا في العناية واطلق في التذكر ولم يقيده بالعلم لما في الولوالجية رجل دخل في صلاة
الظهر ثم شك في صلاة الفجر صلاها ام لا فلما فرغ من صلاته تيقن انه لم يصل الفجر يصلي الفجر ثم يعيد الظهر لانه لما تحقق
ظنه صار كانه كان في الابتداء متيقنا كالمسافر اذا تيمم وصلى ثم رأى في صلاته سرابا فمضى على صلاته ثم ظهر بعد فراغه من
الصلاة انه كان ماء يتوضأ ويعيد الصلاة كذا ههنا انتهى وفي المحيط رجل لم يصل الفجر وصلى بعدها اربع صلوات من
يوم شهر قيل لا يجزيه الصلوات الاربعة في اليوم الاول ويجزيه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا
تجزيه في اليوم الثالث لكثرة الفوائت وهكذا يجري في كل عشر صلوات ست صلوات فاسدة واربع منها جائزة وكذا لو
صلى الفجر شهرا ولم يصل سائر الصلوات يجزيه خمس عشرة صلاة من الفجر لا يجزيه غيرها وقيل انه يجزيه الصلوات الا الاربعة
في كل يوم الا في اليوم الاول ويجزيه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه اربع صلوات فلم يجزه
لقلة الفوائت وبعد ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود انتهى واقتصر على القول الاول في
التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت الحديثة في اسقاط الترتيب وقد اجاب الامام حسام الدين في نظيره في
الفصل الذي قبله بخلاف هذا انتهى فالمفتى به هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله ولو وترا بيان لقول ابي حنيفة لان عنده
الوتر فرض عملي فوجب الترتيب بينه وبين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذاكرا للوتر فسد فجره عنده موقوفا كما تقدم وعندهما
لا تفسد لان الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو تذكر فائتة في تطوعه لم يفسد تطوعه لانه عرف واجبا
في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره تتمة ترك الصلاة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصليها ولا يقتل حتى اذا جحد
واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوائت ينوي الظهر لله عليه احتياطا ولو لم يقل الاول والاخر فاتته
نوبة الظهر الفائتة جاز وفي الخلاصة غلام احتلم بعدما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء
وان استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سأل ابا حنيفة فاجابه بما ذكرنا فاعاد
العشاء اذا فاتت صلاة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد اذا مات الرجل وعليه صلوات فائتة
واوصى ان يعطى كفارة صلاته يعطى لكل صلاة نصف صاع من بر وللوتر نصف صاع ولصوم يوم نصف صاع
وانما يعطى من ثلث ماله وان لم يترك مالا يستقرض ورثته نصف صاع من بر وللوتر نصف صاع ويدفع الى المسكين
ثم يتصدق المسكين على بعض ورثته ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلاة ما ذكرنا ولو قضاها ورثته بامره لا يجوز
وفي الحج يجوز انتهى وفي الظهيرية اتفق المشايخ على تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله واختلفوا هل يقوم الاطعام
مقام الصلاة وقال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة يقوم وقال البلخي لا يقوم ولا رواية في سجدة التلاوة انه يجب اولا

ولو اعطى نفقيرا واحدا جملة جاز بخلاف كفارة اليمين ولو اعطى عن خمس صلوات تسعة امنا فقيرا اخر قال ابو بكر الاسكاف يجوز ذلك كله وقال ابو القاسم وهو اختيار الفقيه ابو الليث يجوز عن اربع صلوات دون الخامسة لانه فرق ولا يجوز ان يعطى كل مسكين اقل من نصف صاع في كفارة اليمين فكذلك هنا فالحاصل ان كفارة الصلاة تفارق كفارة اليمين في حق انه لا يشترط فيها العدد ووافقها من حيث انه لو ادى اقل من نصف صاع الى فقير واحد لا يجوز انتهى

باب سجود السهو

لما فرغ عن ذكر الاداء والقضاء شرع فيما يكون جابر النقصان يقع فيهما كذا في العناية والاولى ان يقال لما فرغ من ذكر الصلاة نفلها وفرضها اداء وقضاء شرع فيما يكون جابر النقصان يقع فيها فان سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرايض وهذه الاضافة من قبيل اضافة الحكم الى السبب هي الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وذكر في التحرير انه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة وفرق بينهما في السراج الوهاج بان النسيان عزوب الشيء عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الانسان عالما به وعما لا يكون عالما وظاهر كلام الجم الغفير انه لا يجب السجود في العمد وانما تجب الاعادة اذا ترك واجبا عمدا جبرا لنقصانه وذكر الولوالجي في فتاواه ان الواجب اذا تركه عامدا لا ينجبر بسجدتي السهو لانا عرفناهما جابرتين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلها مثلا لهذا الفايت لا فوقه لان الشيء لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عامدا فوق النقصان المتمكن بتركه ساهيا وهذا الجابر اذا كان مثلا للفايت سهوا كان ادون من الفايت عمدا والشيء لا ينجبر بما هو دونه انتهى وحاصله ان الملاءمة بين السبب والمسبب شرط والعمد جناية محضة والسجدة عبادة فلا يصلح سببا لها وهذا باطلاقه يفيد انه لا فرق بين واجب وواجب لما في المجتبى من انه لا سجود في تركه عمدا الا في مسيلة من ذكرها فخر الاسلام البديعي ان ترك القعدة الاولى عمدا او شك في بعض افعال صلاته فتفكر عمدا حتى شغله ذلك عن ركن قلت له كيف يجب السهو لعمد قال ذاك سجود العذر لا سجود السهو انتهى وما في البناية يبع عن الناطفي لا يجب سجود السهو في العمد الا في موضعين الاول تاخير احدى سجدتي الركعة الاولى انتهى فتحصل انها ثلاثة مواضع مشكل ولعلهم نظروا الى ان هذه الواجبات الثلاثة ادنى الواجبات فصلح ان يجبرها سجود السهو حالة العمد اما القعدة الاولى فللاختلاف في وجوبها بل قد اطلق اكثر مشايخنا عليها اسم السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب **قوله** يجب بعد السلام سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب لها بيان لاحكام الاول وجوب سجدتي السهو وهو ظاهر الرواية لانه شرع لرفع نقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب وذكر القدوري انه سنة كذا في المحيط وصحح في الهداية وغيرها الوجوب لانها تجب لجبر نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة كالدماء في الحج ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث الصحيحة من الامر بالسجود والاصل في الامر ان يكون للوجوب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه على ذلك وفي معراج الدراية انما جبر النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلاة بالسجدة لان الاصل ان الجبر من جنس الكسر وللمال مدخل في باب الحج فيجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للمال في باب الصلاة فيجبر النقصان بالسجدة انتهى وظاهر كلامهم انه اذا لم يسجد فانه يأثم لترك الواجب ولترك سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد بما اذا كان الوقت صالحا حتى من عليه السهو في صلاة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سهى في قضاء الفايتة فلم يسجد حتى احمرت وكذا في الجمعة اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء اذا وجد بعد السلام يسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام سواء كان السهو بادخال زيادة في الصلاة او نقصان منها وعند الشافعية قبله فيهما وعند مالك قبله في النقصان وبعده في الزيادة والزمه ابو يوسف فيما لو كان عنهما فتحير وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم انه سجد قبل السلام وصح انه سجد بعده فتعارضت روايتا فعله فرجعنا الى قوله المروي في سنن ابي داود انه عليه السلام انه قال لكل سهو سجدتان بعد السلام وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان في حديث قال فيه اذا شك احدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين هذا تشريع عام قولي له بعد السلام عن سهو والشك والتحري ولا قايل بالفصل

بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة والنقص وهذا الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام لا يعيد لانه لو اعاد يتكرر وانه خلاف الاجماع وذلك كان مجتهدا فيه وروي عن اصحابنا انه لا يجزيه ويعيد كذا في المحيط وفي غاية البيان ان الجواز ظاهر الرواية وفي التجنيس لو كان الامام يرى سجدتي السهو قبل السلام والماموم بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لان حرمة الصلاة باقية فيترك رايه براي الامام تحقيقا للمتابعة وقال بعضهم لا يتابعه ولو تابعه لا اعادة عليه انتهى وكان القول الاول مبني على ظاهر الرواية والثاني على غيرها كما لا يخفى وذكر الفقيه ابو الليث في الخزانة انه قبل السلام مكروه والظاهر انها كراهة تنزيه وعلل في الهداية لكونه بعد السلام ان سجود السهو مما لا يتكرر فيوخر عن السلام حتى لو سهى عن السلام ينجبر به وصوره في غاية البيان السهو عن السلام بان قام الى الخامسة ساهيا يلزمه سجود السهو لتاخير السلام وصوره الاسبيجابي وصاحب التجنيس بما اذا نقي قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين انه لم يسلم فانه يسلم ويسجد للسهو ولكن سجود السهو لا يتكرر في سجود السهو فانه يتحرى ولا يسجد لهذا السهو وحكي ان محمد بن الحسن قال للكسائي بن خالته لم لا تشتغل بالفقه فقال من احكم علما فذاك يهديه الى سائر العلوم فقال محمد رحمه الله انا القي عليك شيا من مسائل الفقه فتخرج جوابه من النحو فقال هات فقال فما تقول في من سهى في سجود السهو فتفكر ساعة ثم قال لا سهو عليه فقال من اي باب من النحو خرجت هذا الجواب فقال من باب ان المصغر لا يصغر فتحير من فطنته واطلق المصنف في السلام فانصرف الى المعهود في الصلاة وهو تسليمتان كما هو في الحديث وصححه في الظهيرية والهداية وذكر في التجنيس انه المختار وعزاه في البدايع الى عامتهم وعلله في البزدوي فقال لم ~~~ ملك التمال حتى يترك السلام عليه واختار فخر الاسلام انه يسجد بعد التسليمة الاولى وتكون تلقاء وجهه ولا ينحرف وذكر في المحيط انه الاصوب لان الاول للتحليل والثاني للتحية وهذا السلام للتحليل لا للتحية فكان ضم الثاني الى الاول عبثا واختاره المصنف في الكافي وذكر ان عليه الجمهور واليه اشار في الاصل وهو الصواب فقد تعارض النقل عن الجمهور وهناك قول اخر انه يسلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى بانه لو سلم التسليمتين سقط عنه سجود السهو لانه بمنزلة الكلام حكاه الشارح عن جواهر زاده فقد اختلف التصحيح فيها والذي ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المجتبى انه يسلم عن يمينه فقط لان السلام عن اليمين معهود وبه يحصل التحليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما يفعل بعد السجدتين فذكر انه التشهد والسلام والظاهر وجوبهما كما صرح به في المجتبى لما في الحاوي القدسي ان كل قعدة في الصلاة غير الاخيرة فهي واجبة ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه ثلاثا للعلم به وكل منها مسنون كما في المحيط وغيره واشار بالتشهد والسلام الى ان التشهد والسلام في القعود الاخير قد ارتفعا بالسجود وانما لم يرفع السجود القعود لانه اقوى من السجود لفرضيته ولذا قال في التجنيس لو سجد بها ولم يقعد لم تفسد صلوته لان القعود ليس بركن واتفقوا على ان السجدة الصلبية لو تذكرها بعد قعوده فسجدها فان القعود قد ارتفض فيقعد للفرض لان السجدة الصلبية اقوى من القعدة وفيما اذا تذكر سجدة تلاوة فسجدها روايتان اصحهما انها كالصلبية لانها اثر القراءة وهي ركن فاخذت حكمها وعليه تفرع ما في عمدة الفتاوي اذا سلم الامام وتفرق القوم ثم تذكر في مكانه انه عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد فان لم يقعد فسدت صلاة الامام وصلاة القوم تامة لان ارتفاض القعدة في حق الامام ثبت بعد انقطاع المتابعة انتهى ولم يذكر حكم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدتين والادعية للاختلاف فصحح في البدايع والهداية انه ياتي بالصلاة والدعا في قعدة السهو لان الدعا موضعه اخر الصلاة ونسبه الاول الى عامة مشايخنا بما وراء النهر وقال فخر الاسلام انه اختيار عامة اهل النظر من مشايخنا وهو المختار عندنا واختار الطحاوي انه ياتي بها فيهما وذكر قاضي خان وظهير الدين انه الاحوط وجزم به في منية المصلي في الصلاة ونقل الاختلاف في الدعا وقيل انه ياتي بهما في الاولى فقط وصححه الشارح معزيا الى المفيد لانه للختم الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الاصلية سهوا وهو المراد بقوله بترك واجب لا كل واجب بدليل ما سنذكر من انه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شي مع كونه واجبا وهو اجمع ما قيل فيه وصححه في الهداية واكثر الكتب وما في القدوري من قوله او ترك فعلا مسنونا اراد به فعلا واجبا ثبت

مطلب

وجوبه بالسنة وقد عدها المصنف في باب صفة الصلاة اثنا عشر واجبا الاول قراءة الفاتحة فان تركها في احدى الاوليين
او اكثرها وجب عليه السجود وان ترك اقلها لا يجب لان للاكثر حكم الكل كذا في المحيط وسوا كان اماما او منفردا كذا في التجنيس
وفي المجتبى اذا ترك من الفاتحة اية وجب عليه السجود وان تركها في الاخريين لا يجب ان كان في الفرض وان كان في الوتر او
النفل وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا انه لو تركها في الاوليين لا يقضيها في الاخريين في ظاهر الرواية بخلاف السورة
وبينا الفرق الثاني ضم سورة الى الفاتحة وقد قدمنا ان المراد بها ثلاث ايات قصار او اية طويلة فلو لم يقرا شيا من الكتاب
او قرا اية قصيرة لزمه السجود كذا ذكره الشارح وظاهره انه لو ضم الى الفاتحة ايتين قصيرتين وترك اية فانه لا سهو عليه
لان للاكثر حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل اولى لان وجوب الفاتحة اكد للاختلاف بين العلما في ركنيتها لكن في الظهيرية
لو قرا الفاتحة وايتين فركع لما كان ساهيا ثم تذكر فعاد واتم ثلاث ايات فعليه سجود السهو في المحيط ولو ترك السورة
فذكرها قبل السجود عاد وقراها وكذا لو ترك الفاتحة فذكرها قبل السجود قراها ويعيد السورة لانها تقع فرضا بالقراءة
بخلاف ما لو تذكر القنوت في الركوع فانه لا يعود ومتى عاد في الكل فانه يعيد ركوعه لارتفاضه وفي الخلاصة ويسجد للسهو
فيما اذا عاد او لم يعد الى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات انه يجب تقديم الفاتحة على السورة وانه يجب ان لا يؤخر السورة
وكذا في المجتبى وقيده في فتح القدير بان يكون مقدار ما يتادى به ركن عن قراءة الفاتحة فلذا لو بدا بالسورة ثم ذكر يبدا
بالفاتحة ثم يقرا السورة ويسجد للسهو وان قرا من السورة حرفا ولو قرا الفاتحة مرتين وجب عليه السجود لتاخير السورة
كذا في الذخيرة وغيرها وذكر قاضي خان وجماعة انها ان قراها مرتين على الولاء وجب السجود وان فصل بينهما بالسورة لا
يجب وصححه الزاهدي للزوم تاخير السورة في الاول لا في الثاني اذ ليس الركوع واجبا باثر السورة فانه لو جمع بين سورتين
بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شي بفعل مثل ذلك في الاخريين ولو ضم السورة الى الفاتحة فيهما وقراءة اكثر الفاتحة
ثم اعادتها كقراءتها مرتين كذا في الظهيرية ولو ضم السورة الى الفاتحة في الاخريين لا سهو عليه في الاصح وفي التجنيس لو قرا سورة
ثم قرا في الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب السجود لان مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القران لا من واجبات الصلاة
فتركها لا يوجب السهو الثالث تعيين القراءة في الاوليين فلو قرا في الاخريين او في احدى الاوليين واحدى الاخريين
ساهيا لزمه السهو وهو خاص بالفرض اما في النفل والوتر فلا بد من القراءة في الكل واختلفوا في قراءته في الاخريين هل
هي قضاء عن الاوليين او اداء ذكر القدوري انها اداء لان الفرض هو القراءة في ركعتين غير عين وقال غيره انه قضاء
استدلالا بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وان لم يقرا الامام في الشفع الاول ولو كانت في الاخريين
اداء لجاز لانه يكون اقتداء المفترض بالمفترض في حق القراءة فلما لم يجز انها قضاء وان الاخريين خلت عن القراءة
وبوجوب القراءة بالمسبوق اذا ادرك امامه في الاخريين ولم يكن قرا في الاوليين كذا في البدائع الرابع رعاية الترتيب
في فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكرها في اخر الصلاة سجدها وسجد للسهو لترك الترتيب فيه وليس عليه اعادة
ما قبلها وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود لكن لا يعتد بالركوع فيفترض اعادته بعد القراءة في المجتبى وفي
تاخير سجدة التلاوة روايتان وجزم في التجنيس بعدم الوجوب لان سجدة التلاوة ليس بواجب اصلي في الصلاة الخامس
تعديل الاركان وهو الطمانينة في الركوع والسجود وقد اختلف في وجوب السجود بتركه بناء على انه واجب او سنة والمذهب
الوجوب ولزوم السجود بتركه ساهيا وصححه في البدائع قال في التجنيس وهذا التفريع على قول ابي حنيفة ومحمد لان تعديل
الاركان فرض عند ابي يوسف السادس القعود الاول وكذا كل قعدة ليست اخيرة سوا كان في الفرض او النفل فانه يلزمه
سجود السهو بتركها ساهيا السابع التشهد فانه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا في ظاهر الرواية لانه ذكر واحد منظوم
فترك بعضه كترك كله ولا فرق بين القعدة الاولى او الثانية ولهذا قال في الظهيرية ولو ترك قراءة التشهد
ناسيا في القعدة الاولى او الثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن ابي يوسف لا يلزمه قالوا ان كان المصلي اماما
ياخذ بقول ابي يوسف وان لم يكن اماما ياخذ بقول محمد وفي فتح القدير ثم قد لا يتحقق ترك التشهد على وجه يوجب السجود
الا في الاول اما التشهد الثاني فانه لو تذكره بعد السلام يقراه ثم يسلم ثم يسجد فان تذكر بعد شي يقطع البنا لم يتصور

ايجاب السجود ومن فروع هذا انه لو اشتغل بعد السلام ثم تذكر به فلما قرا بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند ابي يوسف
لان بعوده الى قراءة التشهد ارتفض قعوده فاذا سلم قبل اتمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد وعند محمد يجوز
صلاته لان قعوده ما ارتفض اصلا لان محل قراءة التشهد القعدة فالاضرورة الى رفضها وعليه الفتوى انتهى وظاهره
انه لو تذكره بعد السلام ولم يقرا فلا يسجد للسهو بتركه لانه لما تذكره وامكنه فعله ولم يفعله صار كانه تركه عمدا
فلا يلزمه السجود وانما يكون ساهيا ولو وجب عليه السجود لتحقق وجوبه بترك وعلى هذا تصير كلية ان من ترك واجبا
سهوا وامكنه فعله بعد تذكره فلم يفعله لا سجود عليه كمن ترك عمدا وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى
والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح واعترض عليه بالقعدة الاخيرة فانها فرض لا واجب فاجاب
في المعراج بان المراد غيرها اذ التخصيص شايع بقرينة ذكرها سابقا انها فرض وما اجاب به في غاية البيان من حمل الكل
فيها على تاخيرها فاسد لانه اراد بالواجب حينئذ الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرها وهو جمع كذلك كذا في
العناية ورده في الكافي بان الممنوع اجتماعها مرادين بلفظ واحد وهو لم يتعرض للارادة بل قال يحتمل هذا وذاك ولا
فساد كاحتمال القرء الحيض والطهر وما في النهاية من ان الاوجه فيه ان يحمل على رواية الحسن عن ابي حنيفة بانه يجوز الصلاة بدون
القعدة الاخيرة ليس باوجه لانها رواية ضعيفة جدا لانهم نقلوا الاجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو وقع من صاحب
الهداية الثامن لفظ السلام ولا يتصور ايجاب السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير اذا لم يات بمناف فانه يتكلم وان اتى
بمناف فلا سجود ولهذا قال في التجنيس والسهو عن السلام يوجب سجود السهو والسهو عنه ان يطيل القعدة ويقع عنده انه
خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه اخر واجبا او ركنا على اختلاف الاصلين انتهى وانما يتصور ايجابه بتاخيره كما
قدمناه وذكرنا في باب صفة الصلاة ان الواجب منه التسليمة الاولى وهي السلام دون عليكم ورحمة الله وفي البدائع لو
سلم عن يساره اولا لا سهو عليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية واذا سلم الرجل عن يمينه وسهى عن التسليمة الاخرى فما دام في
المسجد ياتي بالاخرى وان استدبر القبلة وعامة المشايخ على انه لا ياتي بها اذا استدبر القبلة انتهى التاسع قنوت الوتر وقدمنا
انه لا يختص بدعاء وانه لا يعود اليه لو ركع على الصحيح كما في المجتبى وعنه فحينئذ يتحقق تركه بالركوع وانه سنة عندهما
كالوتر فالوجوب بتركه انما هو قوله فقط وفي فتح القدير ولو قرا القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة والسورة او كليهما
فتذكر بعد ما ركع قام وقرا واعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله ويسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة
ومحلها فتذكرها في الركوع او السجود او القعود فانه يخط لها ثم يعود الى ما كان عليه فيعيده استحبابا انتهى ومما الحق
به تكبيرة وجزم الشارح بوجوب السجود بتركها وذكر في الظهيرية انه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لهذا
وقيل يجب سجود السهو اعتبارا بتكبيرات العيد وقيل لا يجب انتهى وينبغي ترجيح عدم الوجوب لانه الاصل ولا
دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فان دليل الوجوب المواظبة مع قوله تعالى واذكروا اسم الله في ايام معلومات
العاشر تكبيرات العيدين قال في البدائع اذا تركها او نقص منها او زاد عليها او اتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود
وذكر في كشف الاسرار ان الامام اذا سهى عن التكبيرات حتى ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا
يعمل بشبهه بخلاف المسبوق اذا ادرك الامام في الركوع فانه ياتي بالتكبيرات في الركوع لانه عجز عن حقيقته فيعمل
بشبهه انتهى ومما الحق بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العيد فانه يجب سجود السهو بتركها لانها واجبة تبعا لتكبيرات
العيد بخلاف تكبيرة الركوع الاول لانها ليست ملحقة بها ذكره الشارح وصاحب المجتبى وفي البدائع ولو نسي التكبير
في ايام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلاة الحادي عشر والثاني عشر الجهر على الامام فيما يجهر فيه
والمخافتة مطلقا فيما يخافت فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلاة في الفصلين لان اليسير
من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكن وما تصح به الصلاة كثير غير ان ذلك عنده اية واحدة وعندهما
ثلاث ايات وهذا في حق الامام دون المنفرد ولان الجهر والمخافتة من خصايص الجماعة كذا في الهداية وذكر قاضي خان
في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على الامام اذا جهر فيما يخافت او خافت فيما يجهر قل ذلك او كثر وكذا في الظهيرية

والذخيرة زاد في الخلاصة وعليه اعتماد شمس الائمة الحلواني لا على رواية النوادر وفي الظهيرية وروى ابو سليمان ان المنفرد اذا
ظن انه امام فجهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو انتهى وهو مبني على وجوب المخافتة عليه وهو رواية الاصل والصحيح كما في البدائع وفي
العناية ان ظاهر الرواية ان الاخفا ليس بواجب عليه وذكر الولوالجي انه اذا جهر فيما يخافت به يجب سجدتا السهو قل او كثر
واذا خافت فيما يجهر به لا يجب ما لم يكن قدر ما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا اصح انتهى فقد اختلف
الترجيح على ثلاثة اقوال وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات من اصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في
الخلاصة انه لو اسمع رجلا او رجلين لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل انتهى وصرحوا بانه اذا جهر سهوا بشيء من الادعية والاثنية
ولو تشهدا فانه لا يجب عليه السجود قال العلامة الحلبي ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تامل انتهى وقد
اقتصر المصنف رحمه الله على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقي واجبات اخر وهو عدم تاخير الفرض والواجب وعدم
تغييرهما وعليه تفرع مسائل منها لو ركع ركوعين او سجد ثلاثا في ركعة لزمه السجود لتاخير الفرض وهو السجود في الاول
والقيام في الثاني وكذا لو قعد في محل القيام او قام في محل القعود المفروض وانما قيدنا بالمفروض لانه لو قام في محل الواجب
فقد لزمه السجود لترك الواجب لا لتاخيره وكذا لو قرأ آية في الركوع او السجود او القومة فعليه السهو كما في الظهيرية
وغيرها وعلله في المحيط بتاخير ركن او واجب وكذا لو قرأها في القعود ان بدأها بالقراءة وان بدأها بالتشهد ثم قرأها فلا
سهو عليه كما في المحيط وفي البدائع لو قرأ القرآن في ركوعه او في سجوده لا سهو عليه لانه ثناء وهذه الاركان مواضع الثناء
انتهى ولا يخفى ما فيه فالظاهر الاول ومنها لو كرر الفاتحة في الاوليين فعليه السهو لتاخير السورة ومنها لو تشهد في
قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها لا على الاصح لتاخير الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الثناء وهو سنة
وفي الظهيرية لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شيء وان كان في الثانية اختلف المشايخ فيه والصحيح انه
لا يجب انتهى فقد اختلف التصحيح والظاهر الاول المنقول في التبيين وغيره ومنها لو كرر التشهد في القعدة الاولى فعليه
السهو لتاخير القيام وكذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم فيها لتاخيره واختلفوا في قدره والاصح وجوبه باللهم صل على محمد
وان لم يقل وعلى آل محمد وذكر في البدائع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب لجبر النقصان
ولا يعقل نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو حنيفة يقول لا يجب عليه بالصلاة على النبي صلى الله
عليه وسلم بل بتاخير الفرض وهو القيام الا ان التاخير حصل بالصلاة فيجب عليه من حيث انها تاخير لا من حيث انها صلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وقد حكي في المناقب ان ابا حنيفة راى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف
اوجبت على من صلى علي سجود السهو فاجابه لكونه صلى عليك ساهيا فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة الاخيرة فلا سهو
عليه وفي شرح الطحاوي لم يفصل ولا سهو عليه فيهما كذا في الخلاصة ومنها اذا شك في صلاته فتفكر حتى استيقن ولا يخلو
اما ان شك في شيء من هذه الصلاة او في صلاة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكره بان كان مقدار ما يمكنه ان يؤدي فيه
ركنا من اركان الصلاة او لم يطل فان لم يطل فلا سهو عليه سواء كان تفكره بسبب شك في هذه الصلاة او في غيرها لان الفكر
القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا للحرج وان طال تفكره فان كان في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان فيها
فعليه السهو استحسانا لتاخير الاركان عن اوقاتها لتمكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة اخرى وهو في هذه الصلاة
لان الموجب للسهو في هذه الصلاة سهو هذه الصلاة لا سهو صلاة اخرى كذا في البدائع وفي الذخيرة هذا اذا كان التفكر يمنعه
عن التسبيح اما اذا كان يسبح او يقرأ ويتفكر فلا سهو عليه وفي الظهيرية ولو سبقه الحدث فذهب ليتوضأ فشك انه صلى
ثلاثا او اربعا وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فاتم وضوءه فعليه السهو لانه في حرمة الصلاة فكان الشك في هذه
الحالة بمنزلة الشك في حالة الاداء واذا قعد في صلاته قدر التشهد ثم شك في شيء من صلاته انه صلى ثلاثا ام اربعا حتى
شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن واتم صلاته فعليه السهو انتهى فالاحسن ان يعبر بطول التفكر بان يشغله عن مقدار اداء ركن
او واجب ليدخل السلام كما في المحيط وقيد بترك الواجب لانه لا يجب بترك سنة كالثناء والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع
والسجود وتسبيحاتها ورفع اليدين في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين والتامين والتسميع والتحميد كذا في

مطلب

المحيط والخلاصة وجزم الشارح بوجوب السجود بترك التسمية مقصودا به ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصرح في القنية
بان الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتون
والشروح والفتاوى من انها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء ولو ترك فرضا فانه لا ينجبر بالسجود بل تبطل الصلاة اصلا
وفي البدائع واما بيان ان المتروك ساهيا هل يقضى ام لا فنقول انه يقضى ان امكن التدارك بالقضاء سواء كان من الافعال
او الاذكار وان لم يمكن فان كان المتروك فرضا فسدت وان كان واجبا لا تفسد ولكن تنتقص ويدخل في حد الكراهة فاذا ترك
سجدة صلبية من ركعة قضاها في آخرها اذا تذكر ولا يلزمه اعادة ما بعدها واذا كانا سجدتين قضاهما ويبدأ بالاولى
ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاداء ولو كانت احداهما سجدة تلاوة تركها من الاولى والاخرى صلبية تركها من الثانية
يراعي الترتيب ايضا فيبدأ بالتلاوة عند عامة العلماء ولو كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا
ترك سجدتين من ركعة لانه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله فلو قرأ وسجد ولم يركع ثم قام فقرأ
وركع وسجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول وكذا لو قرأ وركع ولم يسجد ثم رفع راسه
فقرأ ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول وكذا اذا قرأ وركع ورفع راسه وقرأ وركع
وسجد فانه صلى ركعة والصحيح ان المعتبر الركوع الاول لكونه صادف محله فوقع الثاني مكررا وكذا اذا قرأ ولم يركع
وسجد ثم قام فقرأ وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ ولم يركع وسجد فانما صلى ركعة واما الاذكار فاذا ترك القراءة في الاوليين
قضاها في الاخريين وقد تقدم حكم ترك الفاتحة والسورة في الاوليين واذا ترك التشهد في القعدة الاخيرة ثم قام
فتذكر عاد وتشهد اذا لم يقيد بسجدة بخلافه في الاولى كما سيأتي مفصلا الخامس انه لا يتكرر الوجوب بترك اكثر من
واجب حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة ساهيا فانه لا يلزمه اكثر من سجدتين لانه تاخر عن زمان العلة وهو وقت
وقوع السهو مع ان الاحكام الشرعية لا تتاخر عن عللها فعلم انه لا يتكرر وان الشرع لم يرد به وسيأتي ان المسبوق يتابع امامه
في سجود السهو ثم اذا قام الى القضاء وسهى فانه يسجد ثانيا فقد تكرر سجود السهو واجاب عنه في البدائع بان التكرار في
صلاة واحدة غير مشروع وهما صلاتان حكما وان كانت التحريمة واحدة لان المسبوق فيما يقضي كالمنفرد ونظيره المقيم
اذا اقتدى بالمسافر فسهى الامام يتابعه المقيم في السهو وان كان المقيم ربما يسهو في اتمام صلاته وعلى تقدير السهو يسجد في
اصح الروايتين لكن لما كان منفردا في ذلك كانا صلاتين حكما انتهى وعلله في المحيط بان السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان
المتاخر فاما السجدة المتاخرة فانها ترفع النقصان المتقدم ويشكل عليه ما في عدة الفتاوى للصدر الشهيد وخزانة
الفقه لابي الليث من ان التشهد يقع في صلاة واحدة عشر مرات وصورته رجل ادرك الامام في التشهد الاول من
المغرب فتشهد معه ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الامام سهو فيتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الامام ان عليه
سجدة التلاوة فانه يسجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة فاذا سلم الامام
فانه يقوم الى قضاء ما سبق به فيصلي ركعة ويتشهد السادسة فاذا صلى ركعة اخرى يتشهد السابعة وقد كان سهى
فيما يقضي فيسجد ويتشهد الثامنة ثم تذكر انه قرأ آية السجدة في قضائه فانه يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد
ويتشهد العاشرة انتهى بانه قد تكرر السجود للسهو في صلاة واحدة حقيقة وحكما وهي صلاة الامام والمسبوق بسبب
الخامسة فيها واما التشهد الرابع فلكونه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد القعدة لان السجود للتلاوة تشهد
لان سجود التلاوة رفع ما كان قبله من التشهد والقعود وسجود السهو فكانه لم يسجد للسهو ثم نوى الاقامة حتى صار فرضه
اربعا فانه يعيد السجود وفي الظهيرية اذا سهى الامام ثم سهى خليفته سجد الثاني سجدتين قوله وبسهو امامه
لا بسهوه معطوف على قوله بترك واجب فافاد ان السجود له سببان اما ترك الواجب او سهو امامه فانه يجب عليه متابعته
اذا سجد لانه عليه السلام سجد له وتبعه القوم ولانه تبع لامامه فيلزمه حكم فعله كالمفسد ونية الاقامة اطلقه
فشمل ما اذا كان مقتديا به وقت السهو او لم يكن وما اذا سجد سجدة واحدة ثم اقتدى به فانه يتابعه في الاخرى ولا
يقضي الاولى كما لا يقضيهما لو اقتدى به بعدما سجدهما لانه حين دخل في تحريمة الامام كان النقص انجبر بالسجدتين او

باحدهما ولا يبطل وجوب جابر من غير نقص وقيدنا بكون الامام سجد لانه لو سقط عن الامام بسبب من الاسباب بان تكلم
او احدث متعمدا او خرج من المسجد فانه يسقط عن المقتدي بخلاف تكبير التشريق حيث ياتي به المؤتم وان تركه الامام لكونه
لا يؤدي في حرمتها وشمل كلامه المدرك والمسبوق واللاحق فانه يلزمهم بسهو امامهم لكن اللاحق لا يتابع الامام في سجود السهو
اذا انتبه في حال اشتغال الامام بسجود السهو وجاء اليه من الوضوء في هذه الحالة وانما يبدا بقضاء ما فاته ثم يسجد في اخر صلاته
والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الامام في سجود السهو ثم يشتغلان بالاتمام والفرق ان اللاحق التزم متابعة الامام
فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الامام وانه اقتدى به في جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما ادى الامام والامام ادى
الاول فالاول وسجد لسهوه في اخر صلاته فكذا اللاحق فاما المسبوق فالتزم بالاقتداء به متابعته بقدر ما هو صلاة الامام وقد
ادرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدي بالمسافر فلو كان مسبوقا بثلاث ولاحقا بركعة فسجد
امامه للسهو فانه يقضي ركعة بغير قراءة لانه لاحق ويتشهد ويسجد للسهو لان ذلك موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة
بقراءة ويتعقد لانها ثانية صلاته ولو كان على العكس يسجد للسهو بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد اللاحق مع
الامام للسهو لم يجزه لانه في غير اوانه في حقه فعليه ان يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تفسد صلاته لانه
ما زاد الا سجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام سهو حيث تفسد صلاة
المسبوق لكونه اقتدى في موضع الانفراد لا لزيادة السجدتين ولم يوجد في اللاحق لانه مقتد في جميع ما يؤدي كذا في
البدائع وفصل في المحيط بين ان يعلم انه ليس على امامه سهو فتفسد وبين ان لا يعلم انه لم يكن عليه فلا تفسد لان كثيرا
ما يقع لجهلة الائمة فسقط اعتبار المفسد هنا للضرورة انتهى ولو لم يتابع المسبوق امامه وقام الى قضاء ما سبق به فانه
يسجد في اخر صلاته استحسانا لان التحريمة متحدة فجعل كانها صلاة واحدة ولو سها فيما يقضي ولم يسجد لسهو الامام كفاه
سجدتان ولو سجد مع الامام ثم سها فيما يقضي فعليه السهو ثانيا لما مر ان ذلك اذا سهوين في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا
ثم المسبوق انما يتابع الامام في السهو لا في السلام فيسجد معه ويتشهد فاذا سلم الامام قام الى القضاء فان سلم فان كان عامدا
فسدت والا لا ولا سجود عليه ان سلم قبل الامام او معه وان سلم بعده لزمه لكونه منفردا حينئذ وعلى هذا لو احدث الامام
بعد السلام قبل السجود فاستخلف مسبوقا وارتكب خلاف الاولى والمتقدم ينبغي ان يستخلف مدركا ليسجد بهم ويسجد
هو معهم فان لم يسجد مع خليفته سجد في اخر صلاته فان لم يجد المسبوق مدركا وكان الكل مسبوقين قاموا وقضوا
ما سبقوا به فرادى ثم اذا فرغوا يسجدون ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه
سجود السهو قبل ان يقيد المسبوق ركعته بسجدة فعليه ان يرفض ذلك ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام
قام الى قضاء ما سبق به ولا يعتد بما فعل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد الى الامام ومضى على صلاته جوزه
ويسجد للسهو بعد ما فرغ من القضاء استحسانا ولو تذكر الامام ان عليه سجدتي السهو بعد ما قيد المسبوق ركعته بسجدة
فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيهما تفسد صلاته كزيادة ركعة وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق
في باب الحدث في الصلاة ولو سها الامام في صلاة الخوف سجد للسهو وتابعه فيها الطائفة الثانية واما الطائفة الاولى
فانما يسجدون بعد الفراغ من الاتمام لان الثانية بمنزلة المسبوقين والاولى بمنزلة اللاحقين وانما لم يلزم الماموم بسهو
نفسه لانه لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ان سجد قبل السلام وان اخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من الصلاة
الامام لانه سلام عمد ممن لا سهو عليه ولو تابعه الامام ينقلب التبع اصلا وشمل كلامه المدرك واللاحق فانه مقتد في
جميع صلاته بدليل انه لا قراءة عليه فلا سجود لو سها فيما يقضيه مطلقا واما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام الى اتمام
صلاته وسها فذكر الكرخي انه كاللاحق فلا سجود عليه بدليل انه لا يقرا وذكر في الاصل انه يلزمه السجود وصححه في البدائع
لانه انما اقتدى بالامام بقدر صلاة الامام فاذا انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرا فيما يتم
لان القراءة فرض في الاوليين وقد قرا الامام فيهما وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام واما فيما يقضيه فهو كالمنفرد كما قدمناه
وعليه تفرع ما اذا سلم ساهيا فان كان قبل الامام او معه فلا سهو وان كان بعده فعليه كما ذكرناه في المحيط وغيره وينبغي

وينبغي للمسبوق ان يمكث ساعة بعد فراغ الامام ثم يقوم لجواز ان يكون على الامام سهو قوله وان سها عن القعود الاول وهو
اليه اقرب عاد والا لا القعود لان الاصل ان ما يقرب من الشيء ياخذ حكمه كفناء المصر وحريم البير فان كان الى القعود اقرب
بان رفع اليتيه الى الارض او ركبتاه عليها ولم ينتصب النصف الاسفل وصححه في الكافي فكانه لم يقم اصلا وان كان الى القيام
اقرب فكانه قد قام وهو فرض قد تلبس به فلا يجوز رفضه لاجل واجب وهو القعدة وهذا التفصيل مروي عن ابي يوسف
واختاره مشايخ بخارى وارتضاه اصحاب المتون وفي الكافي والمعتمد منها يختار وابنه وذكر في المبسوط ان ظاهر الرواية
انه ما لم يستتم قائما يعود واذا استتم قائما لا يعود لانه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام من الثانية الى الثالثة
قبل ان يقعد فسبحوا به فعاد وروي انه لم يعد وكان بعد ما استتم قائما اشتغل بفرض القيام فلا يترك انتهى وصححه الشارح
وفي فتح القدير انه ظاهر المذهب والتوفيق بين الفعلين المرويين بالحمل على حالتي القرب من القيام وعدمه ليس اولى منه
بالحمل على الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا في فساد صلاته فصحح الشارح الفساد لتكامل الجناية برفض
الفرض بعد الشروع فيه لاجل ما ليس بفرض وفي المبتغى بالغين المعجمة انه غلط لانه ليس بترك وانما هو تاخير كما لو سها عن السورة
فركع فانه يرفض الركوع ويعود الى القيام ويقرا لاجل الواجب وكما لو سها عن القنوت فركع فانه لو عاد وقنت لا تفسد على
الاصح وقد يقال انه اذا عاد وقرا السورة صارت السورة فرضا فقد عاد من فرض الى فرض والقنوت له شبهة القرانية على
ما قيل انه كان قرانا فنسخ فقد عاد الى ما فيه شبهة القرانية او عاد الى فرض وهو القيام فان كل ركن طوله فانه يقع كله
فرضا وفي فتح القدير وفي النفس من التصحيح شيء وذلك ان غاية الامر في الرجوع الى القعدة الاولى ان تكون زيادة قيام ما في
الصلاة وهو وان كان لا يحل فهو بالصحة لا يخل لما عرف ان زيادة ما دون ركعة لا تفسد الا ان يفرق باقتران هذه الزيادة
بالرفض لكن قد يقال المتحقق لزوم الاثم ايضا بالرفض اما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه اياه فترجح بهذا البحث القول المقابل
للمصحح انتهى فظاهره انه لم يطلع على تصحيح اخر وقد ذكر في المجتبى ومعراج الدراية انه لو عاد بعد الانتصاب مخطئا قيل يتشهد
لنقضه القيام والصحيح انه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعود لم يؤمر به كمن نقض الركوع لسورة اخرى لا ينتقض
ركوعه انتهى فقد اختلف التصحيح كما رايت والحق عدم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض رباعيا كان او ثلاثيا
وكذا في صلاة الوتر كما في المحيط اما في النفل اذا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما لم يقيدها بسجدة كذا
في السراج الوهاج وحكى فيه خلافا في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالفرض وقيل يعود ما لم يقيدها بالسجدة لان كل شفع صلاة
على حدة في حق القراءة فامرناه بالعود الى القعدة احتياطا ومتى عاد تبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان
مطلب
الفرض فيجوز انتهى وهذا كله في حق الامام والمنفرد اما المأموم اذا قام ساهيا فانه يعود ويتقعد لان القعود فرض عليه بحكم
المتابعة اليه اشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى الى الثالثة فنسي بعض من خلفه
التشهد حتى قاموا جميعا فعلى من لم يتشهد ان يعود ويتشهد ثم يتبع امامه وان خاف ان تفوته الركعة الثالثة لانه
تبع لامامه فيلزمه ان يتشهد بطريق المتابعة وهذا بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حقه سنة وبعد ما اشتغل
بفرض القيام لا يعود الى السنة وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة انتهى وكذا في القنية فقيد العود اولى فظاهره
انه لو لم يتقعد تبطل صلاته لترك الفرض وفي المجمع ولو قام لاحق سها امامه عن القعدة الاولى فاستقل بعد الفراغ
امرناه بترك القعدة انتهى وفي اخر فتاوى الولوالجي من مسائل متفرقة مريض يصلي بالايماء فلما بلغ حالة التشهد ظن
انه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يخلو اما ان كان تشهد الاول او تشهد الثاني فان تشهد الاول
فحالة القراءة تنوب عن القيام فلا يعود الى التشهد ويتم الصلاة وان كان التشهد الثاني رجع الى التشهد ويتم الصلاة
وكذلك الجواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد انتهى قوله ويسجد للسهو خاص بقوله والا لا كما صرح المصنف في الكافي
تبعا لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود اقرب وعاد فلا سجود عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره
قياما والا لم يطلق له القعود فكان معتبرا قعودا او انتقالا الا بالضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التاخير المستتبع
لوجوب السجود وفي الخلاصة وفي رواية اذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو ويستوي فيه القعدة الاولى

او الثانية وعليه الاعتماد وان رفع اليتيه عن الارض وركبتاه على الارض لم يرفعها الا سهو عليه كذا روي عن ابي يوسف
وفي الاجناس عليه السهو ويستوي في ذلك القعدة الاولى والاخيرة انتهى فالحاصل على هذا المعتمد انه ان كان الى القعود اقرب
فانه يعود مطلقا فان رفع ركبتيه من الارض لزمه السجود والا فلا وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه وفي الولوالجية المختار
وجوب السجود لانه يقدر على ما اشتغل بالقيام صار مؤخرا واجبا وجب وصله بما قبله فصار تاركا للواجب فيجب عليه سجدتا
السهو انتهى فاختلف الترجيح على اقوال ثلاثة والاكثر على الاول قوله وان سها عن الاخير عاد ما لم يسجد لان فيه اصلاح
صلاته وامكنه ذلك لان ما دون الركعة محل الرفض اراد بالاخير القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثنائي
فان قعوده ليس متعددا الا ان يقال انه يسمى اخيرا باعتبار انه اخر الصلاة لا باعتبار انه مسبوق بمثل اطلقه فشمل ما اذا لم يقعد
اصلا او جلس جلسة خفيفة اقل من قدر التشهد واذا عاد احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلا الجلستين مقدار التشهد
ثم تكلم بعده جازت صلاته كما قدمناه في باب صفة الصلاة عن الولوالجية قوله وسجد للسهو لتاخير فرضا وهو
القعود الاخير وعلل في الهداية بانه اخر واجبا فقالوا اراد به الواجب القطعي وهو الفرض وهو اولى مما في العناية
من تعبيره باصابة لفظ السلام لانه لم يؤخره عن محله لان محله بعد القعود ولم يقعد وانما اخر القعود والاولى ان يقال
اراد به الواجب الذي يفوت الجواز بفوته اذ ليس دليله قطعيا قوله فان سجد بطل فرضه برفضه لانه استحكم شروعه
في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلاة حقيقة
حتى يحنث في يمينه لا يصلي وقوله برفعه اي برفع الوجه عن الارض اشارة الى ان المختار للفتوى انه لا يبطل بوضع الجبهة
كما هو مروي عن ابي يوسف لان تمام الشيء باخره واخر السجدة الرفع اذ الشيء انما ينتهي بضده ولهذا لو سجد قبل امامه فادركه امامه
فيه جاز ولو تم بالوضع لما جاز لان كل ركن اداه قبل امامه لا يجوز ولانه لو تم قبل الرفع لم ينقضه الحدث لكن الاتفاق
على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث بقيد البناء وثمرة الاختلاف فيما اذا احدث في السجود فانصرف وتوضأ ثم تذكر
انه لم يقعد في الرابعة قال ابو يوسف لا يعود الى القعود وبطل فرضه وقال محمد يعود ويتم فرضه قالوا اخبر ابو يوسف
بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها الحدث وهذا معنى ما يقال له العامة اي صلاة يصلحها الحدث فهي هذه الصلاة
على قول محمد وزه كلمة استعجاب وانما قالها ابو يوسف تحكما وقيل الصواب بالضم والزاي ليست بخالصة كذا في المغرب وفي فتح
القدير وهذا ابتنى صحة البناء بسبق الحدث اذا لم يتذكر في ذلك السجود انه ترك سجدة صلبية من صلاته فان تذكر
ذلك فسدت اتفاقا انتهى ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقييد لانه اذا سبقه الحدث وهو ساجد لم يخلط النفل بالفرض
قبل كماله عند محمد سواء تذكر عليه سجدة صلبية او لا اذ لا فرق بين ان يكون عليه ركن واحد او ركنان ودعبارة الخلاصة
اولى وهي ولو قيد الخامسة بالسجدة ثم قيدها بالسجدة فسدت صلاتهم جميعا انتهى وسواء كان المأموم مسبوقا ومدركا
كما في الظهيرية واذا لم يبطل فرض القيام لعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم وان سجد لما في المحيط لو صلى الامام
ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام الى الخامسة فركع وتابعه القوم ثم عاد الامام الى القعدة ولم يعلم القوم حتى
سجدوا سجدة لا تفسد صلاتهم لانه لما عاد الامام الى القعدة ارتفض ركوعه فيرتفض ركوع القوم ايضا تبعا له
لانه بناء عليه فبقي لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة انتهى وهذا ما يلغز به فيقال مصل ترك القعدة الاخيرة
وقيد الخامسة بسجدة ولم تبطل صلاته ومصل قعد ولم يعتبر قعوده وبطلت بتركه وقيد بقوله ولم يعلم القوم لما في
المجتبى انه لو عاد الامام الى القعود قبل السجود وسجد المقتدي عمدا تفسد وفي السهو خلافه والاحوط الاعادة انتهى
وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة واذا عاد لا يعيدوا التشهد قوله وصارت
نفلا فيضم اليها سادسة لما سبق مرارا انه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما خلافا لمحمد فيضم سادسة
لان النفل بالوتر غير مشروع ولو لم يضم فلا شيء عليه لانه ظان وشروعه ليس على اللزوم واذا اقتدى به انسان في الخامسة
ثم افسدها فعلى قول محمد لا يتصور القضاء وعندهما يقضي ستا لشروعه في تحريمة الست بخلاف ما اذا عاد الامام قبل السجدة
فانه يقضي اربعا ثم صرح المصنف في الوافي بان ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للاختلاف وفي عبارة القدوري

القدوري تبعا للرواية الاصل اشارة الى الوجوب فانه قال وكان عليه ان يضم اليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير
بعد جواز التنفل بالوتر في المبسوط واحب الي ان يشفع الخامسة لان التنفل شرع شفعا لا وترا وكذا في البدائع والاظهر الندب
لان عدم جواز التنفل بالوتر انما هو عند القصد اما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لو قطعه وفي السراج الوهاج انه يضم السادسة
في سائر الصلوات الا في العصر فانه لا يضم اليها لانه يكون تطوعا قبل المغرب وذلك مكروه وفي قاضي خان الا الفجر فانه لا يضيف
اليها لان التنفل قبلها وبعدها مكروه انتهى وسياتي ان الصحيح انه لو قعد على راس الرابعة وقام الى الخامسة وقيدها بسجدة
فانه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكروهة فينبغي ان لا يكره هنا ايضا على الصحيح اذ لا فرق بينهما ولم يذكر المصنف سجود
السهو لان الاصح عدمه لان النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ثم اعلم انه لا فرق في عدم البطلان عند العود قبل السجود والبطلان
ان قيده بالسجود بين العمد والسهو ولهذا قال في الخلاصة فان قام الى الخامسة عامدا لا تفسد ايضا ما لم يقيد الخامسة بالسجدة عندنا
ثم اعلم ايضا ان البطلان بالتقييد بالسجدة اعم من ان يكون قد قرا في الركعة الخامسة او لا كما في الخلاصة وقد
يقال ان المبطل خلط النفل بالفرض قبل اكماله والركعة بلا قراءة في النفل غير صحيحة فلم يوجد الخلط فكان زيادة ما دون
الركعة وهو ليس بمفسد قوله وان قعد في الرابعة ثم قام عاد وسلم لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وامكنه الاقامة
على وجهه بالقعود لان ما دون الركعة محل الرفض ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو قام قاعدا وقال الناطفي يعيده ثم
قيل القوم يتبعونه فان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه لان صلاتهم تمت بالقعدة والصحيح انهم لا يتبعونه
لانه لا اتباع في البدعة فان عاد قبل تقييد الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام فان قيد سلموا في الحال قوله وان سلم
للخامسة تم فرضه وضم اليها سادسة اي لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما اذا لم يقعد هذا هو المراد بالتمام والا فصلاته
ناقصة كما سياتي وانما لم تفسد لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم اليها اخرى لتصير الركعتان له نفلا
للنهي عن الركعة الواحدة واذا ضم فانه يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو كما سياتي ثم لا ينوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان
المواظبة عليها انما كانت بتحريمة مبتداة اطلق في الضم فشمل ما اذا كان في وقت مكروه كما بعد الفجر والعصر لان التطوع
انما يكره فيهما اذا كان عن اختيار اما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد كذا في الخانية وهو الصحيح كذا في التبيين
وعليه الفتوى كذا في المجتبى لكن اختلف في الضم في غير وقت الكراهة فقيل بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه
واما في وقت الكراهة فقيل بالكراهة والمعتمد المصحح انه لا باس به كما عبر والمعنى انه لم يقل احد بوجوبه ولا بالاستحباب
وفرق الشارح بين الصبح والعصر فصحح انه لا يكره في العصر وجزم بالكراهة وفيه نظر اذ لا فرق بين الفجر والعصر فما صحح عدمها
في العصر لزمه تصحيح عدمها في الفجر ولذا سوى بينهما في فتح القدير وقال والنهي عن التنفل القصدي بعدهما وكذا اذا
تطوع من اخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجر الاولى ان يتمها ثم يصلي ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر قصدا انتهى
وصرح في التجنيس بان الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر في عدم كراهة الضم وان لم يتم الركعتين
فلا شيء عليه كما قدمناه وفي المحيط وان شرع معه رجل في الخامسة يصلي ركعتين عن ابي يوسف وعن محمد ستا بناء على ان احرام
الفرض ينقطع بالانتقال بالنفل عند ابي يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الفرض فلم يصح شارعا الا في
هذا الشفع وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة جديدة ولو انقطعت
التحريمة لاحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة جديدة ولما بقيت التحريمة صار شارعا في الكل
ولو قطع المقتدي هذا النفل قال محمد لا شيء عليه لانها غير مضمونة على الامام فلا تصير مضمونة على المقتدي وقال ابو
يوسف يلزمه قضاء ركعتين وهو الاصح لان النفل مضمون في الاصل وانما لم يصر مضمونا على الامام هنا لعارض وهو شروعه
فيه ساهيا وقد انعدم هذا العارض في حق المقتدي فبقيت صلاة الامام مضمونة في حق المقتدي بخلاف اقتداء البالغ
بالصبي في النوافل لا يصح عند عامة المشايخ لان التطوع انما لم يصر مضمونا على الصبي لمعنى راجع الى الصبي وهو الصبا فلا يمكن ان يجعل
معدوما في حق المقتدي فبقي بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل انتهى فالحاصل ان المصحح قول محمد في كونه يصلي ستا وقول
ابي يوسف في لزوم ركعتين لو افسدها وفي السراج وعليه الفتوى وقد قدمنا انه اذا اقتدى به في الخامسة ولم يكن قعد

الامام قدر التشهد ولم يسجد فانه يلزمه الست والفرق بين المسئلتين ان في المسئلة الاولى التزم صلاة الامام وهي ست ركعات
نفلا والشروع في النفل لا يوجب اكثر من ركعتين الا بالاقتدا وههنا الامام لم يكن متنفلا الا بركعتين فلزم المأموم ركعتان
وفي السراج الوهاج اذا قعد في الرابعة قدر التشهد وقام الى الخامسة ساهيا واقتدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد
الى القعدة لانه لما قام الى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتدا المفترض بالمتنفل ولو لم يقعد مقدار التشهد صح الاقتدا
لانه لم يخرج من الفرض قبل ان يقيدها بسجدة انتهى وسجد للسهو والظاهر رجوعه الى كل من المسئلتين فان كانت
الاولى وهي ما اذا عاد وسلم فظاهر لانه اخر الواجب وهو السلام ولذا لو شك في صلاته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا فاشتغل
بتفكره حتى اخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى سجد ففيه ثلاثة اقوال فعند ابي يوسف بسبب سجوده
النقصان المتمكن بالدخول فيه لا على الوجه المسنون لانه لا وجه لان يجب لجبر نقصان في الارض لانه قد انتقل منه الى النفل
ومن سهى في صلاة لا يجب عليه ان يسجد في اخرى وعند محمد هو لجبر نقصان تمكن في الفرض بترك الواجب وهو السلام وصحح
الماتريدي انه جابر للنقص المتمكن في الفرض والنفل جميعا واختاره في الهداية ولو سجد في شفع التطوع لم يبن
شفعا اخر عليه لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع الا على سبيل المتابعة وظاهر كلامهم انه
يكره البنا كراهة تحريم كتصريحهم بانه غير مشروع وفي فتح القدير الحاصل ان نقض الواجب وابطاله لا يجوز الا اذا استلزم
تصحيحه نقض ما هو فوقه انتهى وانما قال لم يبن ولم يقل لم يصح البنا لان البنا صحيح وان كان مكروها البتة التحريمية
واختلفوا في اعادة سجود السهو والمختار اعادته لان ما اتى به من السجود وقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالمسافر
اذا نوى الاقامة بعد ما سجد للسهو يلزمه الاربع ويعيد السجود وقيده بشفع التطوع لانه لو كان مسافرا فسجد للسهو ثم
نوى الاقامة فله ذلك لانه لو لم يبن وقد لزمه الاتمام بنية الاقامة بطلت صلاته وفي البنا نقض الواجب
ونقض الواجب اولى فيتحمل دفعا للاعلى لكن يرد على التقييد بشفع التطوع انه لو صلى فرضا تاما وسجد للسهو
ثم اراد ان يبني نفلا عليه ليس له ذلك لما تقدم فلو قال فلو سجد في صلاة لم يبن صلاة عليها الا في المسافر لكان اولى
ولذا لم يقيده في الخلاصة بالتطوع وانما قال واذا صلى ركعتين وسهى فيهما فسجد للسهو بعد السلام ثم اراد ان يبني عليهما
ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر الا ان يقال ان الحكم في الفرض يكون بالاولى لانه يكره البنا على تحريمته سوا
كان سجد للسهو او لا بخلاف شفع التطوع صح والا لا وقال محمد هو الصحيح يسجد الامام او لم يسجد لان عنده سلام
من عليه السهو لا يخرجه عن الصلاة اصلا لانها وجبت جبرا للنقصان فلا بد ان يكون في احرام الصلاة وعندهما يخرجه
على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونه ولا حاجة الى اعتباره عند عدم
العود ويظهر الاختلاف في صحة الاقتدا وفي الانتقاض الطهارة بالقهقهة وتغير الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة
كذا في الهداية وغيرها وظاهره ان الطهارة تنتقض عنده بالقهقهة مطلقا وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والا
فلا وعند محمد ثم مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط ايضا فان الحكم فيها اذا نوى الاقامة قبل السجود انه لا يتغير
فرضه عندهما ويسقط عنه سجود السهو لانه لو سجد فقد عاد الى حرمة الصلاة فيتغير فرضه اربعا فيقع سجوده في
خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة في الاشتغال به وعنده يتمها اربعا ويسجد في اخر صلاته كذا في المحيط وذكر
في معراج الدراية ان عندهما لا يتغير فرضه سوا سجد للسهو او لا لانه لو تغير قبل السجود ولو صحت لوقعت السجدة
في وسط الصلاة فصار كانه لم يسجد اصلا فلو صحت لصحت بلا سجود ولا وجه له عندهما لانه يحصل بعد الخروج فلا يتغير
فرضه انتهى وقيد بكونه نوى الاقامة قبل السجود لانه لو نواها بعد ما سجد سجدة او سجدتين تغير فرضه اتفاقا ويسجد في
اخرها للسهو لان النية صادفت حرمة الصلاة فصار مقيما كذا في المحيط وما في غاية البيان من ان ثمرة الاختلاف تظهر في
مسئلة رابعة وهي ما اذا اقتدى به انسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلاة قصدا هل يقضي الصلاة ام لا فعند
محمد يقضي سجد الامام او لم يسجد لصحة الاقتدا وعندهما لا يقضي لعدم صحة الاقتدا فليست مسئلة رابعة بل متفرعة
على مسئلة المتن وهي صحة الاقتدا فانه ان صح الاقتدا وافسدها لزمه القضا والا فلا وجعل في الخلاصة ثمرة للا

للاختلاف تظهر ايضا في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والادعية فعند محمد ياتي بها في القعدة الاخيرة
وهي قعدة سجود السهو لانها قعدة الختم عنده وعندهما ياتي بها في قعدة الصلاة لانه لما عاد الى السجود تبين انه لم يكن خارجا
فكانت الاولى قعدة الختم وسجد للسهو وان سلم للقطع رفع لايهام التخيير والسجود وعدمه من قوله فان سجد صح
والا فلا فافاد ان السجود واجب وان قصد بسلامه قطع صلاته لان هذا السلام غير قاطع لحرمة الصلاة اما عند محمد
فظاهر لانه لا يخرجه عن حرمتها اصلا عنده واما عندهما فلا يخرجه خروجا باتا فلا يبطل الاحرام مطلقا فلما نوى القطع
تكون نيته مبدلة للمشروع فلغت كنية الابانة بصريح الطلاق وكنية الظهر ستا بخلاف ما اذا نوى الكفر فانه يحكم بكفره
لزوال الاعتقاد وقيد بسجود السهو لانه لو سلم وهو ذاكر للسجدة الصلبية تفسد صلاته والفرق ان سجود السهو يؤتى به
في حرمة الصلاة لا يسلم وقوعه قاطعا اذ لا لم يعد الى حرمتها بل الحاصل من هذا انه اذا وقع في محله كان محللا مخرجا
بعد ذلك ان لم يكن عليه شي مما يجب وقوعه في حرمة الصلاة كان قاطعا مع ذلك وان كان فان سلم ذاكرا له وهو من الواجبات
فقد سقط وتقرر النقص وتعذر جبره الا ان يكون ذلك الواجب نفس سجود السهو وان كان ركنا فسدت وان سلم غير ذاكر
ان عليه شيا لم يصر خارجا وعلى هذا تجري الفروع انتهى واما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدتا السهو ان سلم وهو غير ذاكر
لهما او ذاكر ان سلم وهو غير ذاكر لهما او ذاكر للسهو فان سلامه لا يكون قطعا ويسجد للصلبية ويتشهد ويسلم ثم يسجد
للسهو ان سلم وهو ذاكر لهما او ذاكر للصلبية خاصة فان سلامه يكون قطعا وفسدت صلاته ولو سلم وعليه السجدة الصلبية
والتلاوة والسهو ان سلم وهو غير ذاكر للكل او ذاكر للسهو لا يكون سلامه قطعا ويسجد للاول فالاول ان كانت سجدة
التلاوة اولا فانه يسجدها وان كانت الصلبية اولا فانه يسجدها ثم يتشهد بعدها وسلم ثم يسجدها ثم يتشهد بعدها
وسلم ثم يسجد سجدتي السهو وان كان ذاكرا للصلبية او التلاوة او لهما فسدت صلاته وصار سلامه قطعا للصلاة
لانه سلام سهو في حق احدهما وسلام عمد في حق الاخر وسلام السهو لا يخرج وسلام العمد يخرج فترجح جانب الخروج احتياطا
ولو سلم وعليه السهو والتكبير والتلبية بان كان محرما وهو في ايام التشريق فانه لا يسقط عنه ذلك كله سوا كان ذاكرا
للكل او ساهيا الكل انتهى وبهذا علم ان قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع مقيد بما اذا لم يكن عليه سجدة صلبية او
سجدة تلاوة متذكرا لها فان كانت صلبية فسدت الصلاة وان كانت تلاوية لم تفسد وسقط عنه سجود السهو كما
سقط عنه سجود التلاوة وينبغي من سقوط سجود السهو لان التلاوية انما سقطت لكون الصلاتية لا تقضى خارجها
وقد صار خارجا واما سجود السهو فانه لا يؤدى في نفس الصلاة وانما يؤدى في حرمتها وقد علل في فتح القدير لسقوطها
في البدائع بانه سلام عمد صار به خارجا من الصلاة انتهى ولعله لما صار قاطعا بالنسبة الى شي وفي الولوالجية
ولو سهى فسلم ثم قام فكبر ودخل في صلاة اخرى فرضا كان او نفلا لا يجب عليه سجود السهو لان التحريمة الاولى قد انقطعت
وهذه تحريمة استونفت فالنقصان الذي حصل في التحريمة الاولى لا يمكن جبره بفعله في التحريمة الاخرى قوله وان
انه كم صلى اول مرة استانف وان كثر تحرى والا اخذ بالاقل لقوله عليه السلام اذا شك احدكم في صلاته فليستقبل
يحمله على ما اذا كان الشك يعرض له كثيرا وبين ما رواه الترمذي مرفوعا اذا سهى احدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى
او ثنتين فليبن على واحدة وان لم يدر ثنتين صلى او ثلاثا فليبن على ثنتين فان لم يدر ثلاثا صلى او اربعا فليبن على
ثلاث وليسجد سجدتين قبل ان يسلم وصححه يحمله على ما اذا لم يكن له ظن فانه يبني على الاقل ويساعد هذا الجمع المعنى وهو
انه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك
انه صلى ام لا والوقت باق يلزمه الصلاة لقدرته على حكم الظاهر وحمل عدم الفساد الذي تظافر عليه الحديثان الاخيران
على ما اذا كان يكثر منه للزوم الحرج بتقدير الالزام وهو منتف شرعا بالنافي فوجبان حكمة العمل بما يقع عليه التحري
قيد بالشك في الصلاة لانه لو شك في اركان الحج ذكر الجصاص انه يتحرى كما في الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدي ثانيا
لان تكرار الركن والزيادة عليه لا يفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحري في باب الصلاة احوط كذا في المحيط
وفي البدائع انه في الحج يبني على الاقل في ظاهر الرواية وافاد كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها انه صلى ثلاثا او اربعا لانه

عليه ويجعل كانه صلى اربعا حملا لامره على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ منها الفراغ من اركانها سواء كان قبل السلام
او بعده كما في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع الشك في التعيين ليس بان تذكر بعد الفراغ انه ترك فرضا وشك
في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو الى اخره ولا حاجة
الى هذا الاستثناء لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهذا قد تذكر ترك ركن يقينا انما وقع الشك في تعيينه ثم
يستثنى منه ما ذكره في الخلاصة من انه لو اخبره رجل عدل بعد السلام انك صليت الظهر ثلاثا وشك في صدقه وكذبه
فانه يعيد احتياطا لان الشك في صدقه شك في الصلاة بخلاف ما اذا كان عنده انه صلى اربعا فانه لا يلتفت الى قول
المخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على يقين لا يعيد والا اعاد بقولهم ولو اختلف القوم
قال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى اربعا والامام مع احد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد فان اعاد
الامام الصلاة واعاد القوم معه مقتديا به صح اقتداؤهم لانه ان كان الامام صادقا يكون هذا اقتداء المتنفل بالمتنفل
وان كان كاذبا يكون اقتداء المفترض بالمفترض الى اخر ما في الخلاصة وقد يكون الشك في العدد بتعيين بكلمة كم لان مصلي
الظهر اذا صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة انه في
الظهر قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشيء ولو تذكر مصلي العصر انه ترك سجدة ولا يدري انه تركها من صلاة الظهر او
من العصر الذي هو فيها فانه يتحرى فان لم يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم
يعيد الظهر احتياطا ثم يعيد العصر فان لم يعد فلا شيء عليه واختلفوا في معنى قولهم اول مرة فاكثر المشايخ كما في الخانية
والخلاصة والظهيرية على ان معناه اول ما وقع له في عمره يعني لم يكن سهى في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح
وذكر الامام السرخسي الى ان معناه ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه قط وقال فخر الاسلام اي في هذه الصلاة
واختاره ابن الفضل كما في الظهيرية وكلاهما قريب كذا في غاية البيان وفائدة الخلاف من العبارات انه اذا سهى في صلاته
اول مرة واستقبل ثم وقف سنين ثم سهى على قول شمس الائمة يستانف لانه لم يكن من عادته وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي
من المعاودة وعلى العبارتين الاخريين يجتهد في ذلك كذا في المعراج الوهاج وفيه نظر بل يستانف على عبارة السرخسي وفخر
الاسلام ويتحرى على قول الاكثر فقط لانه اول سهو وقع له في تلك الصلاة فيستانف على قول فخر الاسلام كما لا يخفى وعلى هذا
الاختلاف يتفرع قولهم وان كثر تحرى فعلى قول الاكثر المراد بالكثرة مرتان بعد بلوغه وعلى قول فخر الاسلام مرتان في صلاة
واحدة وفي المجتبى وقيل مرتين في سنة ولعله على قول السرخسي واشار المصنف الى انه لو شك في بعض وضوئه وهو اول ما عرض
له غسل ذلك الموضع وان كان يعرض له كثيرا لا يلتفت اليه كذا في معراج الدراية وفي المجتبى والمبتغى ومن شك انه كبر للافتتاح
اولا او هل اصابته النجاسة ثوبه ام لا او مسح راسه ام لا استقبل ان كان اول مرة والا فلا انتهى بخلاف ما لو شك ان هذه
تكبيرة الافتتاح او القنوت فانه لا يصير شارعا لانه لا يثبت له شروع بعد الجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون للافتتاح
والمراد بالاستيناف الخروج من الصلاة بعمل مناف لها والدخول في صلاة اخرى والاستقبال بالسلام قاعدا اولى لانه
عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لغو لا يخرج بها من الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلو لم يات بمناف
واكملها على غالب ظنه لم تبطل الا انها لا تكون ولو مؤداة الفرض لو كانت الصلاة التي شك فيها فرضا فلو كانت
نفلا ينبغي ان يلزمه قضاؤه وان اكملها لوجوب الاستيناف ولم ار هذا التفريع منقولا الا ان قول الشارح وغيره ان
الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذلك بعمل مناف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى والتحري طلب
الاحرى وهو ما يكون اكبر رايه عليه وعبروا عنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن وذكروا ان الشك تساوي الامرين
والظن رجحان جهة الصواب والوهم رجحان جهة الخطا فان لم يترجح عنده شيء بعد الطلب فانه يبني على الاقل فيجعلها
واحدة لو شك انها ثانية وثانية لو شك انها ثالثة وثالثة لو شك انها رابعة وعند البناء على الاقل يقعد في كل موضع
يتوهم انه محل قعود فرضا كان القعود او واجبا كيلا يصير تاركا فرض القعدة او واجبها فان وقع في رباعي انها
الاولى او الثانية يجعلها الاولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد

ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى فياتي باربع قعدات قعدتان مفروضتان
وهي الثالثة والرابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية على قوله يقعد في كل موضع يتوهم انه اخر صلاته كيلا
يصير تاركا فرض القعدة فنسبه في فتح القدير الى القصور والعذر له ان قعوده في موضع يتوهم انه محل القعود الواجب
ليس متفقا عليه بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المجتبى فلعل ما في الهداية مبني على احد القولين وان كان الظاهر
خلافه وهو القعود مطلقا وظاهر كلامهم يدل على ان القعود في كل موضع يتوهم انه اخر صلاته فرض ولو شك انها الثانية
او الثالثة اتمها وقعد ثم قام فصلى اخرى وقعد ثم الرابعة وقعد ولو شك في صلاة الفجر وهو في القيام انها
الثالثة او الاولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلي ركعتين ويقرا في كل ركعة بفاتحة
وسورة ثم يتشهد ثم يسجد للسهو وان شك وهو ساجد فان شك انها الاولى او الثانية فانه يمضي فيها سواء شك في
السجدة الاولى ام الثانية لانها ان كانت الاولى لزمه المضي فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها واذا رفع راسه من
السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة ولو شك في صلاة الفجر في سجوده انه صلى ركعتين او
ثلاثا ان كان في السجدة الاولى امكنه اصلاح صلاته لانه ان كان صلى ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لانها ثانية
فيجوز ولو كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلاته عند محمد لانه كما تذكر في السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصارت
كانها لم تكن كما لو سبقه الحدث في السجدة الاولى في الركعة الخامسة وهي مسالة زه وان كان هذا الشك في السجدة الثانية
فسدت صلاته ولو شك في الفجر انها ثانية ام ثالثة ولم يقع تحريه على شيء وكان قائما يقعد في الحال ثم يقوم ويصلي ركعة
ويتشهد وان كان قاعدا والمسالة بحالها يتحرى ان وقع تحريه انها ثانية مضى على صلاته وان وقع تحريه انها ثالثة
يتحرى في القعدات ان وقع تحريه انه لم يقعد على راس الركعتين فسدت صلاته وان لم يقع تحريه على شيء فسدت صلاته
ايضا وكذا في ذوات الاربع اذا شك انها الرابعة او الخامسة ولو شك انها ثالثة او خامسة فعل ما ذكرنا في الفجر فيعود الى
القعدة ثم يصلي ركعة اخرى ويتشهد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم
انها ثانية ام ثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقنت فيها ايضا هو المختار الى
هنا عبارة الخلاصة ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبعا لما في الهداية وهو مما لا ينبغي اغفاله لانه
يجب السجود في جميع صور الشك سواء عمل بالتحري او بنى على الاقل كذا في فتح القدير وترك المحقق قيدا لا بد منه مما لا ينبغي
اغفاله هو ان يشغله الشك قدر اداء ركن ولم يشتغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمناه اول الباب لكن ذكر في السراج
الوهاج ان في فصل البناء على الاقل يسجد للسهو وفي فصل البناء على غلبة الظن ان شغله تفكره مقدار ركن وجب
السهو والا فلا انتهى كانه في فصل البناء على الاقل حصل النقص مطلقا باحتمال الزيادة فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني
النقص بطول التفكر لا مطلقه قوله وان توهم مصلي الظهر انه اتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين اتمها وسجد للسهو
لانه عليه السلام فعل كذلك في حديث ذي اليدين ولان السلام ساهيا لا يبطل الصلاة لكونه دعاء من وجه قيد به لانه
لو سلم على ظن انه مسافر او على ظن انها الجمعة او كان قريب العهد بالاسلام فظن ان فرض الظهر ركعتان او كان في صلاة
العشاء فظن انها التراويح فسلم او سلم ذاكرا ان عليه ركنا فان صلاته تبطل لانه سلم عامدا وفي المجتبى ولو سلم المصلي
عمدا قبل التمام قيل تفسد وقيل لا تفسد حتى يقصد به خطاب ادمي انتهى فينبغي ان لا تفسد في هذه المسائل على
القول الثاني ومراده من قوله ثم علم انه صلى ركعتين العلم بعدم تمامها فيدخل فيه ما اذا علم انه ترك سجدة صلبية او
تلاوية بعد السلام وحكمه ان كان في المسجد ولم يتكلم وجب عليه ان ياتي به وان انصرف عن القبلة لان سلامه لم يخرجه
عن الصلاة حتى لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار داخلا فان سجد سجد معه وان لم يسجد فسدت صلاته ان
كان المتروك صلبية وفسدت صلاة الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي مثلا يلزمه قضاء الاربع ان كان الامام مقيما
وركعتين ان كان مسافرا وان كان في الصحراء فان انصرف ان جاوز الصفوف خلفه او يمنة او يسرة فسدت في الصلبية وتقرر
النقص وعدم الجبر في التلاوية وان مشى امامه لم يذكره في ظاهر الرواية وحكمه ان كان له سترة فما لم يجاوزها وان لم تكن

لدست فقيل ان يمشي قدر الصفوف خلفه عاد او اكثر استنع وهو مروي عن ابي يوسف اعتبار الاحد الجانبين بالاخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود وهو الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان ما نحن فيه الاقتدا كذا في فتح القدير وذكر في التجنيس اذا سلم الرجل في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم تكلم ثم تذكر انه ترك سجدة صلبية ان تركها من الركعة الاولى فسدت صلاته لانها صارت دينا في ذمته فصارت قضا وانعدمت نية القضا وان تركها من الركعة الثانية لا تفسد الا رواية عن ابي يوسف لانها لم تصر دينا في ذمته فنابت سجدتا السهو عن الصلبية ولو كانتا لمسيلة بحالها الا انه لما سلم للفجر تذكر ان عليه سجدة التلاوة فسجد لما ثم تذكر ان عليه سجدة صلبية فصلاته فاسدة في الوجهين لان سجدة التلاوة دين عليه فانصرف نيته الى قضا الدين فلا تنصرف السجدة الى غير القضا انتهى وفي الظهيرية ولو سلم وعليه سجدة فان كانت سجدة تلاوة ياتي بها وفي ارتفاض القعدة روايتان والاصح رواية الارتفاض وان كانت صلبية ياتي بها وترتفض القعدة انتهى وفي التجنيس اذا صلى رجل من المغرب ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم انه اتمها فسلم ثم قام فكبر ينوي الدخول في سنة المغرب ثم تذكر انه لم يصل المغرب وقد سجد للسنة اولا فصلاة المغرب فاسدة لانه كبر ونوى الشروع في صلاة اخرى فيكون ناقلا من الغرض الى النفل قبل اتمامها واما اذا سلم ثم تذكر انه لم يتم فحسب ان صلوته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانيا وصلى ثلاثا او صلى ركعة وقعد قدر التشهد اجزاه المغرب الاول لان نية المغرب ثانيا لا تصح فبقي مجرد التكبير وذا لا يخرجه عن الصلاة انتهى ومسايل السجدات معلومة في كتب الفتاوى وغيرها فلا نطيل بذكرها والله سبحانه اعلم

باب صلاة المريض

ذكرها عقيب سجود السهو لانهما من العوارض السماوية والاول موقعا لشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه اولى فقدمه وتصور مفهوم المرض ضروري فلا يشك ان فهم المراد من لفظ المرض اجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبايع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى وعرفه في كشف الاسرار بانه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي والاضافة فيه من باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد او الى محله كتحريك الخشب قوله تعذر عليه القيام او خاف زيادة المرض صلى قاعدا يركع ويسجد لقوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الآية نزلت في الصلاة اي قياما ان قدروا وقعودا ان عجزوا عنه وعلى جنوبهم ان عجزوا عن القعود ولحديث عمران بن حصين اخرجه الجماعة الا مسلما قال كانت بي بواسير فسالت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنبه رواه النسائي فان لم تستطع فمستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم المصنف رحمه الله اراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل انه عطف عليه التعذر الحكمي وهو خوف زيادة المرض واختلفوا في التعذر الحكمي فقيل ما يبيح الافطار وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يعجزه عن القيام بحوايجه والاصح ان يلحقه ضرر بالقيام كما في النهاية والمجتبى وغيرهما واذا كان التعذر اعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان كما في الذخيرة وفي المجتبى حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبيح للافطار والتيمم زيادة العلة او امتداد المرض او اشتداده او يجد به وجعا انتهى قيد بتعذر القيام اي جميعه لانه لو قدر عليه متكيا او معتمدا على عصا او حايط لا يجزيه الا كذلك خصوصا على قولهما فانهما يجعلان قدرة الغير قدرة له قال الهندواني اذا قدر على بعض القيام يقوم ذلك ولو قدر اية او تكبيرة ثم يقعد وان لم يفعل ذلك خفت ان تفسد صلاته هذا هو المذهب ولا يروى عن اصحابنا خلافه وكذا اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكا والاستناد الى انسان او حايط او وسادة لا يجزيه الا كذلك ولو استلقى لا يجزيه ودخل تحت العجز الحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعدا وان افطر صلى قايما يصوم ويصلي قاعدا وما لو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام وما لو صلى قايما سلس بوله ولو صلى قاعدا لا فانه يصلي قاعدا بخلاف ما لو كان لو قام او قعد سال بوله ولو استلقى لا فانه يصلي قاعدا ولا يستلقي لانها مستلقيا لا تجوز عند الاختيار بحال كما لا تجوز مع الحدث فاستويا وتمامه في المحيط وما لو كان في بطنها ولد فخرجت احدى يديه وخافت خروج الوقت تصلي بحيث لا تضر الولد لان الجمع بين حق الله وحق الولد ممكن كما في التجنيس وما لو خاف من العدو وان صلى قايما او كان في خبا لا يستطيع

لا يستطيع ان يقيم صلبه فيه وان خرج لم يستطع ان يصلي من الطين والمطر فانه يصلي قاعدا ومن به ادنى علة وهو في طريق يخاف ان نزل عن المحمل للصلاة بقي في الطريق فانه يجوز ان يصلي الفرايض على محمله وكذا المريض اذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما اذا قدر على من ينزله واختلف المشايخ فيما اذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يعجز عن القيام والاصح انه يخرج الى الجماعة ويصلي قاعدا كذا في الولوالجية وقدمنا في صفة الصلاة ان الفتوى على خلافه قوله وموميا ان تعذرا اي يصلي موميا وهو قاعد ان تعذر الركوع والسجود لما قدمنا ولان الطاعة بحسب الطاقة وفي المجتبى وقد كان كيفية الايما بالركوع والسجود مشتبها على انه يكفيه بعض الانحنا ام اقصى ما يمكن الى ان ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكر شمس الايمة الحلواني ان المومي اذا خفض راسه للركوع شيا ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسادة والصق جبهته عليها ووجد ادنى الانحنا جاز عن الايما والا فلا ومثله في تحفة الفقها وذكر ابو بكر اذا كان بجبهته وانفه عذر يصلي بالايما ولا يلزمه تقريب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه وهذا نص في الباب انتهى ثم اذا صلى المريض قاعدا بركوع وسجود او بايما كيف يقعد اما في حالة التشهد فانه يجلس كما يجلس للتشهد بالاجماع واما في حال القراة وحال الركوع روي عن ابي حنيفة انه يجلس كيف شا من غير كراهة ان شا محتبيا وان شا متربعا وان شا على ركبتيه كما في التشهد وعن زفر يفترش رجله اليسرى في جميع صلاته والصحيح ما روي عن ابي حنيفة لان عذر المرض اسقط عنه الاركان فلان يسقط عنه الهيات اولى كذا في البدايع وفي الخلاصة والتجنيس والولوالجية الفتوى على قول زفر لان ذلك ايسر على المريض ولا يخفى ما فيه بل الايسر عدم التقييد بكيفية من الكيفيات فالمذهب الاول وفي الخلاصة وان لم يقدر على السجود من جرح او خوف او مرض فالكل سوا ومن صلى وبجبهته جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الايما وعليه ان يسجد على انفه وان لم يسجد على انفه لم يجزه ثم في الزيادات رجل بحلقه جراح لا يقدر على السجود ويقدر على غيرها من الافعال فانه يصلي قاعدا بالايما انتهى وبهذا ظهر ان تعذر احدهما كاف للايما بهما وفي البدايع ان الركوع يسقط عن من سقط عنه السجود وان كان قادرا على الركوع انتهى ولم ار حكم ما اذا تعذر الركوع دون السجود وكانه غير واقع وفي القنية اخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومي قوله وجعل سجوده اخفض اي اخفض من ركوعه لانه قايم مقامهما فاخذ حكمهما وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع ان يسجد اوما وجعل سجوده اخفض من ركوعه وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يقدر على السجود فليجعل سجوده ركوعا وركوعه اخفض ايما والركوع اخفض من الايما كذا في البدايع وظاهر كلامهم انه يلزمه جعل السجود اخفض من الركوع حتى لو سواهما لا يصح ويدل عليه ايضا ما ياتي قوله ولا يرفع الى وجهه شيا يسجد عليه فان فعل وهو يخفض راسه صح والا لا اي وان لم يخفض فهو حرام لبطلان الصلاة المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واما نفس الرفع المذكور فكره وصرح به في البدايع وغيره لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجده يصلي كذلك فقال ان قدرت ان تصلي على الارض فاسجد والا فاوم براسك وروي ان عبد الله بن مسعود دخل على اخيه يعوده فوجده يصلي ويرفع اليه عود فيسجد عليه فنزع من يد من كان في يده وقال هذا شي عرض لكم الشيطان اوم لسجودك وروي ان ابن عمر راى ذلك من مريض فقال اتتخذون مع الله الهة انتهى واستدل للكراهة في المحيط بنهيه عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم واراد بخفض الراس خفضه للركوع ثم للسجود اذا خفض من الركوع حتى لو سوى لم يصح لما ذكره الولوالجي في فتاواه ولو رفع المريض شيا ليسجد عليه ولم يقدر على الارض لم يجزه الا ان يخفض براسه لسجوده اكثر من ركوعه ثم يلصقه بجبهته فيجوز لانه لما عجز عن السجود وجب عليه الايما والسجود على الشي المرفوع ليس بايما الا اذا حرك راسه فيجوز لوجود الايما لا لوجود السجود على ذلك الشي انتهى وصححه في الخلاصة فيد يكون فرضه الايما العجز عن السجود اذ لو كان قادرا على الركوع والسجود فرفع اليه شي فسجد عليه فان كان الى السجود اقرب منه الى القعود جاز والا فلا كذا في المحيط والسراج الوهاج ثم اذا وجد الايما فهو مصل بالايما على الاصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتدا من يركع ويسجد به قوله وان تعذر القعود اوما مستلقيا او على جنبه لان الطاعة بحسب الاستطاعة والتخيير بالاستلقا على القفا والاضطجاع على الجنب جواب الكتب المشهورة كالهداية وشروحها وفي القنية من يضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقا

قيل يجوز والاظهر انه لا يجوز وان تعذر الاستلقا يضطجع على شقه الايمن او الايسر ووجهه الى القبلة انتهى وهذا الاظهر خفي
والاظهر الجواز وقدم المصنف الاستلقا لبيان الافضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن ابي حنيفة ان الافضل ان يصلي
على شقه الايمن وبه اخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الهداية ولان استقبال القبلة يحصل به ولهذا
يوضع في اللحد هكذا ليكون مستقبلا للقبلة فاما المستلقي يكون مستقبل السما وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط ولنا
ماروي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المريض ان لم يستطع قاعدا فعلى القفا يومي ايماء ولان التوجه الى
القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقا لان الايما هو تحريك الراس فاذا صلى مستلقيا يقع ايماؤه الى القبلة واذا صلى
على الجنب يقع منحرفا عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذي كان بعمران باسورا وكان لا يستطيع ان
يستلقي على قفاه والمراد من الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه اذا نام وان كان مستلقيا بخلاف الوضع في اللحد لانه ليس على
الميت فعل يجب توجيهه الى القبلة ليوضع مستلقيا فكان الاستقبال في الوضع على الجنب واطلق في تعذر القعود فشمل
التعذر الحكمي كما لو قدر على القعود لكن نزع الماء من عينيه فامره الطبيب ان يستلقي اياما على ظهره ونهاه عن القعود والسجود
اجزاه ان يستلقي ويصلي بالايما لان حرمة الاعضا كحرمة النفس كذا في البدايع وفي الخلاصة واذا لم يقدر على القعود صلى
مضطجعا على قفاه متوجها نحو القبلة وراسه الى المشرق ورجلاه الى المغرب وفي المجتبى وينبغي للمستلقي ان ينصب ركبتيه ان
قدر عليه حتى لا يمد رجليه الى القبلة وفي الغاية يجعل وسادة تحت راسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايما
بالركوع والسجود لان حقيقة الاستلقا تمنع الاصحا عن الايما فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البدل للاركان
الثلاثة اعني القيام والركوع والسجود اشارة الى ان القراءة لا بدل لها عند العجز عنها فيصلي بغير قراءة وفي المجتبى قيل في
الامي والاخرس يجب تحريك الشفة واللسان كتلبية الحج وقيل لا يجب واذا لم يعرف الا قوله الحمد لله ياتي به في كل ركعة ولا يكررها
بخلاف التحيات في التشهد فانه يكررها قدر التشهد لكون القعود مقدرا انتهى واشار لسقوط الاركان عند العجز الى سقوط
الشرايط عند العجز عنها بالاولى فلو كان وجه المريض الى غير القبلة ولم يقدر على التحويل اليها بنفسه ولا بغيره صلى كذلك
لانه ليس في وسعه الا ذلك ولا اعادة عليه بعد البرء في ظاهر الجواب لان العجز عن تحصيل الشرايط لا يكون فوق العجز عن
تحصيل الاركان وثمة لا تجب الاعادة فهنا اولى كذا في البدايع وفي الخلاصة فان وجد احدا يحوله فلم يامره وصلى الى غير القبلة
جاز عند ابي حنيفة بناء على ان الاستطاعة بقوة الغير ليست بثابتة عنده وعلى هذا لو صلى على فراش نجس ووجد احدا يحوله
الى مكان طاهر ثم قال مريض مجروح تحته ثياب نجسة ان كان بحال لا يبسط تحته شي الا تنجس من ساعته له ان يصلي على حاله
وكذا لو لم يتنجس الثاني لانه يزداد مرضه له ان يصلي فيه انتهى وفي الولوالجية المريض اذا كان لا يمكنه الوضوء او التيمم وله
جارية فعليها ان توضيه لانها مملوكة وطاعة المالك واجب اذا عري عن المعصية واذا كان له امراة لا يجب عليها ان توضيه
لان هذا ليس من حقوق النكاح الا اذا تبرعت فهو اعانة على البر والعبد المريض اذا كان لا يستطيع ان يتوضا يجب على مولاه
ان يوضيه بخلاف المراة المريضة حيث لا يجب على الزوج ان يتعاهدها لان المعاهدة اصلاح ملك واصلاح الملك على
المالك واما المراة حرة فكان اصلاحها عليها انتهى وفي التجنيس قال ابو حنيفة في متوضي لا يقدر على مكان طاهر وقد حضر
الصلاة صلى بالايما ثم يعيد ما يصلي بالايما قضا لحق الوقت بالتشبه وانما يعيد لان العذر جا من قبل العبد قال محمد لا
يصلي الماشي وهو يمشي ولا السابح وهو يسبح في البحر ولا السايف وهو يضرب بالسيف لان هذه الافعال منافية للصلاة ولهذا
شغل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاته يوم الخندق لاجل القتال ثم قال الغريق في البحر اذا حضرته الصلاة ان وجد
ما يتعلق به او كان ماهرا في السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالايما من غير ان يحتاج فيه الى عمل كثير افترض عليه اداء
الصلاة لانه قادر على ادا الصلاة انتهى وفي القنية مريض لا يمكنه الصلاة الا باصوات مثل اوه ونحوه يجب عليه ان
يصلي ولو اعتقل لسانه يوما وليلة فصلى صلاة الاخرس ثم انطلق لسانه لا يلزمه الاعادة قوله والا اخرت
اي ان لم يقدر على الايما براسه اخرت الصلاة الى القدرة وفي الهداية وقوله اخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط
الصلاة عنه وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه

عليه انتهى وذهب شيخ الاسلام وقاضي خان وقاضي علي الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا عند القلة وفي الظهيرية
وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب وصححه في البدايع
وجزم به الولوالجي وصاحب التجنيس مخالفا لما في هدايته واختاره المصنف في الكافي وصححه في الينابيع ورجحه في فتح القدير
بالقياس على المغمى عليه انتهى وعلى هذا فمعنى قوله عليه السلام فالله احق بقبول العذر اي عذر السقوط وعلى ما اختاره
صاحب الهداية معناه بقبول عذر التاخير كذا في معراج الدراية واستشهد قاضي خان بما ذكره محمد فيمن قطعت يداه من
المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه فثبت ان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب ورده في التبيين بانه لا دليل
فيه على السقوط لان هناك العجز متصل بالموت وكلامنا فيما صح المريض حتى لو مات المريض ايضا من ذلك الوجه ولم يقدر
عليه الصلاة لا يجب عليه القضا حتى لا يلزمه الايصا به قضا كالمسافر والمريض اذا افطر في رمضان وماتا قبل الاقامة
والصحة انتهى ثم اعلم ان ظاهر ما في الكتب يوهم ان في المسالة ثلاثة اقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط مطلقا والتفصيل
وليس كذلك فان الفوايت اذا كانت صلاة يوم وليلة او اقل فعليه القضا بالاجماع كما في البدايع وغاية البيان انما محل
الاختلاف فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس فيها الا قولان هو لان قاضي خان صحح التفصيل في الفتاوي وصاحب
الهداية صحح عدم السقوط مطلقا وقد بحث فيه في فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضا عليه اذا لم يزد على يوم وليلة
حتى يجب الايصا به اذا قدر وان لم يصح منه ويرد عليه ما في البدايع من ان محله فيما اذا برا من مرضه اما اذا مات منه
فانه يلقى الله ولا شي عليه اتفاقا وينبغي ان يقال ان محله ما اذا لم يقدر في مرضه على الايما بالراس ان قدر عليه بعد عجزه
عنه فانه يلزمه القضا وان كان القضا يجب موسعا لتظهر فايدته في الايصا بالاطعام عنه وفي السراج الوهاج ان
هذه المسالة على اربعة اوجه ان دام به المرض اكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضي اجماعا وان كان اقل من يوم وليلة
او يوم وليلة وهو يعقل قضى اجماعا وان كان اكثر وهو يعقل او اقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف وفي القنية ولا فدية
في الصلوات حالة الحيوة بخلاف الصوم ولو كان يشتبه على المريض اعداد الركعات والسجدات لنعاس يلحقه لا يلزمه الادا
ولو اداها بتلقين غيره ينبغي ان يجزيه انتهى قوله ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه وقال زفر يومي بحاجبيه فان عجز
فبعينيه فان عجز فبقلبه وقال الشافعي بعينيه وقلبه وقال الحسن بحاجبيه وقلبه ويعيد اذا صح والصحيح
مذهبنا لحديث عمران وابن عمر فان لم يستطع الايما براسه فالله احق بقبول العذر منه لان فرض السجود تعلق بالراس دون
العين والقلب والحاجب فلا ينتقل اليها كاليد واعتبارا بالصوم والحج حيث لا ينتقلان الى القلب بالعجز وفي فتاوي
قاضي خان المريض اذا عجز عن الايما فحرك راسه عن ابي حنيفة انه قال تجوز صلاته وقال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
لا تجوز لانه لم يوجد منه الفعل انتهى فعلى هذا حقيقة الايما انما هي طاطاة الراس قوله وان تعذر الركوع والسجود
لا القيام اوما قاعدا لان ركنية القيام للتوسل به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم واذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون
ركنا فيتخير والافضل هو الايما قاعدا لانه اشبه بالسجود ولا يرد صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة بل هي دعا وفي المجتبى
وان اومى بالسجود قايما لم يجز وهذا احسن واقيس كما لو اومى بالركوع جالسا لا يصح على الاصح انتهى والظاهر من المذهب جواز
الايما بهما قايما وقاعدا كما لا يخفى وذكر الولوالجي في فتاواه رجل به جرح ان صلى بالايما فالايما لا يسيل جرحه وان سجد يسيل جرحه
يصلي قايما ويومي للركوع ثم يجلس ويومي للسجود ليكون ادا الصلاة مع الطهارة فان لم يفعل كذلك وصلى قايما هكذا او يومي
ايما لا تجوز صلاته لان الايما للسجود جالسا اقرب الى حقيقة السجود واوما بالهمز كذا في السراج قوله ولو مرض في صلاته
يتم بما قدر يعني قاعدا يركع ويسجد او مومئا ان تعذرا او مستلقيا ان لم يقدر لانه بنا الادنى على الاعلى فصار كالاقتدا
وهذا هو المشهور وعن ابي يوسف انه اذا صار الى حالة الايما يستقبل الصلاة لان تحريمته انعقدت موجبة للركوع
والسجود فلا يجوز بدونهما ووجه المشهور انه اذا بنى كان بعض الصلاة كاملا وبعضها ناقصا واذا استقبل كانت ناقصة
فلان يؤدي بعضها كاملا اولى وهو الصحيح قوله ولو صلى قاعدا يركع ويسجد فصح بنى ولو كان مومئا اي لو كان
يصلي بالايما لا يبني لانه لا يجوز اقتدا الراكع بالمومي فكذا البنا ويجوز اقتدا القايم بالقاعد الذي يركع ويسجد خلافا

لمحمد كما سبق وقيد بكونه صلى بالايما لانه لو افتتحها بالايما ثم قدر قبل ان يركع ويسجد بالايما جاز له ان يتمها لانه لم يؤد ركنا بالايما وانما
هو مجرد تحريمة فلا يكون بنا القوي على الضعيف واشار الى انه لو كان مضطجعا ثم قدر على القعود ولم يقدر على الركوع والسجود
فانه يستانف وهو المختار لان حالة القعود اقوى فلا يجوز بناوه على الضعيف قوله وللمتطوع ان يتكي على شي اذا اعيى
ان تعب لانه عذر اطلق في الشي فشمل العصا والحايط واشار الى انه له ان يقعد ايضا عند ابي حنيفة وعندهما لا يجوز له
القعود الا اذا عجز لما مر من قبل وقيد بقوله اذا اعيى لان الاتكا مكروه بغير عذر وعدم كراهة القعود من غير عذر عنده
قوله ولو صلى في ذلك قاعدا بلا عذر صح يعني صلى فرضا قاعدا بلا عذر فيجب عند ابي حنيفة وقد اسا كما في البدايع
وقالا لا يجزيه الا من علة لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها دوران الراس وهو المتحقق الا ان القيام
افضل لانه ابعد عن شبهة الخلاف والخروج افضل ان امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط
هو الصحيح كذا في الهداية وهو مقيد بالمربوطة بالشط ابدا اذا كانت مربوطة في لجة البحر فالاصح ان كان الريح يحركها
شديدا فهي كالسايرة والا فكالواقفة ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المربوطة في الشط مطلقا وفي
الايضاح فان كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الارض فصلى قايما جاز لانها اذا استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان
كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لانها اذا لم تستقر فهي كالدابة بخلاف ما اذا استقرت فانها حينيذ كالسرير
واختاره في المحيط والبدايع وفي الخلاصة واجمعوا انه لو كان بحال يدور راسه لو قام تجوز الصلاة فيها قاعدا واراد
بالصلاة فيها قاعدا ان تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالايما لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر واطلقها فشمل ما اذا كان منفردا او
بجماعة فلو اقتدى به رجل في سفينة اخرى فان كانت السفينتان مقرونتان جاز لانها بالاقتران صارا كشي واحد وان
كانتا منفصلتين لم يجز لان تخلل ما بينهما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتدا وان كان الامام في سفينة والمقتدون
على الحد والسفينة واقفة فان كان بينه وبينهم طريق او مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداوهم به لان الطريق ومثل هذا
النهر يمنعان صحة الاقتدا ومن وقف على اطلال السفينة يقتدي بالامام في السفينة صح اقتداوه الا ان يكون امام الامام
لان السفينة كالبيت واقتدا الواقف على السطح بمن هو في البيت صحيح اذا لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا هنا
كذا في البدايع وقيد بترك القيام لانه لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا يجزيه في قولهم جميعا فعليهم
ان يستقبلوا بوجوههم القبلة كلما دارت السفينة يحول وجهه اليها كذا في الاسبيجابي قوله ومن جن او اغمي عليه خمس صلوات
قضى ولو اكثر لا وهذا استحسان والقياس ان لا قضا عليه اذا استوعب الاغما وقت صلاة كاملة لتحقق العجز وجه
الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوايت فيحرج في الادا واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة
لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغما على الصحيح وفي تحرير الاصول الجنون ينافي شرط العبادات وهي النية فلا
تجب مع الممتد منه مطلقا وما لا يمتد طاريا جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد ولانه
لا ينفي اصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي له حتى ورث وملك وكان اهلا للثواب كان نوى صوم الغد فجن فيه ممسكا
كله صح فلا يقضي لو افاق بعده انتهى قيد بالجنون والاغما لان النوم مما لا يمتد يوما وليلة غالبا فلا يخرج في القضا كالا
الاغما لانه مما يمتد عادة وقيد بدوام الاغما لانه اذا كان يفيق فيها فانه ينظر فان كان لافاقته وقت معلوم مثل ان يخف
عنه المرض عند الصبح مثلا فيفيق قليلا ثم يعاوده فيغمى عليه تعتبر هذه الافاقة فتبطل ما قبلها من حكم الاغما اذا
كان وقت اقل من يوم وليلة وان لم يكن لافاقته وقت معلوم لكن يفيق بغتة فيتكلم بكلام الاصحا ثم يغمى عليه فلا
عبرة بهذه الافاقة اطلق في الاغما والجنون فشمل ما اذا كان بسبب فزع من سبع او خوف من عدو فلا يجب القضا اذا امتد
اجماعا لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال عقله بالخمر او اغمي عليه بسبب شربه البنج والدوا
فانه لا يسقط عنه القضا في الاول وان طال اتفاقا لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف ولهذا يقع طلاقه
ولا يسقط ايضا في الثاني عند ابي حنيفة لان النص ورد في اغما حصل بافة سماوية فلا يكون واردا في اغما حصل بصنع العباد
لان العذر اذا جا من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضا اذا كثر لانه انما حصل بما هو
مباح كذا في المحيط وشمل ما اذا كان الجنون اصليا كما اذا بلغ مجنونا وزال وهو قول محمد فالعارض والاصلي سوا
عنده في سقوط القضا اذا كثر وعدمه اذا قل وقال ابو يوسف الاصلي كالصبي فلا قضا مطلقا كذا في السراج الوهاج
وقيد بالصلاة في تسوية الجنون بالاغما لان بينهما فرقا في الصوم فانه اذا اغمي عليه قبل شهر رمضان حتى مضى رمضان كله
ثم افاق فانه يلزمه قضا شهر رمضان ولو جن قبل رمضان وافاق بعد ما مضى شهر رمضان لا يلزمه قضا الصوم كما سياتي
بيانه ان شا الله تعالى وظاهر كلامه ان الاكثرية من حيث الصلوات فان الاكثر من خمس صلوات ست فاكثر وهو قول
محمد ورواية عن ابي حنيفة وهو الاصح وعند ابي يوسف وهو رواية ايضا العبرة للزيادة من حيث الساعات وفايدته
تظهر فيما اذا اغمي عليه قبل الزوال فافاق من الغد بعد الزوال فعند ابي يوسف لا يجب القضا وعند محمد يجب اذا افاق
قبل خروج الوقت الظهر والله اعلم

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا
الباب ان يقترن بسجود السهو لان كلاهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض بعارض سماوي كالسهو الحقها المناسبة به
فتاخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل اضافة الحكم الى سببه وانما لم يقل سجود التلاوة والسماع بيانا للسببين لان
السماع سببا ايضا لما ان التلاوة لما كانت سببا للسماع ايضا كان ذكرها مشتملا على السماع من وجه فاكتفي به وفي اضافة
السجود الى التلاوة اشارة الى انه اذا كتبها او تهجاها لا يجب عليه سجود ولا يفسد الصلاة بالهجا لانه موجود في القران وشرايطها
شرايط الصلاة الا التحريمة لانها لتوحيد الافعال المختلفة ولم يوجد وركنها وضع الجبهة على الارض او ما يقوم مقامه
من الركوع كما سياتي او الايما للمريض وكان راكبا على الدابة في السفر وتلاها او سمعها والقياس ان لا يجزيه الايما على الراحلة
لانها واجبة فلا يجوز اداوها على الراحلة من غير عذر لكنهم استحسنوه لان التلاوة امر دايم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط
النزول حرج بخلاف الفرض والنذر وما وجب من السجدة على الارض لا تجوز على الدابة فلا وجب على الدابة تجوز على الارض
لان ما وجب على الارض وجبت تامة فلا تسقط بالايما ولو اداها على الدابة فنزل ثم ركب فاداها بالايما جاز ويفسدها
ما يفسد الصلاة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه اعادتها كما لو وجدت في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد
لان العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد فاما عند ابي يوسف فقد حصل قبل هذه العوارض والعبرة
عنده للوضع فينبغي ان لا يفسدها وفي الخانية انها لا تفسد على ظاهر الجواب اتفاقا الا انه لا وضوء عليه في القهقهة وكذا محاذاة
المراة لا تفسدها كما في صلاة الجنازة ولو نام فيها لا ينتقض طهارته كالصلبية على الصحيح وسياتي بقية احكامها قوله
تجب باربع عشرة اية اي تجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة اية من اربع عشرة اية في اربع عشرة سورة وهي الاعراف في اخرها والرعد
والنحل وبني اسرايل ومريم والاولى من الحج والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا
في مصحف عثمان وهو المعتمد فهو اربع في النصف الاول وعشر في النصف الاخر وانما كانت واجبة لقوله عليه السلام السجدة
على من سمعها وعلى الالزام ولما رواه مسلم عن ابي هريرة في الايمان يرفعه اذا قرا ابن ادم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول
يا ويله امر ابن ادم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فابيت فلي النار والاصل ان الحكيم اذا حكى عن غير الحكيم كلاما
ولم يعقبه بالانكار كان دليل صحته فهذا ظاهر في الوجوب مع ان السجدة تفيده ايضا لانها ثلاثة اقسام قسم فيه الامر
الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث امروا به وقسم فيه حكاية فعل الانبيا السجود وكل من الامتثال
والاقتدا ومخالفة الكفرة واجب الا ان يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت
الوجوب لا الفرض والاتفاق على ان ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك ثم هي واجبة على
التراخي ان لم تكن صلاتية لان دلايل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت فيجب في جزء من الوقت غير عين ويتعين
ذلك بتعيينه فعلا وانما يتضيق عليه الوجوب في اخر عمره كما في ساير الواجبات الموسعة واما المتلوة في الصلاة فانها
تجب على سبيل التضييق وهو انما وجب بما هو من افعال الصلاة وهو القراءة فالتحقت بافعالها وصارت جزءا من اجزايها
ولهذا قلنا اذا تلا اية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم يجز وكذا اذا نواها في السجدة
الصلبية لانها صارت دينا والدين يقضى بماله لا بما عليه واما بيان من يجب عليه فكل من كان من اهلا لوجوب الصلاة

عليه اما ادا او قضا فهو من اهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لان السجدة جزء من اجزا الصلاة فيشترط لوجوبها اهلية
وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون وحايض
ونفسا قرؤا او سمعوا وتجب على المحدث والجنب وكذا تجب على السامع بتلاوة هولا الا المجنون لعدم اهليته لانعدام التمييز
كالسماع من الصدى كذا في البدايع والصدا ما يعارض الصوت في الاماكن الخالية وفي العتبية ولا تجب على المختصر الايما بسجدة
التلاوة وقيل تجب ولا تجب نية التعيين في السجدات انتهى وفي التجنيس وهل يكره تاخيرها عن وقت القراة وذكر في بعض
المواضع انه اذا قراها في الصلاة فتاخيرها مكروه وان قراها خارج الصلاة لا يكره تاخيرها وذكر الطحاوي ان تاخيرها
مكروه مطلقا وهو الاصح انتهى وهي كراهة تنزيه في غير الصلاتية لانها لو كانت تحريمية لكان وجوبها على الفور وليس
كذلك قوله منها اولى الحج وص ذكرهما للاختلاف فيهما فقد نفى الشافعي السجود في ص ولم يخص الاولى من الحج بل قال ان
الثانية منها ايضا فهي عنده ايضا اربع عشرة اية ونفى مالك السجود في المفصل وبيان الحجج معلوم في المطولات ولسنا ان نصدد
تحريرا المذهب غالبا وفي التجنيس التالي والسامع شطر كل واحد منها الى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج ليس بموضع
السجدة عندنا وعند الشافعي هو موضع السجدة لان السامع ليس تابع للتالي تحقيقا حتى يلزمه العمل برايه لانه لا شركة بينهما
انتهى ثم في سورة حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسامون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووايل بن حجر وعند الشافعي
عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي ومروي عن ابن مسعود وابن عمر ورجح ايمتنا الاول اخذا بالاحتياط عند
اختلاف مذاهب الصحابة فان السجدة لو وجبت عند قوله تعبدون فالتاخير الى قوله لا يسامون لكانت السجدة مؤداة
قبله حاصلة قبل وجوبها او وجود سبب وجوبها فيوجب نقصانا في الصلاة لو كانت صلاتية ولا نقض فيما قلنا اصلا
وهذا امارة التبحر في الفقه كذا في البدايع قوله على من تلا ولو اماما وسمع ولو غير قاصد او موتما لا بتلاوته بيان
لسببها وهو احد ثلاثة التلاوة ولو لم يوجد السماع كتلاوة الاصم والسماع بتلاوة غيره والاقتدا بامام تلاها وان
لم يسمع المأموم تبعا لامامه بان قرأ الامام سرا او لم يكن حاضرا عند القراة واقتدى به قبل ان يسجد لها وكذا قالوا الاصم
اذا راى قوما يسجدون لا يجب عليه السجود لانه لم يقرأ ولم يسمع والمصنف جعل الموتم معطوفا على غير قاصد فافاد ان الموتم
يلزمه بسماعه وليس كذلك وانما يلزمه باقتدايه وان لم يسمع فلو قال المصنف او اقتدى معطوفا على تلى لكان اولى كما لا
يخفى فقد قال في المجتبى الموجب لها احد ثلاثة التلاوة والسماع والايتمام وانما قال ولو اماما لما ان المنقول في البدايع
انه يكره للامام ان يتلوا اية السجدة في صلاة يخافت فيها بالقراة لانه لا ينفك عن مكروه من ترك السجدة ان لم يسجد
او التلبس على القوم ان سجد انتهى وكذا لا ينبغي ان يقراها في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كذا في السراج الوهاج فربما توهم من ذلك
عدم وجوبها على الامام فصرح به نفيا له وقد قدمنا شرايط الوجوب على التالي والسامع وصحح المصنف في الكافي ان السبب في
حق السامع التلاوة والسماع شرط وستحققه من بعد ان شا الله تعالى واطلق في التلاوة والسماع فشمل ما اذا كانت التلاوة
بالعربية او الفارسية وهو في التالي بالاتفاق فهم او لم يفهم وفي السامع عند ابي حنيفة بعد ان اخبر انها اية السجدة وعندهما
ان كان السامع يعلم انه يقرأ القران فعليه السجدة والا فلا وفي البدايع وهذا غير سديد لانها ان جعلا الفارسية قرانا
قرانا لزم الوجوب مطلقا كالعربية وان لم يجعلاها قرانا لم يجب وان فهم واطلق في السماع فشمل السماع ممن تجب
عليه الصلاة او لا الا المجنون كما قدمناه وكذا الطير على المختار وان سمعها من نائم اختلفوا فيه والصحيح هو الوجوب
كذا في الخانية وفي شرح المجمع لو قراها السكران تجب عليه وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر قايما زجرا له وافاد
بقوله لا بتلاوته انه لا تجب على المأموم بتلاوته ولا على السامع منه واطلقه فشمل عدم السجود في الصلاة وبعد
الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلاة لانه يؤدي الى
خلاف موضوع الامامة لو تابعه الامام او التلاوة لو تابعه الموتم ولهما ان المقتدي محجور عن القراة لنفاذ تصرف
الامام عليه وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب والحايض لانهما منهيان عن القراة الا انه لا تجب على الحايض بتلاوتها
كما لا تجب بسماعها لانعدام اهلية الصلاة بخلاف الجنب وشمل ايضا من سمعها من الموتم وليس في الصلاة وهو

وهو قول البعض وصحح في الهداية الوجوب لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وتعقبه في غاية البيان بانه
لا نسلم ان هذا الشخص محجور عليه وجبان يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة لانه قد ثبت من اصولنا
ان تصرف المحجور عليه لا حكم له انتهى وهو مردود لان تصرف المحجور لغيره صحيح كالصبي اذا حجر عليه يظهر في حقه لا في
حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره وذكر الشارح ولو تلا اية السجدة في الركوع او السجود او التشهد لا يلزمه السجود للحجر عن
القراة فيه قال المرغيناني وعندي انها تجب وتتادى فيه انتهى وذكر في المجتبى الفرق بين الجنب والحايض
وبين المقتدي ان القدر الذي يجب فيه السجدة مباح لهما على الاصح دون المقتدي قوله ولو سمعها المصلي من
غيره سجد بعد الصلاة لتحقق سببها وهو السماع قيد بقوله بعد الصلاة لانه لا يسجدها فيها لانها ليست بصلاتية
لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلاة فيكون ادخالها فيها منهيا عنه لان المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة
كان مامورا باتمام ركن هو فيه او بالانتقال الى ركن اخر فيكون منهيا عن هذه السجدة فان قيل يجب ان يسجد وها قبل
الفراغ لان سبب الوجوب السماع وهو في الصلاة قلنا نعم وجد فيها لكنه حصل بنا على التلاوة والتلاوة حصلت خارج
الصلاة فتؤدى خارجها قوله ولو سجدها فيها اعادها لا الصلاة اي اعاد السجدة ولا يلزمه اعادة الصلاة
لانها ناقصة للنهي فلا يتادى بها الكامل وهذا لان حكم هذه التلاوة موخر الى ما بعد الفراغ عن الصلاة فلا يصير
سببا الا بعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها في الاوقات المكروهة حيث يجوز اداوه فيها وان كانت
ناقصة لتحقق السبب الحال ومحل اعادتها ما اذا لم يقراها المصلي السامع غير الموتم اما اذا قراها وسجد لها فانه لا اعادة
عليه اما ان كانت تلاوتها سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان التلاوة الاولى من افعال صلاته والثانية لا فضل
الثانية تكرار الاولى من حيث الاصل والاولى باقية فجعل وصفا الاولى للثانية فصارت من الصلاة فيكتفى بسجدة
واحدة وان سمعها اولا من اجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها ففيه روايتان وجزم في السراج بانه لا يعيدها ولو تلاها
وسجد لها ثم احدث فذهب وتوضا ثم عاد الى مكانه وبنى على صلاته ثم قرا ذلك الاجنبي تلك الاية فعلى هذا المصلي ان
يسجدها اذا فرغ من صلاته لانها تحول عن مكانه فسمع الثانية بعد ما تبدل المجلس فرق بين هذا وبين ما اذا قرا اية سجدة
ثم سبقه الحدث فذهب وتوضا ثم جا وقرا من اخرى لا يلزمه سجدة وان قرا الثانية بعد ما تبدل المكان والفرق ان
في المسالة الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما اما الحقيقة فظاهر واما الحكم فلان السماع ليس من افعالها بخلاف الثانية وتمامه
في البدايع واعلم انه بعيد الصلاة لان زيادة ما دون الركعة لا يفسدها وقيده في التجنيس والمجتبى والولوالجية بان لا يتابع
المصلي السامع القاري فان سجد القاري فتابعه المصلي فيها فسدت صلاته للمتابعة ولا تجزيه السجدة عما سمع انتهى وقدمنا
ان زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطلة لصلاته وفي النوادر ولو قرا الامام السجدة فسجد فظن القوم انه
ركع فبعضهم ركع وبعضهم ركع وسجد سجدة وبعضهم ركع وسجد سجدتين فمن ركع ولم يسجد يرفض ركوعه ويسجد
للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاته تامة وسجدته تجزيه عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدتين فصلاته فاسدة
لانه انفرد بركعة تامة انتهى وذكر في الخلاصة في مسالة الكتاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على ان زيادة سجدة
واحدة ساهيا او سجدتين لا تفسد صلوته بالاجماع وان كان عمدا فكذلك وان ذكر في الجامع الصغير انه يفسد عند محمد
وذلك ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد في المبسوط انتهى قوله ولو سمع من امام فايتم به قبل ان يسجد سجد معه
وبعده لا اي لو ايتم به بعد ان سجدها الامام لا يسجدها لانه في الاول تابع له فيسجد معه وان لم يسمع وفي الثاني
صار مدركا لها بادراك تلك الركعة كمن ادرك الامام في ركوع ثالثة الوتر فانه لا يقنت فيما ياتي به بعد
فراغ الامام قيد بقوله سجد معه لان الامام لو لم يسجد لا يسجد المأموم وان سمعها لانه ان سجدها في الصلاة صح
خالف امامه وهي صلاتية لا تقضى خارجها واطلق في قوله وبعده لا فشمل ما اذا دخل معه في الركعة الثانية وفيه
اختلاف وظاهر الهداية يقتضي ان يسجدها بعد الفراغ لانه لما لم يدرك ركعة التلاوة لم يصر مدركا لها فلست
صلاتية فتقضى خارجها وقيل هي صلاتية فلا تقضى خارجها قوله وان لم يقتد به سجدها لتقرر السبب في حقه

وعدم المانع قوله ولم تقض الصلاتية خارجها اي خارج الصلاة لان السجدة المتلوة في الصلاة افضل من غيرها لان قراة القران في الصلاة افضل منها في غيرها فلم يجز اداوها خارج الصلاة لان الكامل لا يتادي بالناقص وهذا اذا لم تفسد الصلاة اما ان تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة خارجها لانها لما فسدت بقي مجرد التلاوة فلم تكن صلاتية ولو اداها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لان المفسد لا يفسد جميع اجزا الصلاة وانما يفسد الجزء المقارن فيمنع البنا عليه كذا في القنية ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالحيض قال في الخلاصة المراة اذا قرات اية السجدة في صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفي فتح القدير ثم صوابه النسبة فيه صلاتية برد الفه واوا وحذف التاوان كانوا قد حذفوها في نسبة المذكر الى المونث كنسبة الرجل الى بصرة مثلا فقالوا بصري لا بصرتي كيلا تجتمع تاان في نسبة المونث فيقولون بصيرية فكيف بنسبة المونثا الى المونثا انتهى وفي العناية انه خطا مستعمل وهو عند الفقها خير من صواب نادر انتهى ثم مقتضى قواعدهم انه اذا لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فانه ياثم لانه لم يود الواجب ولم يكن قضاوها لما ذكرنا وهذا من الواجبات الذي اذا فات وقته تقرر الاثم على المكلف والمخرج له عنه التوبة كساير الذنوب واياك ان يفهم من قولهم بسقوطها عدم الاثم فانه خطا فاحش كما رايت بعضهم يقع فيه ثم رايت بعد ذلك التصريح به في البدايع قال واذا لم يسجد لم يبق عليه الا الماثم ومحل سقوطها ما اذا لم يركع لصلاته ولم يسجد صلبيته فانه ينوب عنها اذا كان على الفور ولم يذكر المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب اليه الاصوليون ان الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياسا لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب استحسانا لانه خلاف المامور به وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة اثره على الباطن وعكسه في المجتبى فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجزيه قياسا لا استحسانا والاصح انه يجزيه استحسانا لانه خلاف المامور به لا قياسا وبه قال علماونا انتهى ووجه الاصح ان القياس يقتضي عدم جوازه لانه الامر الظاهر والركوع خلاف السجود لكن الحق الاول لتصريح محمد به فانه قال في الكتاب فان اراد ان يركع بالسجدة نفسها هل يجزيه ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سوا لان كل ذلك صلاة واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس ناخذ انتهى وحاصله على ما ذكره الفقها كما في البدايع ملخصا ان المتلوة خارج الصلاة تودي على نعت سجدات الصلاة والمتلوة في الصلاة الافضل ان يسجد لها ثم اذا سجد وقام يكره له ان يركع كما رفع راسه سوا كان اية السجدة في وسط السورة او عند ختمها او بعدها الى الختم قدر ايتين او ثلاث فينبغي ان يقرا ثم يركع فينظر ان كانت الاية في الوسط فانه ينبغي ان يختمها ثم يركع وان كانت عند الختم فينبغي ان يقرا ايات من سورة اخرى ثم يركع وان كان بقي الى الختم قدر ايتين او ثلاث كما في بني اسرايل واذا السما انشقت ينبغي ان يقرا بقية السورة ثم يركع وان وصل اليها سورة اخرى فهو افضل ولو لم يسجد واراد ان يركع ذكر في الاصل ان القياس انهما سوا والاستحسان انه لا يجزيه وبالقياس ناخذ فالتفاوت ما بينهما ان ما ظهر من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجيح للخفي لخفايه ولا للظاهر لظهوره فيرجع الى طلب الرجحان الى ما اقترن بهما من المعاني فمتى قوي الخفي اخذوا به ومتى قوي الظاهر اخذوا به وههنا قوي دليل القياس فاخذوا به لما روي عن ابن مسعود وابن عمر انهما اجازا ان يركع عن السجود في الصلاة ولم يرو عن غيرهما خلافه فكان كالاجماع ثم اختلفوا في محل القياس والاستحسان فذكر العامة انه في اقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة وقال بعضهم انه خارج الصلاة بان تلاها في غير الصلاة فركع وهذا ليس بسديد بل لا يجزيه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قربة فلا ينوب مناب القربة وعن محمد بن سلمة ان السجدة الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرده ما صرح به محمد في الكتاب كما اسلفناه ولو لم يركع حتى طالت القراة لم يجز وان نواه عن السجدة وكذا السجدة الصلبية لا تنوب عنها اذا طالت القراة لانها صارت دينا بوجوبها مضيقا والدين يقضى بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتادى بهما الدين فاذا لم تطل القراة لا يحتاج الركوع او السجدة الصلبية في اقامتهما عن سجود التلاوة الى النية كالفرض ينوب عن تحية المسجد وان لم ينو ومن المشايخ من قال يحتاج الى النية وذكر الاسبيجابي انه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزيه ولو نوى في الركوع

فيه

فيه قولان ولو نوى بعد رفع الراس منه لا يجوز بالاجماع واكثر المشايخ لم يقدروا الطول بالقيام شيا فكان الظاهر انهم فوضوا ذلك الى راي المجتهد وبعضهم قالوا ان قرا اية او ايتين لم تبطل وان قرا ثلاثا طالت وصارت بمحل القضا والظاهر ان الثلاث لا تعدم الفور انتهى واختار قاضي خان ان الركوع خارج الصلاة ينوب عنها وفي المجتبى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث ايات الا اذا كانت الثلاث ايات من اخر السورة كبني اسرايل وانشقت انتهى واختلف فيما اذا ركع على الفور للصلاة وسجد هل المجزي عن سجدة التلاوة الركوع او السجود فقيل الركوع لانه اقرب وقيل السجود الا ان الركوع بدون النية لا يجزي وفي السجود اختلاف وفايدته تظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشرين اية مثلا اخرها اية السجدة وركع عقيبها ثم رفع راسه وقرا عشر ايات مثلا ثم سجد ولم يكن نواها في الركوع تجب عليه سجدة التلاوة على حدة اما اذا سجد عقيب الركوع فانه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواها في الركوع او لم ينو انتهى وفي القنية ولو نواها في الركوع عقيب التلاوة ولم ينوها المقتدي لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم الامام ويعيد القعدة ولو تركها تفسد صلاته انتهى ثم قال السجود اولى من الركوع لها في صلاة الجهر دون المخافتة وقيد المصنف بكونها لا تقضى خارجها لانه لو اخرها من ركعة الى ركعة فانها تقضى ما دام في الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يلزم بجواز التاخير بل المراد الا لما في البدايع من انها واجبة على الفور وانه اذا اخرها حتى طالت القراة تصير قضا ويأثم لان هذه السجدة صارت من افعال الصلاة ملحقة بنفس التلاوة ولذا فعلت فيها مع انها ليست من اصل الصلاة بل زايدة بخلاف غير الصلاتية فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار انتهى قوله ولو تلا خارج الصلاة فسجد واعادها فيها اي اعاد تلاوتها في الصلاة لان الصلاتية اقوى فلا يكون تبعا للاضعف قوله وان لم يسجد او لا كفته واحدة فهي الصلاتية تجزي عنها وعن الخارجية لان المجلس حينئذ متحد والصلاتية اقوى فصارت الاولى تبعا لها فلو لم يسجد في الصلاة سقطتا لان الخارجية اخذت حكم الصلاتية فسقطت تبعا لها اراد بالاكتفا ان يكون بشرط اتحاد المجلس فان تبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فلكل سجدة وانما افردها بالذكر مع دخولها تحت قوله كمن كررها في مجلس لا في مجلسين لمخالفتها لها في انه اذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلاتية بخلاف ما اذا لم يكن صلاتية وسجد الاولى ثم اعادها فان السجدة السابقة تكفي والحاصل انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتبعة للاولى ان لم يسجد للاولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية منع من جعل الاولى مستتبعة اذ استتباع الضعيف القوي عكس المعقول ونقض الاصول فوجب التداخل على الوجه المذكور واشار الى انه لو تلاها المصلي بعد ما سمعها من غيره مرة او مرارا تكفيه سجدة واحدة وقيد بكون الاولى تلاها خارج الصلاة لانه لو قراها في الصلاة اولا ثم سلم فاعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه يلزمه اخرى لان المتلوة في الصلاة لا وجود لها حقيقة ولا حكما وذكر في النوادر انه لا يلزمه ووفق الزاهدي السرخسي بينهما بحمل الاول على ما اذا اعادها بعد الكلام وحمل الثاني على ما اذا كان قبله فلو لم يسجدها في الصلاة حتى سجدها الان قال في الاصل اجزاه عنهما وهو محمول على ما اذا اعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها في الصلاة وسجدها فلا يستقيم هذا الجواب فيما اذا اعادها بعد الكلام لان الصلاتية قد سقطت عنه بالكلام كذا في البدايع وصحح التوفيق في المحيط وهذا يفيد ان الصلاتية تقضى بعد السلام قبل ان يتكلم قوله بمناف لحرمتها فينبغي ان يقيد قولهم الصلاتية لا تقضى خارجها بهذا وان يراد بالخارج الخارج عن حرمتها قوله كمن كررها في مجلس لا في مجلسين فانه يكفيه واحدة في الاول دون الثاني والاصل فيه ما روي ان جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحي فيقرا اية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله كان يسمع ويتلقن ثم يقرا على الصحابة وكان لا يسجد الا مرة واحدة وهو مروي عن عدة من الصحابة ولان المجلس جامع للمتفرقات ولان في ايجاب السجدة لكل تلاوة حرجا خصوصا المعلمين والمتعلمين وهو منفي بالنص قيد بسجود التلاوة لان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان يسمعه او ذكره في مجلس واحد مرارا فيها اختلاف فبعضهم قاسها عليها وبعضهم منعه واوجبها لكل مرة لانه من حقوق العباد ولا تداخل فيها وهو ضعيف لما ورد في الحديث وقدمنا ترجيحه واما تشميت من عطس في مجلس واحد مرارا فاوجبه بعضهم لكل مرة والصحيح انه اذا زاد على الثلاث لا يشمته لما روي عن عمر رضي الله عنه انه

قال للعاطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك مزكوم وفي المجتبى والاختلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل
مرة واطلقه فشمل ما اذا تلا مرارا ثم سجد وما اذا تلا وسجد ثم تلا فلا يسجد مرارا في مجلس واحد وهو تداخل في السبب دون الحكم
ومعناه ان تجعل التلاوات المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سببا والباقي تبعا لها وهو اليق بالعبادات اذ
السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجوبها في موضع الاحتياط حتى تبرأ ذمته بيقين والتداخل في الحكم اليق في
العقوبات لانها شرعت للزجر فهو ينزجر بواحدة فيحصل المقصود فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما ان التداخل في السبب
تنوب فيه الواحدة عما قبلها وعما بعدها وفي التداخل في الحكم لا تنوب الا عما قبلها حتى لو زنى فحد ثم زنى في المجلس يحد ثانيا
بخلاف حد القذف فاذا اقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يحد لان العار قد اندفع بالاول لظهور كذبه وقيد بكون الاية واحدة
لانه لو قرا القران كله في مجلس واحد لزمه اربعة عشر سجدة لان المجلس لا يجمع الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد
كمن اقر لانسان بالف درهم ولاخر بمائة دينار ولعبده بالعتق لا يجعل المجلس الواحد الكل اقرارا واحدا وكذا الحرج منتف
واطلق في المجلس فشمل ما اذا طال فانه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية اخرى لا يجب عليه الا
سجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والمحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة او
جارية وكذا لا يختلف بمجرد القيام ولا بخطوة وخطوتين وكلمة او كلمتين ولا بلقمة او لقمتين بخلاف ما اذا كان كثيرا او بخلاف
ما اذا نام مضطجعا او باع ونحوه فانه يتبدل المجلس وكذا لو ارضعت صبيا وكل عمل يعلم انه قطع المجلس بخلاف التسبيح ونحوه
فانه ليس بقاطع كالنوم قاعدا وفي الدوس وتسدية الثوب ورحى الطحن والانتقال من غصن الى غصن والسبح في نهر او حوض
يتكرر على الاصح ولو كررها راكبا على الدابة وهي تسير يتكرر الا اذا كان في الصلاة لان الصلاة جامعة للاماكن اذ الحكم بصحة
الصلاة دليل اتحاد المكان قالوا اذا كان معه غلام يمشي وهو في الصلاة راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون
الراكب وهذا اذا كان في ركعة واحدة واما اذا كررها في ركعتين فالقياس ان يكفيه واحدة وهو قول ابي يوسف الاخير
وفي الاستحسان يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع فيها ابو
يوسف عن الاستحسان الى القياس احداها هذه والثانية ان الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول ابي يوسف
الاخير وفي الاستحسان رهنا بها وهو قوله الاول وقول محمد والثالثة اذا جنى العبد جناية فيما دون النفس واختار المولى
الفداء ثم مات المجني عليه القياس ان يخير المولى ثانيا وهو قوله الاخير وفي الاستحسان لا يخير وهو قوله الاول وقول محمد وعلى
هذا الخلاف اذا صلى على الارض وقرا اية السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلي الراكب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها ثانيا
عليه سجدتان هو الصحيح لانها ليست بصلاتية ولو سارت الدابة ثم نزل فتلا اخرى يلزمه اخرى كذا في المحيط وفي فتح
القدير واعلم ان تكرر الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من ان الناسج يغرس خشبات يسوي فيها السدى
ذاهبا وجائيا اما على ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها بان يديرها على دائرة عظيمة وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب
انتهى فالحاصل ان اختلاف المجلس حقيقي باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل ولو تبدل مجلس السامع دون التالي
تكرر الوجوب على السامع واختلفوا في عكسه والاصح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه
وعلى ما صححه المصنف في الكافي من ان السبب في حقه التلاوة والسماع شرط يتكرر الوجوب عليه لان الحكم يضاف الى السبب لا الى
الشرط وانما تكرر الوجوب عليه في المسئلة الاولى مع اتحاد مجلس السبب لان الشرع ابطل تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي
حكما لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع فاعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب فعلى هذا يتكرر على
السامع اما بتبدل مجلسه او بتبدل مجلس التالي وفي القنية تلا اية السجدة ويريد ان يكررها للتعليم في المجلس فالاولى
ان يبادر فيسجد ثم يكرر انتهى وقد يقال ان الاولى ان يكررها ثم يسجد اجمالا لان بعضهم قال ان التداخل فيها في الحكم لا في
السبب حتى لو سجد للاولى ثم اعادها لزمته اخرى كحد الشرب والزنا نقله في المجتبى فالاحتياط على هذا التاخير كما لا
يخفى وفي القنية ايضا ولو صليا على الدابة فقرا احدهما اية السجدة في الصلاة مرة والاخر في صلاته مرتين وسمع كل
من صاحبه فعلى من تلا مرتين سجدة واحدة خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدتان انتهى وقد يقال لما الواجب على

على من تلاها مرتين سجدتان صلاتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رايته بحمد الله تعالى في فتاوى قاضي خان ان على كل منهما
سجدتين صلاتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه واطال الكلام في بيانه فراجعه قوله وكيفيته ان يسجد بشرائط
الصلاة بين تكبيرتين بلا رفع يد وتشهد وتسليم اي وكيفية السجود وقدمنا انه استثني من شرائط الصلاة التحريمة والمراد
بالتكبيرتين تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما صححه في البدائع لحديث ابي داود في السنن من فعله عليه السلام كذلك
وانما لا يرفع يديه عند التكبير لان هذا التكبير معمول لاجل الانحطاط لا للتحريمة كما في سجود الصلاة وكذا التكبير للرفع كما في
سجود الصلاة وهو المروي من فعله عليه السلام وابن مسعود من بعده وانما لا يتشهد ولا يسلم لانه للتحليل وهو يستدعي
سبق التحريمة وهي معدومة واختلفوا فيما يقوله في هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربي الاعلى ثلاثا كسجدة الصلاة
ولا ينقص منها وينبغي ان لا يكون ما صحح على عمومه فان كانت السجدة في الصلاة فان كانت فريضة قال سبحان ربي الاعلى او
نفلا قال ما شاء مما ورد كسجد وجهي للذي خلقه الى اخره وقوله اللهم اكتب لي بها عندك اجرا وضع عني بها وزرا واجعلها
لي عندك ذخرا وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كل ما اثر من ذلك كذا في فتح القدير ومن
يستحب ادابها ان يقوم فيسجد لان الخرور سقوط من القيام والقران ورد به وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وان لم يقم لم يضره
ان يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الراس من السجدة ولا يقعد انتهى والثاني غريب وافاد في القنية انه يقوم لها وان كانت
كثيرة واراد ان يسجدها مترادفة ومن المستحب ان يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب ان لا يرفع القوم
رؤسهم قبله وليس هو اقتداء حقيقة لانه لو فسدت سجدة الامام لسبب لا يتعدى اليهم وفي المجتبى معزيا الى شيخ
الاسلام لا يؤمر التالي بالتقدم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذكر ابو بكر ان المراة
تصلح اماما للرجل فيها انتهى وفي السراج الوهاج ثم اذا اراد السجود ينويها بقلبه ويقول بلسانه اسجد لله سجدة التلاوة
الله اكبر كما يقول اصلي لله تعالى صلاة كذا قوله وكره ان يقرا سورة ويدع اية السجدة لا عكسه لانه يشبه الاستنكاف
عنها في الاول وفي الثاني مبادرا اليها قال محمد واحب الي ان يقرا قبلها اية او ايتين وذكر قاضي خان ان قراءتها اية او ايتين
فهو احب وهذا اعم من الاول لصدقه بما اذا قرا بعدها اية او ايتين بخلاف الاول وعلله بقوله دفعا لوهم التفضيل
اي تفضيل اية السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى في رتبة وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات
الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتباره من حيث هو قران وفي الكافي قيل من قرا اي السجدة كلها في مجلس واحد
وسجد لكل منها كفاه الله ما اهمه وما ذكره في البدائع في كراهة ترك اية السجدة من سورة يقراها لان فيه قطعا لنظم القران
وتغييرا لتاليفه واتباع النظم والتاليف مامور به قال الله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه اي تاليفه فكان التغيير مكروها
يقتضي كراهة ذلك كذا في فتح القدير واقول وان كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده في البدائع بخلافه فقال ولو قرا اية
السجدة من بين السورة لم يضره ذلك لانها من القران وقراءة ما هو من القران طاعة كقراءة سورة من بين السور وقيده قاضي
خان بان يكون في غير الصلاة فظاهره انه لو كان في الصلاة ذكره فهو مقيد لقوله لا عكسه ثم قال في البدائع ولو قرا اية السجدة
وعنده ناس فان كانوا متوضئين متاهبين للسجدة قراها جهرا وان كانوا غير متاهبين ينبغي ان يخفض قراءتها لانه لو
جهر بها لصار موجبا عليهم فربما يتكاسلون في ادائها فيقعون في المعصية انتهى وذكر الشارح ولو قرا اية السجدة الا الحرف
الذي في اخرها لا يسجد ولو قرا الحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد الا ان يقرا اكثر اية السجدة بحرف السجدة وفي مختصر
البحر لو قرا واسجد وسكت ولم يقل واقترب تلزمه السجدة انتهى وفي فتاوى قاضي خان رجل سمع اية السجدة من قوم
من كل واحد منهم حرفا ليس عليه ان يسجد لانه لم يسمعها من تال والله سبحانه اعلم

باب صلاة المسافر

اي باب صلاة المسافر لان الكلام في ابواب الصلاة ولا شك ان السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان
التلاوة عارض هو عبادة في نفسه الا بعارض بخلاف السفر الا بعارض فكذا اخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة
قطع المسافة من غير تقييد بمدة لانه عبارة عن الظهور ولهذا احل اصحابنا رحمهم الله قوله صلى الله عليه وسلم ليس على
المقيم والمسافر اضحية على الخروج من بلده او قريته حتى سقط الاضحية بذلك لتعدد كذا في المجتبى وذكر في غاية

البيان وفي السراج الوهاج من الاحكام التي تتغير بالسفر الشرعي سقوط الاضحية وجعله كالقصر وظاهره انها لا تسقط الا
بالسفر الشرعي وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى في محله والاضافة في صلاة المسافر اضافة الشيء الى شرطه او الفعل الى فاعله قوله
من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة ايام في بر او بحر او جبل قصر الفرض الرباعي بيان الموضع الذي يبتدا فيه القصر ولشرط
القصر وحكمه الاول فهو مجاوزة بيوت المصر لما صح عنه عليه السلام انه قصر العصر بذي الحليفة وعن علي انه خرج من
البصرة فصلى الظهر اربعا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين والخص بالخاء المعجمة والصاد المهملة بيت من قصب
كذا ضبطه في السراج الوهاج ويدخل في بيوت المصر ربضه وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن ويقال لحريم المسجد ربض
ايضا فظاهر كلام المصنف انه لا يشترط مجاوزة القرى المتصلة بربض المصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبى ترجيح عدم الاشتراط
وهو الذي يفيده كلام اصحاب المتون كالهداية ايضا وجزم في فتح القدير بالاشتراط واعترض به على الهداية
وصحح قاضي خان في فتاواه انه لا بد من مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر بخلاف القرية المتصلة بفناء المصر فانه يعتبر
مجاوزة الفناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاوزة الفناء للاختلاف وفصل قاضي خان في فتاواه فقال ان كان بينه وبين
المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر انتهى واطلق في المجاوزة فانصرفت الى الجانب الذي خرج منه ولا يعتبر مجاوزة
محلة بحذائه من الجانب الاخر الذي خرج محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز
تلك المحلة كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى ان قدر الغلوة ثلثمائة ذراع الى اربعمائة وهو الاصح وفي المحيط وكذا اذا عاد
من سفره الى مصره لم يتم حتى يدخل العمران واما الثاني فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة ايام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة
ثلاثة ايام لا يترخص وعلى هذا قالوا امير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم اين يدركهم فانهم يصلون صلاة الاقامة
في الذهاب وان طالت المدة وكذا المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان كانت مدة سفر قصروا وعلى اعتبار القصد تفرع
في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة ايام ففي اثنائها بلغ الصبي واسلم الكافر فيقصر الذي اسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ
لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين انشاء السفر بخلاف النصراني والباقي بعدهما صحة النية اقل من ثلاثة ايام وسياتي
ايضا وانما اكتفى بالنية في الاقامة واشترط العمل معها في السفر لما ان في السفر الحاجة الى الفعل وهو لا يكفيه مجرد النية ما لم
يقارنها من ركوب ومشي كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطرا ما لم يفطر وفي الاقامة الحاجة الى ترك الفعل وفي
الترك يكفي مجرد النية كعبد التجارة اذا نواه للخدمة واشار المصنف الى ان النية لا بد ان تكون قبل الصلاة ولذا قال في
التجنيس اذا افتتح الصلاة في السفينة حال اقامته في طرف البحر فنقلها الريح وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند
ابي يوسف خلافا لمحمد لانه اجتمع في هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فرجحنا ما يوجب الاربع احتياطا انتهى وفيه ايضا
ومن حمل غيره ليذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير ثلاثا لانه لم يظهر المغير واذا سار ثلاثا فحينئذ قصر لانه وجب
عليه القصر من حين حمل ولو كان صلى ركعتين من يوم حمل وسار به مسيرة ثلاثة ايام فان صلاته تجزيه وان سار به اقل من
مسيرة ثلاثة ايام اعاد كل صلاة صلاها ركعتين لانه تبين انه صلى صلاة المسافرين وهو مقيم وفي الوجه الاول تبين
انه مسافر انتهى ففي هذه المسالة يكون مسافرا بغير قصد وهو غير مشكل لما سياتي ان الاعتبار لنية المتبوع لا للتابع واما
التقدير بثلاثة ايام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاثار قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة
ايام عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير وتمام تحقيقه في فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل
لان الليل للاستراحة فلا يعتبر والمراد ثلاثة ايام من اقصر ايام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا
فيه والصحيح انه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الاول ومشى الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك
فانه يصير مسافرا فان المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من الفجر الى الفجر لان الادمي
لا يطيق ذلك وكذلك الدابة فالحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذا في السراج الوهاج وبه اندفع ما
في فتح القدير لان اقل اليوم اذا كان يلحق باكثره للضرورة لم يكن فيه مخالفة الحديث المفيد الثلاثة كما ان الليل
للاستراحة وهو مذكور في الحديث واشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعرا

واعرا بحيث يقطع في ثلاثة ايام اقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى
سير الثلاثة وفي النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخا وفي المجتبى فتوى اكثر ائمة خوارزم على خمسة عشر فرسخا انتهى
وانا اتعجب من فتواهم في هذا وامثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصا المخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضي
خان الرجل اذا قصد بلدة والى مقصده طريقان احدهما مسيرة ثلاثة ايام ولياليها والاخرى دونها فسلك الطريق الابعد
كان مسافرا عندنا انتهى وان سلك الاقصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فان من الجرجانية الى مدينة اثني
عشر فرسخا في البر وفي جيحون اكثر من عشرين فرسخا فجاز لركاب السفينة والملاحين القصر والافطار فيه صاعدا
ومنحدرا كذا في المجتبى وذكر الاسبيجابي المقيم اذا قصد مصرا من الامصار وهو ما دون ثلاثة ايام لا يكون مسافرا
ولو انه خرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر اخر وهو ايضا اقل من ثلاثة ايام فانه لا يكون مسافرا وان طاف افاق الدنيا
على هذا السبيل لا يكون مسافرا انتهى وفي السراج الوهاج اذا كانت المسافة ثلاثة ايام بالسير المعتاد فسار اليها على البريد
سيرا مسرعا او على الفرس جريا حثيثا فوصل في يومين قصر انتهى والمراد بسير البر والجبل ان يكون بالابل ومشي الاقدام
والمراد بالابل ابل القافلة دون البريد واما السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو ان يكون مسافة ثلاثة فيه اذا
كانت الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كما في الحيل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الذي
ثلاثة ايام وان كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة من اي طريق اخذ فيه ولهذا عمم المصنف حكم
الله وخرج سير البقر بجر العجلة ونحوه لانه ابطا السير كما ان اسرعه سير البريد والوسط ما ذكرنا وفي البدائع
ثم المعتبر في كل سير السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه واما الثالث اعني حكم
السفر فهو تغيير بعض الاحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو اتم فانه اثم وعاص لان الفرض
عندنا من ذوات الاربع ركعتان في حقه لا في حق غيره ومن مشايخنا من لقب المسالة بان القصر عندنا عزيمة والاكمال رخصة
قال في البدائع وهذا التلقيب على اصلنا خطا لان الركعتين في حقه ليستا قصرا حقيقة عندنا بل هو تمام فرض
المسافر والاكمال ليس رخصة في حقه بل اساءة ومخالفة للسنة لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلي بعارض الى التخفيف
واليسر ولم يوجد معنى التغيير في حق المسافر راسا اذ الصلاة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت
ركعتان في حق المقيم كما روته عائشة رضي الله عنها فانعدم معنى التغيير في حقه اصلا وفي حق المقيم وجد التغيير
لكن الى الغلظ والشدة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق المقيم
ايضا ولو سمي فانما هو مجاز لوجود بعض معاني الحقيقة وهو التغيير انتهى فعلى هذا لو قال في جواب الشرط صلى الفرض
الرباعي ركعتين لكان اولى وقيد بالفرض لانه لا قصر في الوتر والسنن واختلفوا في ترك السنن فقيل الافضل
هو الترك ترخيصا وقيل الفعل تقربا وقال الهندواني الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل يصلي
سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب ايضا وفي التجنيس والمختار انه كان حال امن وقرار ياتي بها لانها شرعت مكملات
والمسافر اليه محتاج وان كان حال خوف لا ياتي بها لانه ترك بعذر انتهى وقيد بالرباعي لانه لا قصر في الفرض الثنائي
والثلاثي والركعات المفروضة حال الاقامة سبع عشرة وحال السفر احد عشر وفي عدة الفتاوى للصدر الشهيد
اذا قال لنسائه من لم يدر منكن كم ركعة فرض يوم وليلة فهي طالق فقالت احداهن عشرون ركعة والاخرى سبعة
عشر والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لا تطلق واحدة منهن اما سبعة عشر لا يشكل ومن قالت عشرون ركعة
فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت خمسة عشر يوما فيوم الجمعة ومن قالت احدى عشر ففرض المسافر انتهى واطلق الارادة
فشملت ارادة الكافر قال في الخلاصة صبي ونصراني خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فلما سارا يومين
اسلم النصراني وبلغ الصبي فالنصراني يقصر الصلاة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلاة بناء على ان نية الكافر
معتبرة هو المختار والامام الحلبي والفضلي سوى بينهما يعني كلاهما يتمان الصلاة انتهى قوله فلو اتم وقعد
في الثانية صح والا فلا اي وان لم يقعد على راس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد فقد تم فرضه وصارت

الاخريان له نفلا كالفجر وصار اثما لتاخير السلام وان لم يقعد فقد خلط النفل بالفرض قبل كماله واشار الى انه لابد ان
يقرا في الاولين فلو ترك فيهما او في احدهما وقرا في الاخريين لم يصح فرضه وهذا كله اذا لم ينو الاقامة فان نواها قال
الاسبيجابي لو صلى المسافر ركعتين وقرا فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم او بعد ما قام الى الثالثة قبل ان
يقيدها بسجدة فانه يتحول فرضه الى الاربع الا انه يعيد القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض
وهو مخير في القراءة فلو قيدها بسجدة ثم نواها لم يتحول فرضه ويضيف اليها اخرى ولو افسدها لا شيء عليه ولو لم يتشهد
وان اقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض ويعيد القيام والركوع ولو
قيدها بالسجدة فقد تاكد الفساد فيضيف اخرى فتكون الاربع تطوعا على قولهما خلافا لمحمد فعنده لا تنقلب بعد الفساد
تطوعا ولو ترك الاقامة اتى بالتشهد ثم نوى الاقامة قبل ان يسلم او قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل ان يقيدها
بالسجدة فانه يتحول الى الاربع ويقرا في الاخريين قضاء عن الاولين ولو قيد بالسجدة ثم نوى فسد نفلا ويضيف رابعة
لتكون تطوعا عندهما انتهى قوله حتى يدخل مصره او ينوي الاقامة نصف شهر في بلد او قرية متعلق بقوله قصر اي قصر
الى غاية دخول المصر او نية الاقامة في موضع صالح لها للمدة المذكورة فلا نغير اطلق في دخول مصر فشمل ما اذا نوى الاقامة
به اولا وشمل ما اذا كان في الصلاة كما اذا سبقه الحدث وليس عنده ما فدخله لما الا اللاحق اذا احدث ودخل مصره
ليتوضا لا يلزمه الاتمام ولا يصير مقيما بدخوله المصر كذا في الغنا وفي الظهيرية اذا كان سار ثلاثة ايام او اقل لكن
المذكور في الشروح انه يتم اذا سار اقل لمجرد العزم على الرجوع وان لم يدخل مصره لانه نقض السفر قبل الاستحكام وهو
يحتمل النقض قوله في فتح القدير وقياسه ان لا يحل فطره في رمضان اذا كان بينه وبين بلده يومان وفي المجتبى
لا يبطل السفر الا بنية الاقامة او دخول الوطن او الرجوع قبل ثلاثة انتهى والمذكور في الخانية والظهيرية وغيرها
انه اذا رجع لحاجة نسيها ثم تذكرها فان كان له وطن اصلي يصير مقيما بمجرد العزم الى الرجوع وان لم يكن له وطن
اصلي يعتبر انتهى والذي يظهر انه لابد من دخول المصر مطلقا لان العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة ايام
لا استكمال سفر ثلاثة ايام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم يثبت علة
حكم الاقامة روى البخاري تعليقا ان عليا خرج فقصر وهو يرى البيوت فلما رجع قيل له هذا الكوفة قال لا حتى
ندخلها يريد انه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقيل له الى اخره وقيد بنية الاقامة لانه لو دخل بلدا
ولم ينو ان يقيم فيها خمسة عشر يوما وانما يقول غدا اخرج او بعد غد اخرج حتى بقي ذلك سنين قصر وفي المجتبى
والنية انما تؤثر بخمس شرائط احدها ترك السير حتى لو نوى الاقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى
لو اقام في بحر او جزيرة لم تصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالراي انتهى واطلق النية فشمل الحكمية كما لو
وصل الحاج الى الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم ان لا يخرج الا معهم لا يقصر لانه كناوي
الاقامة كذا في المحيط او في اخرها وسواء كان منفردا او مقتديا او مدركا او مسبوقا اما اللاحق اذا ادرك اول الصلاة
والامام مسافر فاحدث او نام فانتبه بعد فراغ الامام ونوى الاقامة لم يتم لان اللاحق في الحكم كانه خلف الامام فاذا
فرغ الامام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في حق الامام فكذا في حق اللاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت
فانه يتحول فرضه الى الاربع في حق تلك الصلاة كذا في الخلاصة وقيد بنصف شهر لان نية اقامة ما دونها لا
توجب الاتمام لما روي عن ابن عباس وابن عمر انهما قدراها بذلك والاثر في المقدرات كالخبر واقام صلى الله عليه وسلم
بمكة مع اصحابه سبعة ايام وهو يقصر وقيد بالبلد والقرية لان نية الاقامة لا تصح الا في موضع الاقامة ممن يمكن
من الاقامة وموضع الاقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب لا الخيام والاخبية والوبر انتهى
وقيده الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سار ثلاثة ايام فصاعدا اما اذا لم يسر ثلاثة ايام فلا يشترط ان
تكون الاقامة في بلد او قرية بل تصح ولو في المفازة وفيه من البحث ما قدمناه وقول المصنف حتى يدخل مصره اولى
من قول صاحب المجمع الى ان يدخل وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحله كما في المغرب وليس الاتمام متوقفا على دخو

ترك شيئا في منزله فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم تذكر انه صلى الظهر والعصر بغير وضوء قالوا يجب عليه ان يصلي الظهر ركعتين
والعصر اربعا ولو صلى الظهر والعصر وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس في الميلة بحالها يصلي الظهر اربعا والعصر ركعتين
انتهى قيد بالصلاة لان المعتبر في الصوم اول جزء من اليوم حتى لو اسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه معيارا
قوله والعاصي كغيره اي في الترخص برخص المسافر لاطلاق النصوص ولان السفر الموجب للرخص ليس بمعصية انما هي فيما جاوره
كخروجه عاقا لوالديه او عاصيا على الامام او ابقا من مولاه او خروج المراة بلا محرم او في العدة او قاطعا للطريق وقد
يكون بعده كما اذا خرج للحج او للجهاد ثم قطع الطريق والقبح المجاور لا يعدم المشروعية اصلا كالصلاة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء فصلح السفر مناطا للرخصة قوله وتعتبر نية الاقامة في السفر من الاصل دون التبع اي المراة والعبد
والجندي تغير للتبع لان الاصل هو المتمكن من الاقامة والسفر دون التبع لكن لا يلزم التبع الاتمام الا بعد علمه بنية
المتبوع كما في توجه الخطاب الشرعي وعزل الوكيل وقيل يلزمه كالعزل الحكمي وهو احوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الرواية
والاول اصح لان في لزوم الحكم قبل العلم حرجا وضررا وهو منفي شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملجأ الى البيع فان له ان لا يبيع
فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على ظاهر امره ولحقه ضرر كان الضرر ناشيا من جهته من وجه ومن جهة
الوكيل من وجه فيصح العزل حكما لا قصدا وههنا التبع مامور بقصر صلاته منهي عن اتمامها فكان مضطرا فلو صار فرضه اربعا
باقامة الاصل وهو لا يشعر به لحقه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجه وانه منفي كذا في المحيط وشرح الطحاوي وعلى هذا فما في الخلاصة
من ان العبد اذا ام مولاه في السفر فنوى المولى الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على راس الركعتين كان عليهما اعادة تلك الصلاة
وكذا العبد اذا كان مع مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد كان في الصلاة تنقلب فرضه اربعا حتى لو سلم على راس الركعتين
كان عليه اعادة تلك الصلاة انتهى مبني على غير الصحيح اذ فرض عدم علم العبد او على الكل ان علم اطلق في تبعية المراة والجندي
وقيده بان تستوفي المراة مهرها المعجل والا فلا تكون تبعا فالعبرة لنيتها لان لها ان تحبس نفسها عن الزوج للمعجل دون المؤجل
ولا تمكن حيث يمكن هو وبان يكون الجندي يرتزق من بيت المال فان كان رزقه في ماله فالعبرة لنيته لان له ان يذهب حيث
شاء لطلب الرزق واطلق في العبد فشمل القن والمدبر وام الولد واما المكاتب فينبغي ان لا يكون تبعا لان له السفر بغير
اذن المولى فلا يلزمه طاعته وليس مراد المصنف قصر التبع على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعا لانسان ويلزمه طاعته
فيدخل الاجير مع مستاجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين اذا كان معسرا مفلسا فان كان مليا فالنية اليه لانه
يمكنه قضاء الدين فيتم في اي موضع شاء واما الاعمى مع قائده فان كان القائد اجيرا فالعبرة لنية الاعمى وان كان متطوعا
في قيادته تعتبر نيته والعبد بين شريكين اذا سافر معهما ثم نوى احدهما الاقامة قيل لا يصير العبد مقيما لوقوع الشك
في صيرورته مقيما فيبقى مسافرا وقيل يصير مقيما ترجيحا لنية الاقامة احتياطا لامر العبادة كذا في المحيط ومحله ما اذا
لم يكن بينهما مهاياة فان كان بينهما مهاياة في الخدمة فان العبد يصلي صلاة الاقامة واذا خدم المولى الذي
لم ينو الاقامة يصلي صلاة السفر وفي نسخة القاضي الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم سير المولى فانه يساله
ان اخبر ان سيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى صلاة الاقامة وان لم يخبره بذلك ان كان
مقيما قبل ذلك صلى صلاة الاقامة وان كان مسافرا قبله صلى صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي القنية مسافر ومقيم
اشتريا عبدا الاصح ان العبد يصلي صلاة المقيمين ودخل تحت الجندي الامير مع الخليفة كما في الخلاصة وفيها وعلى
هذا الحجاج اذا وصلوا بغداد شهر رمضان ولم ينووا وصلوا صلاة المقيم وظاهره ان الحجاج تبع لامير القافلة وليس
كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا المبحث بل علته انهم لما علموا ان القافلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر يوما نزل ذلك
منزلة نيتهم الاقامة نصف شهر كما علل به في التجنيس وفي المحيط مسلم اسره العدو وان كان مسير العدو ثلاثة ايام قصر
وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مر في العبد ولو دخل مسافر مصرا فاخذه غريمه وحبسه فان كان معسرا قصر
لانه لم ينو الاقامة ولا يحل للطالب حبسه وان كان موسرا ان عزم ان يقضي دينه او لم يعزم شيئا قصر وان عزم واعتقد ان
لا يقضيه اتم والله سبحانه اعلم

باب صلاة الجمعة

مناسبته مع ما قبله تنصيف

الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولسنا نعني ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبته النصف منها وهي فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدها وقد اطال المحقق في فتح القدير في بيان دلايلها ثم قال وانما اكثرنا فيه نوعا ما من الاكثار لما نسمع عن بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم افتراضها ومنشا غلطهم ما سياتي من قول القدوري ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلاته وانما اراد حرم عليه وصحت الظهر فالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سنذكره وقد صرح اصحابنا بانها فرض اكد من الظهر وباكفار جاحدها انتهى اقول وقد كثر ذلك من جهلة زماننا ايضا ومنشا جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتاخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمختار وليس هذا القول اعني اختيار صلاة الاربع بعدها مرويا عن ابي حنيفة وصاحبيه حتى وقع اني افتيت مرارا بعدم صلاتها خوفا على اعتقاد الجهلة بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوضحه هو بعد ان شا الله تعالى واما شرائطها فنوعان شرائط صحة وشرائط وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف المصر والسلطان والوقت والخطبة والجماعة والاذن العام والثاني ستة ايضا وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدي من الاجتماع كالفرقة من الافتراق اضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجمعت فقيل جمعات وجمع كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهملة وضم الرا وبالبا الموحدة واول من سماه يوم جمعة كعب بن لوي ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اقام يوم الاثنين والثلاثا والاربعا والخميس في بني عمرو بن عوف واسس مسجدهم ثم خرج من عندهم فادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي وادي رانونا فكانت اول جمعة صلاها عليه السلام بالمدينة قوله شرط ادايها المصر اي شرط صحتها ان تودى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مفازة لقول علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا اضحى الا في مصر جامع او في مدينة عظيمة رواه ابن ابي شيبة وصححه ابن حزم وكفى بقوله قدوة واماما واذا لم تصح في غير المصر فلا تجب على غير اهله وفي الخلاصة القروي اذا دخل المصر يوم الجمعة ان نوى ان يمكث ثم يوم الجمعة لزمته الجمعة وان نوى الخروج من يومه ذلك قبل دخول وقت الصلاة لا يلزمه وبعد دخول وقت الجمعة يلزمه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا يلزمه المصري اذا اراد ان يسافر يوم الجمعة لا باس به اذا خرج من العمران قبل دخول وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في اخر الوقت وهو مسافر في اخر الوقت والمسافر اذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم ان لا يخرج يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما انتهى قوله وهو كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود اي حد المصر المذكور هو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسي زاد في الخلاصة ويشترط المفتي اذا لم يكن القاضي والوالي مفتيا واسقط في الظهيرية الامير فقال المصر في ظاهر الرواية ان يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود اي حد المصر المذكور هو ظاهر المذهب كما ذكره الامام وينفذ الاحكام وبلغت ابنيته ابنية منى انتهى واحترز المصنف بقوله ويقيم الحدود عن الحكم والمراة اذا كانت قاضية فانهما لا يقيمان الحدود وان نفذ الاحكام واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لان من ملك اقامتها ملكه كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة اذا كان قاضيها او اميرها امراة لا يكون مصرا فلا تصح اقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدائع واما المراة والصبي العاقل فلا يصح منهما اقامة الجمعة لانهما لا يصلحان للامامة في سائر الصلوات ففي الجمعة اولى الا ان المراة اذا كانت سلطانا فامرت رجلا صالحا للامامة حتى يصلي بهم الجمعة جاز لان المراة تصلح سلطانا او قاضية في الجملة فتصح انابتها انتهى وفي حد المصر اقوال كثيرة اختاروا منها قولين احدهما ما في المختصر ثانيهما ما عزوه لابي حنيفة انه بلدة كبيرة فيها سكك واسواق ولها رساتيق وفيها وال يقدر على انصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه او علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدائع وهو الاصح وتبعه الشارح وهو اخص مما في المختصر وفي المجتبى عن ابي يوسف انه ما اذا اجتمعوا في اكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم وعليه فتوى اكثر الفقهاء وقال ابو شجاع هذا احسن ما قيل فيه وفي الولوالجية وهو صحيح وفي الخلاصة الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له ان يجمع بالناس ولو مر بمصر من الامصار و

ولايته فجمع بها وهو مسافر جاز قوله او مصلاه اي مصلى المصر لانه من توابعه فكان في حكمه والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع افنية المصر لانها بمنزلة المصر في حوائج اهله والفنا في اللغة سعة امام البيوت وقيل ما امتد من جوانبه كذا في المغرب واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على اهله فاختار في الخلاصة والخانية انه الموضع المعد لمصالح المصر متصل به ومن كان مقيما في عمران المصر واطرافه وليس بين ذلك الموضع وبين المصر فرجة فعليه الجمعة ولو كان بين ذلك الموضع وبين المصر فرجة فعليه الجمعة ولو كان بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من مزارع او مراع كالقلع ببخارى لا جمعة على اهل ذلك الموضع وان سمعوا النداء والغلوة والميل والاميال ليس بشرط انتهى واختار في البدائع ما قاله بعضهم انه ان امكنه ان يحضر الجمعة ويبيت باهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا وهذا حسن انتهى واختار في المحيط اعتبار الميلين فقال وعن ابي يوسف في المنتقى لو خرج الامام عن المصر مع اهله لحاجة مقدار ميل او ميلين فحضرت الجمعة جاز ان يصلي بهم الجمعة وعليه الفتوى لان فنا المصر بمنزلته فيما هو من حوائج اهله واداء الجمعة منها انتهى وذكر الولوالجي في فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه اسهل على العامة وهو ثلاثة اميال انتهى وذكر في المضمرات وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين يجب على اهل المواضع القريبة التي هي توابع العمران الذين يسمعون الاذان على المنارة باعلى الصوت وهو الصحيح لزوما وايجابا انتهى فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رايت ولعل الاحوط ما في البدائع فكان اولى وذكر في غاية البيان ان فنا المصر ملحق به في وجوب الجمعة لا في اتمام الصلاة بدليل انه يقصر الصلاة فيه ذهابا وايابا وفي المغرب معزيا الى فتاوى الحجة وجوب الجمعة على ثلاثة اقسام فرض على البعض وواجب على البعض وسنة على البعض اما الفرض فعلى الامصار واما الواجب فعلى نواحيها واما السنة فعلى القرى الكبيرة والمجتمعة الشرايط انتهى وفيه نظر لانها فرض على من هو من توابع الامصار لا يجوز التخلف عنها واما القرى فان اراد الصلاة بها فغير صحيحة على المذهب وان اراد تكلفهم وذهابهم الى المصر فممكن بعيد واغرب من هذا ما في القنية من انه يلزمه حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول علي رضي الله عنه اباك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكرا يطيق ان يسمعه عذرا انتهى فان المذهب عدم صحتها في القرى فضلا عن لزومها وفي التجنيس ولا تجب الجمعة على اهل القرى وان كانوا قريبا من المصر لان الجمعة انما تجب على اهل الامصار انتهى وفي فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاض يولي الكورة باصلها فياتي القرية احيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظرا الى ان لها واليا وقاضيا او لا نظرا الى عدمهما بها والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها والا لم تكن قرية اصلا اذ كل قرية مشمول بحكم وقد يفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة يفصلها وبين ما يأتيها فيفصل فيها واذا اشتبه على الانسان ذلك ينبغي ان يصلي اربعا بعد الجمعة وينوي بها اخر فرض ادركت وقته ولم اوده بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهرا وان صحت كانت نفلا انتهى وفي القنية مصلي الجمعة في الرستاق لا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الامام ويصلي الظهر واياما قدم جاز قوله ومنى مصر لا عرفات فتجوز الجمعة بمنى ولا تجوز بعرفات اما الاول فهو قولهما وقال محمد لا تجوز بمنى كعرفات واختلفوا في بنا الخلاف فقيل مبني على انها من توابع مكة عندهما خلافا له وهذا غير سديد لان بينهما اربع فراسخ وتقديرا لتوابع للمصر به غير صحيح والصحيح انه مبني على انها تتمصر في ايام الموسم عندهما لان لها بنا وينقل اليها الاسواق ويحضرها وال وقاض بخلاف عرفات فانها مفازة فلا تتمصر باجتماع الناس وحضرة السلطان اطلق المصنف فشمل ما اذا كان المصلي بها الجمعة الخليفة وامير الحجاز او امير العراق او امير مكة وامير الموسم مقيما كان او مسافرا وقد اخرجوا منه امير الموسم وهو الذي امر بتسوية امير الحجاج لا غير فانه لا يجوز له اقامتها سوا كان مقيما او مسافرا الا اذا كان ماذونا من جهة امير العراق او امير مكة وقيل ان كان مقيما يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع وشمل التجميع بها في غير ايام الموسم وفي المحيط قيل انما تجوز الجمعة عندهما بمنى في ايام الموسم لا في غيرها وقيل تجوز في جميع الايام لان منى من فنا مكة انتهى وقد علمت فساد كونها من فنا مكة فترجح تخصيص جوازها بايام الموسم وانها تصير مصرا في تلك الايام وقريبة في غيرها قال في فتح القدير وهذا يبعد ان الاولى في قرى مصر ان لا تصح فيها الا حال حضور المتولي فاذا حضر صحت واذا ظعن امتنعت انتهى وفي التجنيس ولو نزل الخليفة او والي العراق في المنازل التي في طريق مكة كالثعلبة ونحوها جمع لانها قرى تتمصر بمكان الحج فصار

كمنى واطلق في عرفات فشمل ما اذا كان الخليفة حاضرا بالاجماع كذا في البدائع وانما لا تقام صلاة العيد بمنى اتفاقا للتخفيف لا لكونها مصرا **قوله** وتؤدى في مصر في مواضع اى تصح اداء الجمعة في مصر واحد بمواضع كثيرة وهو قول ابي حنيفة ومحمد وهو الاصح لان في الاجتماع في موضع واحد في مدينة كبيرة حرجا بينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الامام السرخسي ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين واكثر وبه ناخذ لاطلاق لا جمعة الا في مصر شرط المصر فقط وفي فتح القدير الاصح الجواز مطلقا خصوصا اذا كان مصرا كبيرا في مصر فان التزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة على الاكثر وذكر في باب الامامة ان الفتوى على جواز التعدد مطلقا وبما ذكرنا اندفع ما في البدائع من ان ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا يجوز في اكثر من ذلك وعليه الاعتماد انتهى فان المذهب الجواز مطلقا واذ علمت ذلك لما في القنية ولما ابتلى اهل مرو باقامة الجمعتين بها مع اختلاف العلماء في جوازهما في قول ابي يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلتان ان وقعتا معا والا فجمعة المسبوقين باطلة امر ائمتهم باداء الاربع بعد الجمعة حتما احتياطا ثم اختلفوا في نيتها والاحسن ان ينوي اخر ظهر عليه والاحوط ان يقول نويت اخر ظهر ادركت وقته ولم اصله بعد لان ظهر يومه انما يجب عليه باخر الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلفوا في القراءة فقيل يقرأ الفاتحة والسورة في الاربع وقيل في الاولين كالظهر وهو اختياري والمختار عندي ان يحكم فيها رايه واختلفوا انه هل تجب مراعاة الترتيب في الاربع بعد الجمعة بمرو والعصر حسب اختلافهم في نيته واختلفوا في سبق الجمعة بماذا يعتبر اذا جمعتا في مصر واحد فقيل بالشروع وقيل بالفراغ وقيل بهما والاول اصح انتهى مبنى كله على القول الضعيف المخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لانه العمل باقوى الدليلين وقد علمت ان مقتضى الدليل هو الاطلاق واما ما استدل به منع التعدد من انها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها فلا يفيده لانه حاصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن جرباش في التحفة في تعدد الجمعة لا يقال ان القول بالاجماع المطلق قول بالاحتياط وهو متعين في مثله ليخرج به المكلف عن عهدة ما كلف به بيقين لان الاجماع اخص من مطلق الاجماع ووجود الاخص يستلزم وجود الاعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل باقوى الدليلين ولم يوجد دليل عدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج انتهى بلفظه مع ما لزم من فعلها في زماننا من المفسدة العظيمة وهو اعتقاد الجهلة ان الجمعة ليست بفرض فيتكاسلون عن اداء الجمعة فكان الاحتياط في تركها وعلى تقدير فعلها ممن لا يخاف عليه مفسدة منها فالاولى ان يكون في بيته خفية خوفا من مفسدة فعلها والله سبحانه الموفق للصواب

قوله والسلطان او نائبه معطوف على المصر والسلطان هو الوالي الذي لا والي فوقه وانما كان شرطا للصحة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقديم والتقدم وقد تقع في غيره فلا بد منه تتميما لامره ودخل تحت النائب العبد اذا قلد عمل ناحية فصلى بهم الجمعة جاز ولا يجوز انكحته وتزويجه ولا قضاياه ودخل القاضي والشرطي لكن قال في الخلاصة وليس للقاضي ان يصلي الجمعة بالناس اذا لم يؤمر به ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤمر به وهذا في عرفهم انتهى وفيها والى مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فان صلى بهم خليفة الميت او صاحب الشرط او القاضي اجزاهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يامرهم القاضي ولا خليفة الميت لم يجز ولم تكن جمعة ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم رجل جاز للضرورة ولو مات الخليفة وله ولاة وامراء على اشياء من امور المسلمين كانوا على ولايتهم يقيمون الجمع انتهى واطلق في السلطان فشمل العادل والجائر والمتغلب ولهذا قال في الخلاصة والمتغلب الذي لا عهد له اي لا منشور له ان كان سيرته فيما بين الامراء سيرة الامراء ويحكم فيما بينهم بحكم الولاية تجوز الجمعة بحضرته انتهى والعبرة لاهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستنابة حتى لو امر الصبي والذمي وفوض اليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي واسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيه ما ذكره في الخلاصة قبله النصراني اذا امر على مصر ثم اسلم ليس له ان يصلي الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الاسلام وكذا الصبي اذا امر ثم ادرك وكذا لو استعمل صبي ونصراني ثم اسلم النصراني لم يجز حكمهما انتهى لانه في الاول فوض اليه امر الجمعة صريحا وفي الثاني لا وظاهر ما في الخلاصة ان الفرق انما هو قول بعض المتاخرين ولان الراجح عدم الفرق لان التفويض وقع باطلا فعلى هذا المعتبر اهليته وقت الاستنابة ولا خفاء في ان من فوض اليه امر العامة في مصر فان له ان يقيم الجمعة وان لم ينص

دخوله بل على دخول مصر وان لم يدخل وطنه ويصير المصر مصرا للانسان بكونه ولد فيه واختلفوا فيما اذا دخل المسافر مصرا وتزوج بها والظاهر انه يصير مقيما لحديث عمر رضي الله عنه ولقوله عليه السلام من تزوج في بلدة فهو منها والمرأة تصير مقيمة بنفس التزوج عندهم كذا في القنية ... لا بمكة ومنى فاما لو نوى الاقامة بمكة خمسة عشر يوما بمكة ومنى فانه لا يتم الصلاة لان الاقامة لا تكون في مكانين اذ لو جازت في مكانين لجازت في اماكن فيؤدي الى ان السفر لا يتحقق لان اقامة المسافر في المراحل لو جمعت كانت خمسة عشر يوما واكثر الا اذا نوى ان يقيم الليل في احدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان اقامة المرء تضاف الى مبيته يقال فلان يسكن في حارة كذا وان كان بالنهار في الاسواق ثم بالخروج الى الموضع الاخر لا يصير مسافرا وذكر في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في ايام العشر ونوى الاقامة نصف شهر لا تصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفقه عيسى بن ابان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة في اول العشر من ذي الحجة مع صاحب لي وعزمت على الاقامة شهرا فجعلت اتم الصلاة فلقيني بعض اصحاب ابي حنيفة فقال اخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بدا لصاحبي ان يخرج وعزمت على ان اصاحبه وجعلت اقصر الصلاة فقال لي صاحب ابي حنيفة اخطأت فانك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت اخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى مجلس محمد واشتغلت بالفقه قال في البدائع وانما اوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مصلحة للطلبة على طلبه قيد بالمصرين ومراده موضعان صالحان للاقامة لا فرق بين المصرين او القريتين او المصر والقرية للاحتراز عن نية الاقامة في موضعين من مصر واحد او قرية واحدة فانها صحيحة لانهما متحدان حكما الا ترى انه لو خرج اليه مسافرا لم يقصر **قوله** وقصر ان نوى اقل منه او لم ينو وبقي سنين اي اقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره **قوله** او نوى عسكر ذلك او بارض الحرب وان حاصروا مصرا او اهل البغي في دارنا في غيره معطوف على قوله نوى اقل منه اي وقصر ان نوى عسكر نصف شهر بارض الحرب ولا فرق بين ان يكون العسكر مشغولين بالقتال او المحاصرة ولا فرق بين ان يكون للمدينة او للحصن بعد ان دخلوا المدينة ولا فرق بين ان يكون العسكر في ارض الحرب او البغي لا تصح لان حالهم يخالف عزيمتهم للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال اصحابنا في تاجر دخل مدينة لحاجة لا يصير مقيما لانه متردد بين ان يقضي حاجته فيرجع وبين ان لا يقضي فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر في دار الحرب وهذا الفصل حجة على من يقول من اراد الخروج الى مكان قريب ان يترخص ترخص السفر ينوي مكانا ابعد منه وهذا غلط كذا ذكر التمرتاشي انتهى كذا في معراج الدراية وعلى هذا واقعة الفتوى وهي ان انسانا حلف بالطلاق انه يسافر في هذا الشهر فينوي مسيرة ثلاثة ايام ويقصد مكانا قريبا فهذا لم يكن مخلصا كتعارض نيته او الاولى ليست بنية اصلا واطلق في العسكر فشمل ما اذا كانت الشوكة لهم وقيد به لان من دخل دار الحرب بامان فنوى اقامة نصف شهر فيها فانه يتم اربعا لان اهل الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا في النهاية واشار الى ان الاسير لو انفلت منهم ايدي الكفار وتوطن في غار ونوى الاقامة خمسة عشر يوما لم يصر مقيما كما لو علم اهل الحرب باسلامه فهرب منهم يريد السفر ثلاثة ايام ولياليها لم تعتبر نيته كذا في الخلاصة وفي فتاوى قاضي خان وحكم الاسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذي يبعث اليه الوالي او الخليفة ليؤتى به اليه فهو بمنزلة الاسير وفي التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب وغلبوا في مدينة ان اتخذوها دارا يتمون الصلاة وان لم يتخذوها دارا ولكن ارادوا الاقامة بها شهرا او اكثر فانهم يقصرون لانها في الوجه الثاني بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه الاول لا انتهى

قوله بخلاف اهل الاخبية حيث يصح منهم نية الاقامة في الاصح وان كانوا في المفازة لان الاقامة اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى اخر الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا موضع اقامتهم في الشتاء وبينهما مسيرة ثلاثة ايام فانهم يصيرون مسافرين في الطريق وظاهر كلام البدائع ان اهل الاخبية يقيمون لا يحتاجون الى نية الاقامة فانه جعل المفاوز لهم كالامصار والقرى لاهلها ولان الاقامة للرجل اصل

والسفوعا رض وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ما الى ما ومن مرعى الى مرعى الى اخر انتهى والاخبية جمع خباء البيت
من صوف او وبر فان كان من الشعر فليس بخبا كذا في ضياء الحلوم وفي المغرب الخباء الخيمة من الصوف انتهى والمراد هنا الاعم لما في
البدايع من التسوية بين من يسكن في بيت صوف او بيت شعر وقيد باهل الاخبية لان غيرهم من المسافرين لو نووا الاقامة
معهم فعن ابي يوسف روايتان وعند ابي حنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح كذا في البدايع وفي المجتبى والملاح
مسافر الا عند الحسن ايضا ليست بوطن له قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح واتم لانه يتغير فرضه
الى الاربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت
كنية الاقامة فيه واذا كان التغير لضرورة الاقتداء فلو افسده صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه
ينويا النفل حيث يصلي ربعا اذا افسده لانه التزم اداء صلاة الامام وهنا لم يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه تغير
ضرورة متابعته ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فاحدث الامام فاستخلف المقيم فانه لا يتغير
فرضه الى الاربع ثم انه صار مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كانه الامام فيأخذ الخليفة
صفة الاول حتى لو لم يقعد على راس الركعتين فسدت صلاة الكل ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدر التشهد
في الركعتين عمدا او ساهيا وتابعه المسافر فقد قيل تفسد صلاة الكل وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتوى
على عدم الفساد لان صلاته صارت اربعا بالتبعية كذا في التجنيس وصححه في القنية واشار المصنف الى ان الامام المسافر
لو نوى الاقامة لزم المأموم المسافر الاتمام وان لم ينو للتبعية فلو ام المسافر مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين وتشهد
فقبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين او قام فذهب ثم نوى الامام الاقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين
لم يتكلموا الى الاربع وصلاة من تكلم تامة فلو تكلم بعد نية الامام الاقامة فسدت صلاته ولزمه صلاة المسافر ركعتين
ذكره الاسبيجابي قوله وبعده لا اي بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت
لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة او القراءة او التحريمة كذا ذكر
الشارح والمذكور في الهداية وغيرها في حق القعدة او القراءة والمراد من ذكر التحريمة غير الشارح والحدادي وتوضيحه
ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم اول الصلاة فان القعدة تصير فرضا في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد
بالنفل في عبارتهم لانه ما قابل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني
وكان الامام قد قرأ في الشفع الاول فالقراءة في الشفع الثاني نافلة في حق الامام فرض في حق المأموم فان كان الامام
صلى الشفع الاول بغير قراءة واقتدى به في الشفع الثاني ففيه روايتان كما في البدايع ومقتضى المتون عدم
الصحة مطلقا ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة لانه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لا في القعدة ولا القراءة
واما التحريمة فهي لا تكون الا فرضا ولم يظهر قول الحدادي لان تحريمة الامام اشتملت على الفرض لا غير واجاب
في المحيط عن ما اذا لم يقرأ في الاوليين وقرأ في الاخريين بان القراءة في الاخريين قضاء عن الاوليين والقضاء يلتحق
بمحله فلا يبقى للاخريين قراءة انتهى يعني فلا يصح مطلقا وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت
بقيدين الاول ان تكون فائتة في حق الامام والمأموم الثاني ان الصلاة رباعية اما اذا كانت ثنائية او ثلاثية
او كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول ابي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما
وقولنا الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المثلين فانها صحيحة انتهى وهو تقييد حسن لكن الاولى
ان يكون الشرط كونها فائتة في حق المأموم فقط سواء كانت فائتة في حق الامام او لا بان صلى ركعة من الظهر مثلا
او ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر لان الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق المقيم والقيد الاول معلوم
من قوله صح واتم فانه يفيد ان الكلام في الرباعية التي يظهر فيها العصر والاتمام بل لا حاجة اليه اصلا لان التغير
مؤثر في الرباعي فقط وقيد بكون الاقتداء بعد خروج الوقت لانه لو اقتدى به في الوقت ثم خرج الوقت قبل
الفراغ من الصلاة لا تفسد صلاته ولا يبطل اقتداؤه به لانه لما صح اقتداؤه به وصار تبعا له صار حكمه حكم

المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت او قبل خروجه نصلي ركعتين عندنا كذا في البدايع
وبعكسه صح فيهما وهو اقتداء المقيم بالمسافر فهو صحيح في الوقت وبعده لان صلاة المسافر في الحالين واحدة والقعدة
فرض في حقه غير فرض في حق المقتدي وبناء الضعيف على القوي جائز وقد اتم النبي صلى الله عليه وسلم
بمكة وقال اتموا صلاتكم فانا قوم سفر وهو جمع مسافر كركب جمع راكب ويستحب ان يقول ذلك بعد السلام كل مسافر
صلى بمقيم لاحتمال ان يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة
نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بصلاته على راس ركعتين وهذا محمل ما في الفتاوى اذا اقتدى بامام لا
يدري امسافر هو ام مقيم لا يصح لان العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة انتهى لا انه شرط في الابتداء لما في المبسوط رجل
صلى الظهر بالقوم في قرية او مصر ركعتين وهم لا يدرون امسافر هو او مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين او
مسافرين لان الظاهر من حال من في موضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سألوه
فاخبرهم انه مسافر جازت صلاتهم انتهى وفي القنية وان كان خارج المصر لا تفسد ويجوز الاخذ بالظاهر في مثله وانما
كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفة صحة صلاته لهم فانه ينبغي ان يتواتر لهم لو لم يتحصل لمن فقد واختلفوا
هل يقوله بعد التسليمة الاولى وبعد التسليمتين الاصح الثاني كذا في السراج ولو قال المقتدي المقيم قبل سلام الامام
فنوى الامام الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه ما لم يسجد لم يستحكم خروجه
عن صلاة الامام قبل سلام الامام ولو بقي ركعتان على الامام بواسطة التغير فانه يتم منفردا فلو رفض وتابع فسدت
لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا في فتح القدير وفي الكافية والخلاصة مسافر ام قوما مقيمين فلما صلى ركعتين نوى
الاقامة لا لتحقيق الاقامة بل ليتم صلاة المقيمين لا يصير مقيما ولا ينقلب فرضه اربعا انتهى وفي العمدة مسافر سبقه الحدث
فقدم مقيما يتم صلاة الامام ويتاخر ويقدم مسافرا يسلم ثم يتم المقيم صلاته وفي الخلاصة مسافر ام مسافرين فاحدث فقدم
مسافرا اخر فنوى الثاني الاقامة لا يجب على القوم ان يصلوا اربعا انتهى وفي الهداية واذا صلى المسافر بالمقيم ركعتين سلم واتم
المقيمون صلاتهم لان المقتدي التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق الا انه لا يقرأ في الاصح لانه مقتد
تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان
الاتيان اولى انتهى وفي الكافية لا قراءة عليهم فيما يقضون ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدي احدهم بالاخر فسدت
صلاة المقتدي لانه اقتدى في موضع يجب عليهم الانفراد وصلاة الامام تامة كذا في البدايع وفي القنية اقتدى
مقيم بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت فالقعدة ثان فرض في حقه وقيل لا تفسد وهي نفل في حق المقتدي انتهى
ويبطل الوطن الاصلي بمثله لا السفر ووطن الاقامة بمثله والسفر والاصلي لان الشيء يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه
فلا يصلح مبطلا له روي ان عثمان رضي الله عنه كان حاجا فصلى بعرفات اربعا فاتبعوه فاعتذر وقال اني تاهلت
بمكة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تاهل ببلدة فهو منها والوطن الاصلي هو وطن الانسان في بلدته او بلدة اخرى
اتخذها دارا وتوطن بها مع اهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها وهذا الوطن يبطل بمثله
لا غير وهو ان يتوطن في بلدة اخرى وينقل الاهل اليها فيخرج الاول من ان يكون وطنا اصليا حتى لو دخله مسافرا
لا يتم قيدنا بكونه انتقل عن الاول لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث اهلا في بلدة اخرى فان الاول لم يبطل
ويتم فيهما وقيد بقوله بمثله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج يريد ان يتوطن بلدة اخرى ثم بدا له ان لا يتوطن
ما قصده اولا ويتوطن بلدة غيرها فمر ببلده الاولى يصلي اربعا لانه لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له اهل
بالكوفة واهل بالبصرة فمات اهله بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قيل البصرة لا تبقى وطنا له لانها انما
كانت وطنا بالاهل لا بالعقار الا ترى انه لو تاهل ببلدة فلم يكن له فيها عقار صارت وطنا له وقيل تبقى وطنا
له لانها كانت وطنا له بالاهل والدار جميعا فبزوال احدهما لا يرتفع الوطن كوطن الاقامة يبقى ببقاء الثقل وان
اقام بموضع اخر انتهى وفي المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل اهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال وهذا

جواب واقعة ابتلينا بها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيفون بها باهلهم
ومتاعهم فلا بد من حفظها انهما وطنان له لا يبطل احدهما بالاخر قوله لا السفر اي لا يبطل الاصلي بالسفر حتى يصير مقيما بالعود
اليه من غير نية الاقامة وكذا لا يبطل بوطن الاقامة واما وطن الاقامة فهو الوطن الذي يقصد المسافر الاقامة فيه وهو صالح
لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من ثلاثة بالاصلي لانه فوقه وبمثله وبالسفر لانه ضده اطلقه فافاد ان تقديم السفر ليس بشرط
لثبوت الوطن الاصلي ووطن الاقامة فالاصلي بالاجماع ووطن الاقامة فيه روايتان ظاهر الرواية انه ليس بشرط وفي اخرى عن
محمد انما يصير الوطن وطن اقامة بشرطان يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار اليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصر لا
لقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الاقامة بها خمسة عشر يوما لا تصير تلك القرية وطن اقامة وان كان بينهما مدة سفر
لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنها دون مدة السفر نوى الاقامة بها
خمسة عشر يوما لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن اقامة ٭ مثاله قاهري الى بلبيس فنوى الاقامة بها نصف شهر ثم
خرج منها فان قصد مسيرة ثلاثة وسافر بطل وطنه ببلبيس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد ذلك وخرج الى الصالحية
فان نوى الاقامة بها نصف شهر اتم بها وبطن وطنه ببلبيس حتى لو عاد اليه مسافر لا يتم وان لم ينو الاقامة بها لم يبطل وطنه
ببلبيس حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفرة اخرى لا يتم اذا لم ينو الاقامة ولم يذكر
المصنف رحمه الله وطن السكنى وهو المكان الذي يقيم فيه اقل من خمسة عشر يوما تبعا للمحققين قالوا لانه لا فايدة فيه لانه
يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه وذكر الشارح ان عامتهم على انه يفيد في رجل خرج من مصر الى قرية
لحاجة ولم يقصد السفر ونوى ان يقيم فيها اقل من خمسة عشر يوما فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر
ثم بدا له ان يسافر قبل ان يدخل مصر وقبل ان يقيم ليلة في موضع اخر فسافر فانه يقصر ولو مر بتلك القرية ودخلها اتم لانه
لا يوجد ما يبطله مما هو فوقه او مثله انتهى وصحح في السراج الوهاج وشرح المجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها اتم لا يصح
لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكنى على تقدير اعتباره لان السفر يبطل وطن الاقامة فكيف لا يبطل
وطن السكنى فقوله لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع قوله وفايتة السفر والحضر تقضى ركعتين واربعا الف ونشر
مرتب اي فايتة السفر تقضى ركعتين وفايتة الحضر تقضى اربعا لان القضا بحسب الادا بخلاف الفايتة في المرض في
حالة لا يقدر على الركوع والسجود حيث يقضيها في الصحة راكعا وساجدا او فايتة في الصحة حيث يقضيها في المرض بالايما لان
الواجب هناك الركوع والسجود الا انهما يسقطان عنه بالعجز فاذا قدر اتى بهما بخلاف ما نحن فيه فان الواجب على المسافر
ركعتان كصلاة الفجر وعلى المقيم اربع فلا يتغير بعد الاستقرار قوله والمعتبر فيه اخر الوقت اي المعتبر في وجوب الاربع
ركعات او الركعتين عند عدم الادا في اول الوقت الجزء الاخير من الوقت وهو قدر ما يسع التحريمة فان كان فيه مقيما وجب عليه
اربع وان كان مسافرا فالركعتان لانه المعتبر في السببية عند عدم الادا في اول الوقت فاذا ادى اخره والا فكل الوقت هو
السبب ليثبت الواجب عليه بصفة الكمال وفايدة اضافته الى الجزء الاخير اعتبار حال المكلف فيه فلو بلغ صبي او اسلم كافر
او افاق مجنون او طهرت الحايض او النفسا في اخر الوقت بعد مضي الاكثر يجب عليهم الصلاة ولو كان الصبي قد صلاها في اوله
وبعكسه لو جن او حاضت او نفست فيه لم يجب عليهم لفقد الاهلية عند وجود السبب وفايدة اضافته الى الكل عند
خلوه عن الادا انه لا يجوز قضا عصر اليوم وقتا لتغير في اليوم الاتي ولو كان السبب هو الجزء الاخير لجاز وتمام تحقيقه في
كتابنا المسمى بلب الاصول مختصر شرح الاصول وسياتي في الجمعة ان المعتبر اول الوقت في وجوبها واعتبر زفر رحمه الله في
السبب الجزء الاخير بلزومه الشروع فيه واختاره القدوري كما في البدايع لان الوقت جعل سببا ليودي فيه فاذا اخر عن اول
الوقت وبقي مقدار ما يسع الركعتين جعل سببا فيتغير فرضه وان لم يبق مقدار ذلك كان السبب اول الوقت وهو كان مقيما
حينئذ الا انه يشكل عليه ما اذا قام المسافر في اخر جزء من الوقت فان عليه اربع ركعات اتفاقا كذا في المصفى فيحتاج زفر
الى الفرق قيدنا بعدم الادا اول الوقت لانه لو صلى صلاة المسافر اول الوقت ثم اقام في الوقت لا يتغير فرضه كما في الخانية
وذكر في الخلاصة رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج الى السفر وصلى العصر في سفره في ذلك اليوم ثم تذكر انه ترك

يفوضها اليه السلطان صريحا كما في الخلاصة من ان من فوض اليه امر العامة من اصحاب السلطان فان له اقامتها ولا يخفى ان كذا الاستنابة
كتولية خطيب في جامع كما هو الواقع في الامصار وهذا متفق عليه واما وقع الاشتباه في ان الخطيب المقرر من جهة الحاكم هل له ان
يستنيب لغير ضرورة فصرح منلا خسرو في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستنابة الا ان يفوض ذلك اليه وهذا
مما يجب حفظه والناس عنه غافلون انتهى وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى اخرج خطيبا من وظيفة بسبب استنابته
من غير اذن وفي التحفة في تعداد الجمعة للعلامة بن جرباش احد شيوخ مشايخي ان اذن السلطان او نايبه انما هو شرط لاقامتها
عند بنا المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب فاذا قرر الناظر خطيبا في مسجد فله اقامتها بنفسه وبنايبه وان
الاذن مستصحب لكل من خطب وعبارته والحاصل ان حق التقدم في امامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامة هذا
الحق بنفسه في كل الامصار فيقيمها غيره بنيابته فالسابق في هذه النيابة في كل بلدة الامير الذي ولي على تلك البلدة ثم
الشرطي ثم القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة وفي العتابية عن ابن المبارك الشرطي اولى من القاضي وفي الخانية الامام اذا
احدث بعدما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من القوم لا يتقدم احد لا تجوز صلاتهم خلفه وان قدمه واحد من جماعة
السلطان ممن فوض اليه امر العامة يجوز واذ قد عرفت هنا فينبني عليه ما يقع في زماننا هذا من استيذان السلطان في اقامة
الجمعة فيما يستجد من الجوامع فان اذنه باقامتها في ذلك الموضع لم يبه مصحح لاذن ربه الجامع لمن يقيمه خطيبا ولاذن ذلك الخطيب
لمن عساه ان يستنيبه ولا يكون ذلك اذنا للمجهول ليقع فاسدا على من توهمه البعض لانه لا بد ان يسال السلطان في ذلك بخص معين
بالضرورة لنفسه او لغيره فبروز الاذن يكون على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان للسايل فظاهر وان كان لغيره
فكذلك لان اذنه يتبع اذن المسئول عنه وهو معلوم عند السايل معينا له بل للامام ايضا لان السايل يجري ذلك عنده بالتصحيح
السوال له وهو كاف في صحة الاذن فان مثل ذلك كاف في تولية القضاة والولاة الا ترى ان شخصا نايبا عن الامام او قريبا
غايبا عن حضرته لو وصف له باوصاف حميدة فولاه حال غيبته عنه صح ولا يشترط معرفة شخصه في صحة توليته له فما بالك
بما نحن فيه واذا صح الاذن اعطى لمن اذن له حكم الوالي والقاضي في صحة الاقامة منه وممن ياذن له لان المصحح لصحتها ممن سوى
الامام من الامام والشرطيين والقضاة انما هو اقامة الامام لهم واذنه المحصل لدفع الفتنة الذي هو السبب الداعي لاشتراط
الامام في صحة اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا فلا التفات الى متعنت والله سبحانه وتعالى اعلم انتهى كلامه وهو كلام
حسن لكنه لم يستند الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الولوالجي في فتاواه الامام اذا خطب فامر من لم يشهد
الخطبة من اهل الصلاة فصح التفويض اليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو سماع الخطبة فملك التفويض الى الغير ولو جمع
هو ولم يامر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع في الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فانه يجوز وكذلك ان تكلم هذا المقدم
فاستقبل بهم جاز لانه انما يودي الصلاة بالتحريمة انتهى ووجه الدلالة ان الامام ان كان المراد به نايب الوالي وهو الخطيب فقد
جوز له الاستنابة في اقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث ولا بالعذر وجوز لنايبه ان يستنيب مع انه لم يفوض اليه ذلك
صريحا وان كان المراد بالامام الوالي فقد جوز لنايبه ان يستنيب مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحا وان كان المراد بالامام
الوالي فقد جوز لنايبه ان يستنيب وكل منهما يدل على الاستنابة للخطيب من غير اذن وقال في الهداية من باب
القضا وليس للقاضي ان يستخلف على القضا الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المامور باقامة الجمعة حيث يستخلف لانه على شرف
الفوات لتوقفه فكان الامر به اذنا بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضا انتهى فقد جوز للمامور باقامتها الاستنابة ولم يقيد
بالعذر فدل على جوازها مطلقا واما تقييد الشارح الزيلعي الاستخلاف بان يكون لحدث فلا دليل عليه والظاهر من عباراتهم
الاطلاق وذكر في البدايع ان كل من ملك اقامة صلاة الجمعة فانه يملك اقامة غيره مقامه انتهى وهو صريح في جواز الاستنابة
للخطيب مطلقا او كالصريح فيه وايضا ليس الحدث قبل الصلاة من الضروريات لامكان ان يذهب الخطيب للوضوء ثم ياتي
فيصلي وقد اتفقت كلمتهم على ان له الاستخلاف بشرط ان يكون النايب شهد الخطبة ليكون كان النايب خطب بنفسه ولم
يقيدوا باذن الحاكم فدل على ما قلنا وفي فتاوى الولوالجي اذا احدث الامام فقال لواحد اخطب فيهم ولا تصل بهم فذهب
ولم يجي اجزاه ان يخطب ويصلي بهم لانه نهاه عن الصلاة لكي ياتي فيصلي بهم فاذا لم يات كان هذا تفويض الصلاة اليه وقد

وقع لبعض قضاة العسكر في زماننا بالقاهرة انه كان يرى بانه لا يصح تقرير في وظيفة الخطابة وانما يقرر فيها الحاكم وهو
المتولي بالباشا. ولعله استند في ذلك الى ما قدمناه عن الخلاصة من ان القاضي لا يقيمها الا باذن لكن قال في الظهيرية بعد
نقل ما في الخلاصة وعن ابي يوسف انه قال اما اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة لان الخلفاء يامرون القضاة ان يجمعوا بالناس قيل
اراد بهذا قاضي القضاة الذي يقال له قاضي قضاة المشرق والمغرب كابي يوسف في وقته اما في زماننا فالقاضي وصاحب
الشرط لا يوليان ذلك انتهى فالحاصل ان السلطان اذا ولى انسانا قاضي القضاة بمصر فان له ان يولي الخطبا ولا يتوقف على اذن
كما ان له ان يستخلف في القضا وان لم ياذن له مع ان القاضي ليس له الاستخلاف الا باذن السلطان لان توليته قاضي القضاة اذن
بذلك دلالة كما صرح به في فتح القدير من باب القضا لكن ذكر في التجنيس ان في اقامة الجمعة للقاضي روايتين وبرواية المنع
نفتي في ديارنا اذا لم يومر به ولم يكتب في منشوره واشار المصنف رحمه الله ان الامام اذا منع اهل المصر ان يجمعوا لم يجمعوا كما
ان له ان يمصره وضعا كان له ان ينهاهم قال الفقيه ابو جعفر هذا اذا نهاهم مجتهدا بسبب من الاسباب واراد ان يخرج
ذلك المصر من ان يكون مصرا اما اذا نهاهم متعنتا او اضرارا بهم فلهم ان يجمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة ولو ان اماما مصر مصرا
ثم نفر الناس عنه لخوف عدو او ما اشبه ذلك ثم عادوا اليه فانهم لا يجمعوا الا باذن مستانف من الامام كذا في الخلاصة وفي
كلامه ان النايب اذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له اقامتها لانه لم يبق نايبا لكن شرطوا ان ياتيه الكتاب بعزله او يقدم
عليه الامير الثاني فان وجد احدهما فصلاته باطلة وان صلى صاحب شرط جاز لان عمالهم على حالهم ولا يحتاجون الى اذن جديد
من الثاني الا اذا عزلهم وقيدنا بكونه العزل قبل الشروع لانه لو شرع ثم حضر وال اخر فانه يمضي في صلاته كرجل امر الامام
ان يصلي بالناس الجمعة ثم حجر عليه وهو في الصلاة لا يعمل حجره لان شروعه صح وان حجر عليه قبل الشروع عمل حجره قوله
ووقت الظهر اي شرط صحتها ان تؤدى في وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لان شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف
القياس لانه سقوط اربع بركعتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشرع بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها عليه
الصلاة والسلام خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبت اشتراطها وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما دل الدليل
على عدم اشتراطه لكونها خطبتين بينهما جلسة الى غير ذلك مما هو مسنون او واجب كما ياتي بيانه قوله فتبطل بخروجه
اي صلاة الجمعة بخروج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشهد لفوات شرطها ولا يبني الظهر لاختلاف الصلاتين
قدرا وحالا واسما اطلقه فشمل كل مصل لها ولهذا قال في المحيط لو نام خلف الامام في الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت
فسدت صلاته لانه لو اتم لصار قاضيا وقضا الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انتبه في الوقت لم تفسد لانه صار مؤديا الجمعة
في وقتها انتهى وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر ينقلب تطوعا عند ابي حنيفة وعندهما
تبطل اصلا انتهى ولا يخفى مخالفة ابي يوسف اصله هنا فانه موافق للامام في انه اذا بطل الوصف لا يبطل الاصل وفي السراج
الوهاج معزيا الى النوادر امام صلى بالناس الجمعة فدخل رجل معه في الصلاة فزحمه الناس فلم يستطع الركوع والسجود
حتى فرغ الامام ودخل وقت العصر فانه يتم الجمعة من غير قراءة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسالة بحالها ثم طلعت الشمس حيث
تفسد صلاته لعدم مضادة فوات الوقت وينبغي ان ما في النوادر ضعيف الا ان ما في المحيط يخالفه لانه لا فرق في اللاحق بين
ان يكون عذره النوم او الزحمة قوله والخطبة قبلها اي وشرط صحتها الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من ان النبي صلى
الله عليه وسلم ما صلاها دون الخطبة ونقل في فتح القدير الاجماع على اشتراط نفس الخطبة لانها شرط وشرط الشي سابق
عليه ولو قال فيه اي في وقت الظهر لكان اولى لانه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم تصح وشرط الشارح ان تكون
بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا صما او نياما فظاهره انه لا يكفي لوقوعها الشرط حضور واحد وفي الخلاصة
ما يخالفه فانه قال لو خطب وحده ولم يحضر احد لا يجوز وفي الاصل قال فيه روايتان ولو حضر واحد او اثنان وخطب
وصلى بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النسا لم يجز ان كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير المعتمد انه لو خطب وحده فانه
يجوز اخذا من قولهم لا يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة ان يقال على قصد الخطبة فلو حمد العاطس لا يجزي عن الواجب
انتهى وفيه نظر ظاهر لانه لا يدل على ما ذكره بشي من انواع الدلالات كما لا يخفى وصحح في الظهيرية انه لو خطب وحده فانه

فانه لا يجوز وفي المضمرات معزيا الى الزاد وهل تقام الخطبة مقام الركعتين اختلف المشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا
يجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الاصح لانه لا يشترط لها
ما يشترط للصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى وفي البدايع ثم هي وان كانت قائمة مقام ركعتين شرط
وليست بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من اركانها انتهى وفي فتح القدير واعلم ان الخطبة شرط الانعقاد
في حق من ينشي التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشتراط حضور الواحد او الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من النسبيات فعن
هذا قالوا لو احدث الامام فقدم من لم يشهدها جاز ان يصلي بهم الجمعة لانه بان تحريمته على تلك التحريمة المنشية فالخطبة
شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشي التحريمة فقط الا ترى الى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا
كان القياس فيما لو افسد هذا الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم لانه لما قام مقام
الاول والتحق به حكما فلو افسد الاول استقبل بهم فكذا الثاني فلو كان الاول احدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة
لا يجوز انتهى ولم يشترط المصنف ان يصلي عقب الخطبة بلا تراخ ففيه اشارة الى انه ليس بشرط فلذا قالوا لو ان الخطبة تعاد الى وجه
الاولوية لو تذكر الامام فايتة في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضايها وكذا لو كان افسد
الجمعة فاحتاج الى اعادتها او افتتح التطوع بعد الخطبة اجزاه وكذا اذا خطب جنبا كذا في فتح القدير ولم يفصل القليل والكثير
وفرق بينهما في الخلاصة فقال ولو خطب محدثا او جنبا ثم توضا او اغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم رجع الى بيته فتغدى او جامع
واغتسل ثم جا استقبل الخطبة وكذا في المحيط معللا بان الاول من اعمال الصلاة بخلاف الثاني فان ظاهره ان الاستقبال في الثاني
لازم والا فلا فرق بين الكل وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم الاستيناف وبطلان الخطبة وهذا هو الظاهر لانه اذا طال
الفصل لم تبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا قل وقد علم من تفاريعهم انه لا يشترط في الامام ان يكون هو الخطيب وقد صرح في الخلاصة
بانه لو خطب صبي باذن الامام وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز قوله وسن خطبتان بجلسة بينهما وطهارة وقايما لما روي عن ابي حنيفة
انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة يفتتح بحمد الله تعالى ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويعظ
ويذكر ويقرا سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم ويخطب خطبة اخرى يحمد الله ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبي
صلى الله عليه وسلم ويدعو للمومنين والمومنات كما في البدايع وقد علم من هذا انه لا يعظ في الثانية ولهذا قال في التجنيس
ان الثانية كالاولى والحاصل كما في المجتبى ان الكلام في الخطبة في اربعة مواضع في الخطبة والخطيب والمستمع وشهود الخطبة
اما الخطبة فتشتمل على فرض وسنة فالفرض شيئان الوقت وذكر الله تعالى وسننها خمسة عشر احدها الطهارة حتى كرهت
للمحدث والجنب وقال ابو يوسف في الجوامع القعود في نفسه قبل الخطبة وخامسها ان يسمع القوم الخطبة فان لم يسمع اجزاه
وسادسها ما روى الحسن عن ابي حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة وهي تشتمل على احدها البداية بحمد الله وثانيها الثنا
عليه بما هو اهله وثالثها الشهادتان ورابعها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير وسادسها قراءة
القران وتاركها مسي وروي انه صلى الله عليه وسلم قرا فيها سورة العصر ومرة اخرى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
واخرى ونادوا يا مالك وسابعها الجلوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد والثنا والصلاة على رسول
الله صلى الله عليه وسلم وتاسعها ان يزيد فيها الدعا للمومنين والمومنات وعاشرها تخفيف الخطبتين بقدر سورتين من طوال
المفصل ويكره التطويل واما الخطيب فيشترط فيه ان يتاهل للامامة في الجمعة والسنة في حقه الطهارة والقيام والاستقبال
بوجهه الى القوم وترك السلام من خروجه الى دخوله في الصلاة وترك الكلام وقال الشافعي اذا استوى على المنبر سلم على
القوم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام يبطل ذلك واما المستمع فيستقبل الامام اذا بدا
بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد السلام ولا يشمت ولا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وقالا يصلي السامع في نفسه وفي جواز
قراءة القران وذكر الفقه والنظر فيه لمن يسمع الخطبة اختلاف المشايخ ويكره لمستمع الخطبة ما يكره في الصلاة كالاكل
والشرب والعبث والالتفات واما التخطي فمكروه عند ابي حنيفة وقالا انما يكره بعد خروج الامام وقال الرازي انما
يجوز قبله اذا لم يوذ احدا فاما تخطي السوال فمكروه في جميع الاحوال بالاجماع واما شهود الخطبة فشرط في حق الامام دون

الا انه يدعو للمسلمين مكان ... وظاهره انه ليس قراءة اية كالاولى صح

المأموم انتهى ما في المجتبى واطلق المصنف في الجلسة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار ما يمس موضع جلوسه
من المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كما في التجنيس وغيره ومن الغريب ما ذكره السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا
صعد المنبر واقبل على الناس ان يسلم عليهم لانه استدبرهم في صعوده انتهى ومن المستحب ان يرفع الخطيب صوته كما في السراج
ومنه ان يكون الجهر في الثانية كالاولى كما في شرح الطحاوي وفي التجنيس وينبغي ان تكون الخطبة الثانية الحمد لله نحمده ونستعينه
الى اخره لان هذا هو الثانية التي كان يخطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث
وبذكر العمين انتهى ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال الامام مخالف لما عليه الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال في
التجنيس والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قالوا لانهم لو استقبلوا الامام لخرجوا في تسوية الصفوف بعد فراغه لكثرة
الزحام وجزم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام الامام فان كان عن يمين الامام او عن يساره قريبا من الامام ينحرف
الى الامام مستعدا للسماع ومن السنة ان يكون الخطيب على منبر اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المضمرات معزيا الى روضة
العلماء الحكمة في ان الخطيب يتقلد سيفا ما قد سمعنا الفقيه ابا الحسن الرستغفني يقول كل بلدة فتحت عنوة بالسيف يخطب الخطيب
على منبرها متقلدا بالسيف يريهم انها فتحت بالسيف فاذا رجعتم عن الاسلام فذلك السيف باق في ايدي المسلمين نقاتلكم به
حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة اسلم اهلها طوعا يخطبون فيها بلا سيف ومدينة النبي صلى الله عليه وسلم فتحت بالقران فيخطب
الخطيب بلا سيف وتكون تلك البلدة عشرية ومكة فتحت بالسيف فيخطب مع السيف انتهى وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف
لا انه يمسكه بيده كما هو المتعارف مع ان ظاهر ما في الخلاصة كراهة ذلك فانه قال ويكره ان يخطب متكئا على قوس او عصى لكن قال في
الحاوي القدسي اذا فرغ المؤذنون قام الامام والسيف بيساره وهو متكئ عليه انتهى وهو صريح فيه الا ان يفرق بين السيف وغيره
وفي المجتبى ويخطب بالسيف في بلدة التي فتحت بالسيف وفي السراج الوهاج واما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روي
ان عطاء سئل عن ذلك فقال انه محدث وانما كانت الخطبة تذكيرا وفي الخلاصة وغيرها الدنو من الامام افضل من التباعد على
الصحيح ومنهم من اختار التباعد حتى لا يسمع مدح الظلمة في الخطبة ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب ما دام في الحمد والمواعظ فعليهم
الاستماع فاذا اخذ في مدح الظلمة والثناء عليهم فلا باس بالكلام حينئذ وحكي في الظهيرية والخانية عن ابراهيم النخعي وابراهيم
بن مهاجر انهما كانا يتكلمان وقت الخطبة فقيل لابراهيم النخعي في ذلك فقال اني صليت الظهر في داري ثم رحت الى الجمعة تقية
ولذلك تاويلان احدهما ان الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلي الجمعة لانه كان لا يرى الجائر سلطانا وسلطانهم
يومئذ كان جائرا فانما كانوا لا يصلون الجمعة من اجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة لان السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها
في ذلك الزمان فكانوا ياتون الظهر في دارهم ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سبحة اي نافلة انتهى وقد سمعت في زماننا
ان بعضهم يترك الجمعة متاولا بالتاويل الاول وهو فاسد لان فاعله مجتهد راى ذلك واما المقلد لابي حنيفة فحرام عليه
ذلك لان مذهبه ان الجائر سلطان كما قدمناه واول التجنيس معزيا الى الفقيه ابي الليث ينبغي ان يكون في مجلس الواعظ
الخوف والرجاء ولا يجعل كله خوفا ولا كله رجاء لانه ورد النهي عن ذلك ولان الاول يفضي الى القنوط والثاني الى الامن فيجمع
بينهما وقال الامام ابو بكر الرستغفني يجب ان يتكلم في الرحمة والرجاء لقوله عليه السلام يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا
ولان من رجع الى الباب بالكرامة يكون ابتداء انتهى وفي القنية قال ابو يوسف في الجوامع ينبغي للخطيب اذا صعد المنبر ان
يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة انتهى وفي حقائق العلوم مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بكر لحنا قال الله تعالى من
خطبة النساء وفي الحديث لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه انتهى وفي الحاوي القدسي والسنة ان يكون جلوس الامام في مخدعه
عن يمين المنبر فان لم يكن ففي جهته او ناحيته وتكره صلاته في المحراب قبل الخطبة ويلبس السواد اقتداء بالخلفاء وللتوارث
في الاعصار والامصار انتهى ولم ار فيما عندي من كتب ائمتنا حكم المرقي الذي يخرج الخطيب من مخدعه ويقرأ الآية كما هو
المعهود هل هو مسنون او لا وفي البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال خطبته الا اذا كان امرا بمعروف فلا يكره لكونه منها
وفي خزانة الفقه لابي الليث الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد الفطر وخطبة عيد الاضحى وخطبة النكاح
وخطبة الاستسقاء في قول ابي يوسف ومحمد وثلاث خطب في الحج واحدة منها بالاحلام بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر

والثانية بعرفات قبل الظهر يصلي فيها جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر بيوم في منى يخطب خطبة واحدة
بعد الظهر فيبدا في ثلاث خطب منها بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدا بالتكبير وهي خطبة
عيد الفطر والاضحى وثلاث خطب الحج الا ان الخطبة التي بمكة وعرفات يبدا فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالخطبة انتهى
قوله وكفت تحميدة او تسبيحة او تهليلة اي وكفى في الخطبة المفروضة مطلق ذكر الله تعالى على وجه القصد عند
ابي حنيفة لاطلاقه في الاية الشريفة وقالا الشرط ان ياتي بكلام يسمى خطبة في العرف واقل قدر التشهد الى عبده ورسوله
تقييدا له بالمتعارف كما قالا في القراءة وابو حنيفة عمل بالقاطع والظني فقال بافتراض مطلق الذكر للاية وباستنان الخطبة
المتعارفة لفعله عليه السلام تنزيلا للمشروعات على حسب ادلتها ويؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب الفقه وهي انه لما خطب
في اول جمعة ولي قوله صعد المنبر فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان ابا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وانتم الى
امام فعال احوج منكم الى امام قوال وستاتيكم الخطب بعد واستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه احد
منهم فكان اجماعا وارتج بالتخفيف على الاصح اي استغلق عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد عثمان بقوله انكم
الى امام الخ اجزم ان الخلفاء الذين ياتون بعد الخلفاء الراشدين يكونون على كثرة المقال مع قبح الفعال فانا وان لم اكن قوالا مثلهم
فانا على الخير دون الشر واما ان يريد بهذا القول تفضيل نفسه على الشيخين فلا كذا في النهاية قيدنا الخطبة بالمفروضة لان
المسنونة لا يكفي فيها مطلقه بل لا بد ان ياتي بما قدمناه وقيدنا بالقصد لانه لو عطس على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب
عن الخطبة عند ابي حنيفة ايضا كما في التسمية على الذبيحة وعن ابي حنيفة في رواية اخرى انه يجزيه والفرق على هذه الرواية
وهو ان المامور به في الخطبة الذكر مطلقا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد وجد وفي باب الذبيحة المامور الذكر عليه وذلك
بان يقصده والاول اصح كذا في التجنيس قوله والجماعة وهم ثلاثة اي شرط صحتها ان يصلي مع الامام ثلاثة فاكثر لاجماع
العلماء على انه لا بد فيها من الجماعة كما في البدائع وانما اختلفوا في مقدارها فما ذكره المصنف قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
اثنان سوى الامام لانهما مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه ولهما ان الجمع المطلق
شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغي ان يكون سواه فيحصل هذا الشرط ثم يصلي
ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف
ساير الصلوات لان الجماعة ليست فيها بشرط كذا في البدائع اطلق الثلاثة فشمل العبيد والمسافرين والمرضى والاميين والخرس
لصلاحيتهم للامامة في الجمعة اما لكل احد او لمن هو مثل حالهم في الامي والاخرس فصلحا ان يقتديا بمن فوقهما كذا في المحيط
ولا يرد عليه النساء والصبيان فان الجمعة لا تصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيها بحال الا ان الشارح خرجهما بالتاء في
ثلاثة اي ثلاثة رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف الى الكامل وشمل ثلاثة غير الثلاثة الذين حضروا
الخطبة لما في التجنيس وغيره اذا خطب بحضرة جماعة ثم نفروا وجاء اخرون لم يشهدوا الخطبة فصلى بهم الجمعة اجزاهم
قوله فان نفروا قبل سجوده بطلت بيان لكون الجماعة شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التحريمة عند ابي حنيفة
وعندهما شرط انعقاد التحريمة وفائدته انهم لو نفروا بعد التحريمة قبل تقييد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل
الظهر عنده وعندهما يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التحريمة في حق المقتدي فكذا في حق الامام والجامع ان تحريمة الجمعة اذا
صحت صح بناء الجمعة عليها ولهذا لو ادركها انسان في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول ابي يوسف لان محمدا تركه هنا
لما ياتي ولابي حنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التحريمة لادى الى الحرج لان تحريمته حينئذ لا تنعقد
بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبيرة الامام وانه مما يتعذر مراعاته وبالاجماع
ليس بشرط فانهم لو كانوا حضورا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت مشاركتهم اياه فلم يحصل شرط
انعقاد التحريمة لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقييد الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى
كون الفعل اداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فما لم يقيد
الركعة بالسجدة لا يحنث فاذا لم يقيدها لم يوجد الاداء فلم ينعقد فشرط دوام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء

ولا معتبر ببقا النسوان والصبيان ولا بما دون الثلاث من الرجال لان الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال فان نفر واحد
منهم لكان اولى قيد بقوله قبل سجوده اي الامام لانهم نفروا قبل سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا لزفر بنا على انه عنده شرط
بقايها منعقدة الى اخر الصلاة كالطهارة وستر العورة وعندنا ليست بشرط للبقا كما عرف في البدايع ومن فروع المسلة
ما لو احرم الامام ولم يحرموا حتى قرا وركع فاحرموا بعد ما ركع فان ادركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة
الاولى والا فلا لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبع للامام فيكتفى بالانعقاد في حق الاصل لكونه بانيا على صلاته ولا يخفى ان
مراد المصنف انهم نفروا قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والا فلو نفروا قبله وعادوا اليه قبله فلا فساد كما في الخلاصة
وفيها واذا كبر الامام ومعه قوم يتوضون فلم يكبروا معه حتى احدث ثم جا اخرون وذهب الاولون جاز استحسانا ولو كانوا
محدثين فكبر ثم جا اخرون استقبل التكبير انتهى قوله والاذن العام اي شرط صحتها الادا على سبيل الاشتهار حتى ان اميرا
لو غلق ابواب الحصن وصلى فيه باهله وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز كذا في الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب قصره واذن
للناس بالدخول جاز ويكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعللوا الاول بانها من شعاير الاسلام وخصايص الدين فتجب اقامتها
على سبيل الاشتهار وفي المجتبى فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة في دينه ودنياه احتياج العامة اليه فلو امر انسانا ان يجمع
بهم في الجامع دون اهل المسجد الا اذا علم الناس بذلك انتهى ولم يذكر صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير مذكور في ظاهر
الرواية وانما هو رواية النوادر كما في البدايع قوله وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين
والرجلين فلا تجب على مسافر ولا امراة ولا مريض ولا عبد ولا اعمى ولا مقعد لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى
والعبد مشغول بخدمة المولى والمراة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر ولم اره حكم الاعمى اذا كان مقيما بالجامع الذي
يصلي فيه الجمعة واقيمت وهو حاضر هل تجب عليه لعدم الحرج ولا اولا وانما لم يذكر العقل والبلوغ والاسلام لانها شرط كل تكليف
فلا حاجة الى ذكرها كما في الخلاصة واما الشيخ الكبير الذي ضعف فهو ملحق بالمريض فلا تجب عليه وفي فتح القدير والمطر
الشديد والاختفا من السلطان الظالم مسقط فلو قال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية
ووجود البصر والقدرة على المشي وعدم الحبس والخوف والمطر الشديد لكان اشمل واشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم
وجوبها على المكاتب والماذون والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ والعبد الذي يودي
الضريبة لفقد الشرط لكن هل له صلاتها بغير اذن المولى قال في التجنيس واذا اراد العبد ان يخرج الى الجمعة او العيدين بغير
اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يحل له الخروج بغير اذنه لان الحق له في ذلك ولو راه فسكت
حل له الخروج اليهما لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد في العبد يسوق دابة مولاه الى الجامع فانه يشتغل بالحفظ ولا يصلي
الجمعة لانه لم يوجد الرضى باداء الجمعة والاصح ان له ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى في امساك دابته انتهى وفي السراج الوهاج
فان اذن للعبد مولاه وجب عليه الحضور وقال بعضهم يتخير وصحح الوجوب على المكاتب ومعتق البعض ولا يخفى ما فيه
وجزم في الظهيرية في العبد الذي اذن له مولاه بها بالتخيير وهو اليق بالقواعد واشار باشتراط سلامة العين الى عدم وجوبها
على الاعمى مطلقا اما اذا لم يجد قايدا فمجمع عليه وان وجد اما بطريق التبرع او الاجارة او معه من ياتمر به فكذلك
عند ابي حنيفة وعندهما تجب عليه واشار باقتصاره على هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير وفي الخلاصة وللمستاجر منع
الاجير عن حضور الجمعة وهذا قول الامام ابي حفص وقال الامام علي الدقاق ليس له ان يمنعه لكن تسقط عنه الاجرة بقدر
الاشتغال بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحط عنه شي وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع النهار حط عنه ربع الاجرة
فان قال الاجير حط عني الربع بمقدار اشتغالي بالصلاة لم يكن له ذلك انتهى وظاهر المتون تشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر
سلامة العينين والرجلين لدخولها تحت الصحة كما وقع في كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضي ان احدا مما
تسلم فانه لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس باعمى ولا مقعد فلو قال ووجود البصر فصار بمنزلة المقعد والحق
بالمريض المرض وفي السراج الوهاج الاصح انه ان بقي المريض ضايعا بخروجه لم تجب عليه وفي التجنيس الرجل اذا اراد السفر يوم الجمعة
لا باس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الوجوب باخر الوقت واخر الوقت هو مسافر فلم تجب عليه صلاة

الجمعة قال رضي الله عنه وحكي عن شمس الائمة الحلواني انه كان يقول في هذه المسلة اشكال وهو ان اعتبار اخر الوقت انما يكون
فيما ينفرد بادايه وهو ساير الصلوات فاما الجمعة لا ينفرد بادايها وانما يوديها مع الامام والناس فينبغي ان يعتبر وقت ادايهم
حتى اذا كان لا يخرج من المصر قبل ادا الناس ينبغي ان يلزمه شهود الجمعة انتهى قوله ومن لا جمعة عليه ان اداها
جاز عن فرض الوقت لانهم تحملوه فصاروا كالمسافر اذا صام واشار بقوله جاز عن الفرض الى انهم اهل للتكليف فلا يرد
عليه الصبي والمجنون وان دخلا تحت قوله ومن لا جمعة عليه ولهذا فصل في البدايع فيمن لا تجب عليه فقال ان
كان صبيا وصلاها فهي تطوع له وان كان مجنونا فلا صلاة له اصلا واما من كان اهلا للوجوب كالمريض والمسافر والمراة
والعبد تجزيهم ويسقط عنهم الظهر قيد بالجمعة لان من لا حج عليه اذا ادى الحج فان كان الفقير فانه يسقط عنه حتى
انه لو ايسر بعده فانه لا حج عليه لما ذكرناه وان كان لعدم اهليته كالعبد اذا ادى الحج مع مولاه فانه لا يحكم بجوازه فرضا
حتى يواخذ بحجة الاسلام بعد حريته والفرق ان المنع من الجمعة كان نظرا للمولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز لانا لو لم
نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتتعطل عليه منافعه ثانيا فينقلب النظر ضررا وهذا
ليس بحكمه فتبين في الاخرة ان النظر في الحكم بالجواز فصار ماذوناً دلالة كالعبد المحجور عليه اذا اجر نفسه انه لا يجوز
ولو سلم من العمل يجوز ويجب كمال الاجر لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج فان هناك لا يتبين ان النظر للمولى في الحكم بالجواز لانه
لا يواخذ المال بعد اخراه لم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الاسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى منافعه كذا في البدايع وفي
فتح
ان تعلاصر بجاهل الافضل لمن لا جمعة عليه صلاة الجمعة او صلاة الظهر لكن ظاهر الهداية والعناية وغاية البيان ان الا
لهم صلاة لانهم ذكروا ان صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة فدل ان العزيمة صلاة الجمعة وينبغي ان يستثنى منه المراة فان صلاتها
في بيتها افضل والله سبحانه وتعالى اعلم قوله وللمسافر والعبد والمريض ان يوم فيها اي في الجمعة وقال زفر لا يجزيه لانه
لا فرض عليه فاشبه الصبي والمراة ولنا ان هذه رخصة فاذا حضروا تقع فرضا على ما بينا اما الصبي فمسلوب الاهلية والمراة
لا تصلح لامامة الرجال قوله وتنعقد بهم اي الجماعة بالمسافر والعبد والمريض للاشارة الى رد قول الشافعي ان هولا
تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم في العدد التي تنعقد بهم الجمعة وذلك لانهم لما اصلحوا للامامة فلان يصلحوا للاقتدا اولى
كذا في العناية قوله ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره اي حرم قطعا وانما ذكر الكراهة اتباعا للمتقدمين
مع انه مما لا ينبغي فانه اوقع بعض الجهلة في ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا ان من انكر فرضيتها فهو كافر بالله
تعالى قال في فتح القدير لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لانه ترك الفرض القطعي اتفاقهم الذي هو
اكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكبا محرما غير ان الظهر تقع صحيحة انتهى والحاصل ان فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة
الاجماع على انه بخروج الوقت يصلي الظهر بنية القضا فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضا لكنه مامور باسقاطه
بالاتيان بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة وفايدة الاختلاف تظهر في ثلاثة احدها هذه المسلة ثانيها لو نوى
فرض الوقت يصير شارعا في الظهر عندنا وعنده في الجمعة ثالثها لو تذكر فايتة عليه وكان لو اشتغل بالقضا تفوته الجمعة
دون الظهر فانه يقضي ويصلي الظهر بعده عندنا وعنده يصلي الجمعة ولو كان بحال تفوته الظهر والجمعة لا يقضيها
اتفاقا كذا في اكثر الكتب وفي المحيط ذكر ثلاثة اقوال عندهما فرض الوقت الظهر لكن العبد مامور باسقاطه عنه باداء الجمعة
وعند محمد الفرض هو الجمعة وله ان يسقط بالظهر رخصة وروي عنه ان الفرض احدهما لا بعينه ويتعين ذلك بادايه وعند
زفر وان في الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور انتهى وقد ظهر للعبد الضعيف صحة كلام القدوري
ومن تبعه في التعبير بالكراهة لان صلاة الظهر قبل ادا الجمعة من الامام ليست مفوتة للجمعة حتى تكون حراما انما المفوت
لها عدم سعيه فان سعيه بعد صلاة الظهر اليها فرض كما صرحوا به فان لم يسع فقد فوتها فحرم عليه ذلك واما الصلاة
فانها مكروهة فقط باعتبار انها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتماده عليها وهم انما حكموا على صلاة الظهر بالكراهة ولم
يقل احد ان ترك الجمعة لعذر غير مكروه حتى يلزم ما ذكر من الايقاع في جهالة فقوله في فتح القدير لانه ترك الفرض
القطعي ممنوع لما علمت انه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الفرض والله سبحانه الموفق للصواب قيد بقوله قبلها لانه لو صلى

الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع انه قد فوت الجمعة فنفس الصلاة غير مكروهة
وتفويت الجمعة حرام وهو مويد لما قلنا وقيد بقوله لا عذر له لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام فلا كراهة اتفاقا قوله
فان سعى اليها بطل اي بطل الظهر المودي عند ابي حنيفة بمجرد السعي اليها لانه مامور بعد صلاة الظهر بنقضها بالذهاب الى الجمعة
فالذهاب اليها شروع في طريق نقضها المامور به فيحكم بنقضها به احتياطا لترك المعصية وقالا لا يبطل حتى يدخل مع الامام واختلفوا
في معنى السعي اليها والمختار انه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لان السعي الى الفرض له خواص السعي اليها على الخصوص
ومثل ذلك السعي انما يكون بعد خروجه من باب داره والمراد من السعي المشي لا الاسراع فيه وانما عبروا به اتباعا للاية وقيد بكونه
سعى لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما صلى الظهر فانه لا يبطل حتى يشرع مع الامام اتفاقا كذا في الحقايق وقيد بقوله اليها لانه
لو خرج لحاجة وقد فرغ الامام لم يبطل ظهره اجماعا فالبطلان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها بان خرج والامام فيها او لم
يكن شرع واطلق فشمل ما اذا لم يدركها لبعد المسافة مع كون الامام فيها وقت الخروج او لم يكن شرع وهو قول البلخيين قال
في السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجه اليها وهي لم تفته بعد حتى لو كان بيته قريبا من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية
فتوجه ما صلى الظهر في منزله تبطل الظهر على الصحيح ايضا لما ذكرنا وفي النهاية اذا توجه اليها قبل ما يصليها الامام ثم ان الامام لم يصلها
لعذر او لغيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح انه لا يبطل وكذا لو توجه اليها والامام والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل
اتمامها لنايبة فالصحيح انه لا يبطل ظهره ثم اعلم ان الضمير المستتر في قوله سعى يعود الى مصلي الظهر لا الى من لا عذر له ليكون افود
واشمل فانه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كما في غاية البيان والسراج الوهاج لكن التعليل المذكور لا
يشمله لان المعذور ليس بمامور بالسعي اليها مطلقا فكيف يبطل به فينبغي ان لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة
لان الفرض قد سقط عنه ولو لم يكن مامورا بنقضه كغير المعذور وهو اخفا اشكالا واسند المصنف البطلان الى الظهر ليفيد
ان اصل الصلاة لم يبطل فينقلب نفلا كما في السراج الوهاج وذكر في الظهيرية والخلاصة الرستاقي اذا سعى يوم الجمعة الى المصر
يريد به اقامة الجمعة واقامة حوايج نفسه في المصر ومعظم مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده
اقامة الحوايج لا غير وكان معظم مقصوده اقامة الحوايج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة انتهى وبهذا يعلم ان من شرك في عبادته
فان العبرة للاغلب وقيد بسعي المصلي لان الماموم لو لم يسع اليها وسعى امامه فانه لا يبطل ظهر الماموم وان بطل ظهر امامه
لان بطلانه في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر الماموم كما صرح به في المحيط قوله وكره للمعذور والمسجون اداء الظهر بجماعة
في المصر لان المعذور قد يقتدي به غيره فيودي الى تركها وما علل به في الهداية اولا بقوله لما فيه من الاخلال بالجمعة
اذ هي جامعة للجماعات مبني على عدم جواز تعددها في مصر واحد وهو خلاف المنصوص رواية ودراية قيد بالمصر لان الجماعة
غير مكروهة في حق اهل السواد لانه لا جمعة عليهم وافاد بالكراهة ان الصلاة صحيحة لاجتماع شرايطها وفي فتاوى الولوالجي
قوم لا يجب عليهم ان يحضروا الجمعة لبعد الموضع صلوا الظهر جماعة لانه لا يودي الى تقليل الجماعة في المصر فانهم يصلون
الظهر بغير اذان ولا اقامة ولا جماعة انتهى وذكر الولوالجي ولا يصلى يوم الجمعة جماعة في مصر ولا يوذن ولا يقيم في سجن
وغيره لصلاة الظهر ولو زادوا واداه منفردا قبل صلاة الامام لكان اولى لما في الخلاصة ويستحب للمريض ان يوخر الصلاة
الى ان يفرغ الامام من صلاة الجمعة وان لم يوخر يكره هو الصحيح انتهى ولعله لاحتمال ان لا يقتدي به غيره فيودي
الى تركها او يعافى فيتركها فيحضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وانما صرح بالمسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف
في اهل الحبس فان في السراج الوهاج ان المسجونين ان كانوا ظلمة قدروا على ارضاء الخصوم وان كانوا مظلومين امكنهم الاستغاثة
فكان عليهم حضور الجمعة وقيد بالجماعة لما في التفاريق ان المعذور يصلي الظهر باذان واقامة وان كان لا يستحب الجماعة
وقيد بالظهر لان في غيرها لا باس ان يصلوا جماعة واشار المصنف الى المساجد تغلق يوم الجمعة الا الجامع لئلا يجتمع فيها
جماعة كذا في السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسئلة الكتاب تحريمية لان الجماعة مودية الى الحرام وما ادى
اليه فهو مكروه تحريما قوله ومن ادركها في التشهد او في سجود السهو اتم جمعة عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه لفوات بعض

بعض الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على راس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرا في الاخريين لاحتمال
النفلية ولهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفان لا يبنى احدهما
على تحريمة الاخر ووجود الشرايط في حق الامام يجعل موجودا في حق المسبوق واشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد ان ينوي الجمعة
دون الظهر حتى لو نوى الظهر لم يصح اقتداؤه كذا في المبسوط وفي المضمرات انه مجمع عليه واشار ايضا الى ان الامام يسجد للسهو
في الجمعة والعيدين والمختار عند المتاخرين ان لا يسجد في الجمعة والعيدين لتوهم الزيادة من الجهال كذا في السراج الوهاج
وغيره ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضايه كان مخيرا في القراءة ان شاء جهر وان شاء خافت كذا في السراج ايضا وفي المجتبى ولو
زحمه الناس فلم يستطع السجود فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق يمضي في صلاته بغير قراءة انتهى وقيد بالجمعة لان من ادرك
الامام في صلاة العيد في التشهد فانه يتم العيد اتفاقا كذا في فتح القدير من صلاة العيد وذكر في السراج ان عند محمد لم
يصر مدركا للعيد وفي الظهيرية معزيا الى المنتقى مسافر ادرك الامام يوم الجمعة في التشهد يصلي اربعا بالتكبير الذي دخل
به معه انتهى وهو مشكل لما في المتون مقتض لحمله على ما اذا كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا
قوله واذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام لما رواه ابن ابي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا
يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابي حجة ولان الكلام يمتد طبعا فيخل بالاستماع والصلاة قد تستلزمه
ايضا وبه اندفع قولهما انه لا باس بالكلام اذا خرج قبل ان يخطب واذا نزل قبل ان يكبر واجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة
وفي العيون المراد اجابة المؤذن اما غيره من الكلام فيكره اجماعا كذا في السراج الوهاج وفسر الشارح بالصعود والخروج
على المنبر وهكذا في المضمرات وذكر في السراج الوهاج يعني خرج من المقصورة وظهر عليهم وقبل صعود المنبر فان لم
يكن في المسجد مقصورة فحين يخرج منها لم يتركوا القراءة والذكر الا اذا قام الامام الى الخطبة انتهى وفي شرح المجمع عبارة الخروج
واردة على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشانه فيخرج منه حين اراد الصعود هكذا شاهدنا
في ديارهم والقطع في ديارنا يكون بقيام الامام للصعود انتهى فالحاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله
عنها وظهوره للناس والا فقيامه للصعود واطلق في الصلاة فشمل السنة وتحية المسجد ويدل عليه الحديث اذا قلت لصاحبك
يوم الجمعة والامام يخطب انصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر بالمعروف
وهو اعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء احدكم والامام يخطب فليركع ركعتين
وليتجوز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيها دفعا للمعارضة واجاب بعضهم بحمله على ما اذا امسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلاته
كما اجاب به في واقعة سليك الغطفاني فغير مناسب لمذهب الامام لما علمت ان منع الصلاة بمجرد خروجه قبل الخطبة
الى ان يفرغ من الصلاة وفي فتح القدير ولو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين انتهى وهو قول ضعيف وعزاه قاضي
خان الى النوادر قال واذا قطع يلزمه اربع ركعات والصحيح خلافه كما في المحيط وقال الولوالجي في فتاواه
اذا شرع في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة او الاربع قبل الظهر ثم اقيمت هل يقطع على راس الركعتين تكلموا فيه
والصحيح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة انتهى وكذا في المبتغى المعجم ولا يرد عليه قضاء الفائتة فانه لم
يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية فانها لا تكره كما في السراج الا انه اطلق فيها لما قدمناه ان الترتيب واجب يعني الشرط
واطلق في منع الكلام فشمل الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان امرا بمعروف فلا
يكره لما روي ان عمر كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال اي ساعة هذه فقال ما زدت حين سمعت النداء يا امير المؤمنين
على ان توضات فقال والوضوء ايضا وقد علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بالاغتسال انتهى فاستفيد منه انه لا
يسلم اذا صعد المنبر وروي انه يسلم كما في السراج الوهاج وشمل التسبيح والذكر والقراءة وفي النهاية اختلف المشايخ على قول
ابي حنيفة قال بعضهم انما يكره ما كان من كلام الناس اما التسبيح ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاول اصح انتهى
وكذا في العناية وذكر الشارح ان الاحوط الانصات انتهى وينبغي ان يكون محل الاختلاف قبل شروعه في الخطبة ويدل عليه
قوله على قول ابي حنيفة واما وقت الخطبة فالكلام مكروه تحريما ولو كان امرا بمعروف او تسبيحا او غيره كما صرح به الخلاصة

وغيرها وزاد فيها ان ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة من اكل وشرب وكلام وهذا اذا كان قريبا فان كان بعيدا فقد تقدم
من المصنف ان النائي كالقريب وهو الاحوط وفي المحيط وهو الاصح واما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف
وعن ابي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويصححه وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن اشار بيده او بعينه حين راى منكرا الصحيح انه
لا باس به ويشمل تشميت العاطس ورد السلام وعن ابي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلفوا في الحمد اذا عطس الخاطب
وصحح انه يحمد في نفسه لكن ذكر الولوالجي والاصوب انه لا يجب فيهما لانه يخل بالانصات وانه مامور وعليه الفتوى وكذا
اختلفوا في الصلاة على النبي عليه السلام عند سماع اسمه والصواب انه يصلي في نفسه كما في فتح القدير ولا يرد على المصنف
لو راى رجلا عند بير يخاف وقوعه فيها او راى عقربا يدب الى انسان فانه يجوز له ان يحذره وقت الخطبة لان ذلك يجب لحق
ادمي وهو محتاج اليه والانصات لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج وفي المجتبى الاستماع الى خطبة النكاح
والختم وسائر الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة من اولها الى اخرها وان كان فيه ذكر الولاة انتهى ثم اعلم ان ما تعورف
من ان المرقي للخطيب يقرا الحديث النبوي وان المؤذنين يؤمنون عند الدعاء ويدعون للصحابة بالرضا وللسلطان بالنصر
الى غير ذلك فكله حرام على مقتضى مذهب ابي حنيفة رحمه الله واغرب منه ان المرقي ينهى عن الامر بمقتضى الحديث
الذي يقرأه ثم يقول انصتوا رحمكم الله ولم ار نقلا في وضع هذا المرقي في كتب ائمتنا قوله ووجب السعي وترك البيع
بالاذان الاول لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وانما اعتبر
الاذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه بعد الزوال اذ الاذان قبله ليس باذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب
وقيل المعتبر للاذان الثاني الذي يكون بين يدي المنبر لانه لم يكن في زمنه عليه السلام الا هو وهو ضعيف لانه لو اعتبر
في وجوب السعي لم يتمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل ربما يخشى عليه فوات الجمعة وفي صحيح البخاري مسندا الى السائب
بن يزيد قال كان النداء يوم الجمعة اوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر فلما كان
عثمان وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء قال البخاري الزوراء موضع بالسوق بالمدينة وفي فتح القدير
وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان للجمعة سنة فانه من المعلوم انه كان عليه السلام اذا رقي المنبر اخذ بلال في الاذان فاذا
اكمله اخذ عليه السلام في الخطبة فمتى كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من اجهل الناس
وهذا مدفوع بان خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعدما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا
المجوز لما قدمنا من عموم انه عليه السلام كان يصلي اذا زالت الشمس اربعا وكذا يجب في حقهم لانهم ايضا يعلمون الزوال كالمؤذن
بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن انتهى والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل اخر سوى البيع فهو مكروه
ايضا كذا في السراج الوهاج واما ما يعطف ترك البيع على السعي انه لو باع او اشترى حالة السعي فهو مكروه ايضا وصرح في السراج
الوهاج بعدمها اذا لم يشغله وصرح بالوجوب ليفيد ان الاشتغال بعمل اخر مكروه كراهة تحريم لانه في رتبته ويصح اطلاق
اسم الحرام عليه كما وقع في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من ان فيه نظر لان البيع وقت الاذان جائز لكنه مكروه
فان المراد بالجواز الصحة لا الحل وبه اندفع ايضا ما ذكره القاضي الاسبيجابي من ان البيع وقت النداء مكروه للاية ولو فعل كان جائزا
والامر بالسعي من الله تعالى على الندب والاستحباب لا على الحتم والايجاب انتهى فانه يفيد ان الكراهة تنزيهية وليس كذلك
بل تحريمية اتفاقا ولهذا وجب فسخه لو وقع ايضا قوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به على فرضية صلاة
الجمعة فعلم انه للوجوب وقول الاكمل في شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود وبما علمت والمراد بالبيع ويفترض السعي مع انه
فرض للاختلاف في وقته هل هو الاذان الاول او الثاني او المعتبر لدخول الوقت وفي المضمرات والذي يبيع ويشتري
في المسجد او على باب المسجد اعظم اثما واثقل وزرا قوله فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه واقيم بعد تمام الخطبة بذلك
جرى التوارث والضمير في قوله بين يديه عائد الى الخطيب الجالس وفي القدوري بين يدي المنبر وهو مجاز اطلاقا لاسم المحل
على الحال كما في السراج الوهاج فاطلق اسم المنبر على الخطيب وفي كثير من الكتب لو سمع النداء وقت الاكل يترك اذا خاف فوت
الجمعة كخروج وقت المكتوبات بخلاف الجماعة في سائر الصلوات وفي المحيط وغيره ويستحب لمن حضر الجمعة ان يدهن ويمس طيبا

طيبا ان وجد ويلبس احسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الاول لان الصلاة فيه افضل ثم تكلموا في الصف الاول قيل هو خلف
الامام في المقصورة وقيل ما يلي المقصورة وبه اخذ الفقيه ابو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا يتوصل
العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن مات يوم الجمعة يرجى له فضل وفي البدائع وينبغي للامام ان يقرا في كل ركعة بفاتحة
الكتاب وسورة ما يقرا في صلاة الظهر ولو قرا في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين وفي الاولى بسبح اسم ربك
الاعلى وفي الثانية بسورة هل اتاك حديث الغاشية فحسن تبركا بفعله عليه السلام ولكن لا يواظب على قراءتها بل يقرأ غيرها
في بعض الاوقات كيلا يؤدي الى هجر الباقي ولا يظنه العامة حتما وفي الخلاصة ولا يحل للرجل ان يعطي سؤال المساجد هكذا
ذكر في الفتاوى قال الصدر الشهيد المختار ان السائل اذا كان لا يمر بين يدي المصلي ولا يتخطى رقاب الناس ولا يسال الحافا
ويسال لامر لا بد له منه لا باس بالسؤال والاعطاء واذا حضر الرجل الجامع وهو ملآن ان تخطى يؤذي الناس لم يتخط وان كان لا
يؤذي احدا بان كان لا يطأ ثوبا ولا جسدا فلا باس بان يتخطى ويدنو من الامام وعن اصحابنا انه لا باس بالتخطي ما لم ياخذ الامام
في الخطبة والله اعلم بالصواب باب العيدين اي صلاة العيدين
ولا خفى في وجه المناسبة وسمي به لان لله تعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده او لانه يعود ويتكرر او لانه يعود بالفرح والسرور
او تفاؤلا بعوده على من ادركه كما سميت القافلة قافلة تفاؤلا بقفولها اي رجوعها وجمعه اعياد وكان حقه اعواد لانه من
العود لكن جمع بالياء للزومها في الواحد او للفرق بينه وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود اللهو فانه يجمع على
اعواد كما في العيني وكانت صلاة عيد الفطر في السنة الاولى من الهجرة كما رواه ابو داود مسندا الى انس رضي الله عنه قال قدم
رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا نلعب فيهما في الجاهلية
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قد ابدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر قوله تجب العيد على من
تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة تصريح بوجوبها وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة وهو الاصح كما في الهداية
والمختار كما في الخلاصة وهو قول الاكثرين كما في المجتبى ويدل عليه من جهة الرواية قول محمد في الاصل كما في الهداية والمختار
كما في الخلاصة ولا يصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فانه لم يستثن العيد فعلم انه ليس من النوافل
ومن جهة الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليها من غير ترك وفي رواية اخرى انها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في
العيدين يجتمعان في يوم واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحدا منهما والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال في غاية
البيان وهذا الظاهر لم يعلله وهو كذلك لوجهين احدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فما فيه هو المعول عليه
وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما في الاصل والظاهر انه لا خلاف في الحقيقة لان المراد من السنة المؤكدة بدليل قوله
ولا يترك واحدا منهما وكما صرح به في المبسوط وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح انه ياثم بترك
المؤكدة كالواجب وفي المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وافاد ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط للعيدين الا الخطبة
فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب اصلا صح واساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صحت واساء ولا تعاد الصلاة وبه
اندفع ما في السراج الوهاج من ان المملوك تجب عليه العيد اذا اذن له مولاه ولا تجب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل
وهو الظهر وليس كذلك العيد فانه لا بدل له لان منافعه لا تصير مملوكة بالاذن فحاله بعد الاذن كحاله قبله
وفي القنية صلاة العيد في الرساتيق تكره كراهة تحريم انتهى لانه اشتغال بما لا يصح لان المصر شرط الصحة قوله
وندب يوم الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويلبس احسن ثيابه اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك
المطعوم حلوا لما روى البخاري كان عليه السلام لا يغدو يوم الفطر حتى ياكل تمرات وياكلهن وترا واما ما يفعله الناس
في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له اصل في السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة
والعيدين وان لم يكن ابيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقي انه عليه السلام انه كان يلبس يوم العيد بردة حمراء
وفي فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر لا انها احمر بحت فليكن محمل البردة
احدهما انتهى بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الاحمر كما رواه ابو داود والقول مقدم على الفعل والحاظر مقدم على المبيح

لو تعارضا فكيف اذا لم يتعارضا بالمحمل المذكور وزاد في الحاوي القدسي ان من المستحبات التزين وان يظهر فرحا وبشاشة ويكثر من
الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد في القنية استحباب التختم والتبكير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى
المصلى وصلاة الغداة في مسجد حيه والخروج الى المصلى ماشيا والرجوع في طريق آخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تنكر
وفي المجتبى فان قلت عد الغسل ههنا مستحبا وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال
السنة على المستحب وعد سائر المستحبات المذكورة هنا وفي بعض الكتب سنة انتهى قوله ويؤدي صدقة الفطر معطوف على
يطعم فيقتضي ان يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلى فلصدقة الفطر احوال احدها قبل
دخول يوم العيد وهو جائز ثانيها يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثها يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعها بعد يوم الفطر وهو
صحيح ويأثم بالتاخير الا انه ارتفع بالاداء كمن اخر الحج بعد القدرة فانه يأثم ثم يزول بالاداء كما سيأتي وانما استحب الاداء قبله
للحديث من اداها قبل الصلاة فهي زكوة مقبولة ومن اداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ولقوله عليه السلام
اغنوهم في هذا اليوم عن المسألة ولان المستحب ان يأكل هو قبل الخروج الى المصلى فيقدم للفقير ليأكل قبلها فيتفرغ قلبه للصلاة
قوله ثم يتوجه الى المصلى ضبطه في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يوجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس بمستحب
ولهذا اتى بأسلوب آخر وهو العطف بثم وفي السراج الوهاج المستحب ان يتوجه ماشيا ولا يركب لان النبي صلى الله عليه وسلم ما ركب
في عيد ولا جنازة ولا بأس ان يركب في الرجوع لانه غير قاصد الى قربة وفي التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان
كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ هو الصحيح انتهى وفي المغرب الجبانة المصلى العام في الصحراء وعلى هذا فيجوز ان يكون
منصوبا عطفا على يطعم لان التوجه الى المصلى مندوب كما افاده في التجنيس وانه كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العيد في
الجامع ولم يتوجه الى المصلى فقد ترك السنة وانما اتى بثم لافادة ان التوجه متراخ عن جميع الافعال السابقة وفي الخلاصة ولا
يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره وفي نسخة الامام
خواهر زاده هذا احسن في زماننا وعن ابي حنيفة انه لا بأس به انتهى قوله غير مكبر ومتنفل قبلها اي قبل صلاة العيد لا جهرا
ولا سرا وانه لا فرق بين التكبير في البيت او في الطريق او في المصلى قبل الصلاة لكن افاد بعد ذلك ان احكام الاضحى كالفطر
الا انه يكبر في الطريق جهرا فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر في الطريق جهرا وفي غاية البيان المراد من نفي التكبير التكبير بصفة
الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جوازه بصفة الاخفاء انتهى وفي الخلاصة ما يخالفه قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما
يكبر ويخافت وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة والاصح ما ذكرنا انه لا يكبر في عيد الفطر انتهى فافاد ان الخلاف في اصله
لا في صفته وان الاتفاق على عدم الجهرية ورده في فتح القدير بانه ليس بشيء اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في شيء من الاوقات
بل من ايقاعه على وجه البدعة فقال ابو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة تخالف الامر من قوله تعالى واذكر ربك تضرعا
وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد ورد به في الاضحى وهو قوله تعالى واذكروا
الله تعالى في ايام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير في هذه الايام انتهى وهو مردود لان صاحب الخلاصة اعلم
بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت او بشيء دون شيء لم يكن مشروعا حيث لم يرد
الشرع به لانه خلاف المشروع وكلامهم انما هو فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان من باب المهر
عند ذكر المتعة قوله ولا يكبر في طريق المصلى عند ابي حنيفة اي حكما للعيد ولكن لو كبر لانه ذكر الله تعالى يجوز ويستحب
انتهى فالحاصل ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت الا في المواضع المستثناة وصرح قاضي خان في فتاواه بكراهة الذكر جهرا
وتبعه على ذلك صاحب الملتقى وفي الفتاوى العلامية وتمنع الصوفية من رفع الصوت والصعق وصرح بحرمته العيني في
شرح التحفة وشنع على من يفعله مدعيا انه من الصوفية واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الائمة في زماننا فقال امام
يعتاد كل غداة مع جماعته قراءة آية الكرسي وآخر البقرة وشهد الله ونحوه جهرا لا بأس به والافضل الاخفاء ثم قال التكبير جهرا
في غير ايام التشريق لا يسن الا بازاء العدو واللصوص وقاس عليه بعضهم الحريق والمخاوف كلها ثم رقم برقم آخر قاص وعنده
جمع كثير يرفعون اصواتهم بالتسبيح والتهليل جملة لا بأس به والاخفاء افضل ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح والتهليل

والتهليل يخفون والاخفاء افضل عند الفزع في السفينة او ملاعبتهم بالسيوف وكذا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
انتهى واما التكبير خفية فان قصد ان يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه ايضا والا فهو مستحب ولو كان يوم الفطر واما الثاني
وهو التنفل قبلها فهو مكروه اطلقه فشمل ما اذا كان في المصلى وفي البيت ولا خلاف فيما اذا كان في المصلى واختلفوا فيما اذا
تنفل في البيت فعامتهم على الكراهة وهو الاصح كما في غاية البيان وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل فان كان
في المصلى فمكروه عند العامة وان كان في البيت فلا ودليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى
الله عليه وسلم خرج فصلى يوم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفي بعدها محمول على ما اذا كان في المصلى لحديث ابن ماجه
قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين انتهى قال في فتاوى قاضي
خان والخلاصة والافضل ان يصلي اربع ركعات بعدها واطلقه فشمل صلاة الضحى وشمل من يصلي صلاة العيد اماما
كان او غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة النساء اذا اردن ان يصلين صلاة الضحى يوم العيد
صلين بعد ما يصلي الامام في الجبانة انتهى وهذا كله انما هو بحسب حال الاتيان واما العوام فلا يمنعون من تكبير قبلها
قال ابو جعفر لا ينبغي ان يمنع العامة من ذلك لقلة رغبتهم في الخيرات انتهى وكذا في التنفل قبلها قال في التجنيس
سئل شمس الائمة الحلواني ان كسالى العوام يصلون الفجر عند طلوع الشمس افنزجرهم عن ذلك قال لا لانهم اذا منعوا عن ذلك
تركوها اصلا واداؤها مع تجويز اهل الحديث لها اولى من تركها اصلا انتهى قوله ووقتها من ارتفاع الشمس الى زوالها اما الابتداء
فلانه عليه السلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح او رمحين وهو بكسر القاف بمعنى قدر واما الانتهاء فلما في السنن
ان ركبا جاؤوا الى النبي صلى الله عليه وسلم يشهدون انهم رأوا الهلال بالامس فامرهم ان يفطروا واذا اصبحوا يغدوا الى
مصلاهم ولو جاز فعلها بعد الزوال لم يكن للتاخير الى الغد معنى فاستفيد منه انها لا تصح قبل ارتفاع الشمس يعني لا
تكون صلاة عيد بل نفل محرم ولو زالت الشمس وهو في اثنائها فسدت كما في الجمعة صرح به في السراج الوهاج وعلى هذا
فينبغي ادخاله في المسائل الاثني عشرية لانها كالجمعة وقد اغفلوها عند ذكرها ويستحب تعجيل صلاة الاضحى لتعجيل الاضاحي
وفي المجتبى ويستحب ان يكون خروجه بعد ارتفاع قدر رمح حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر الخروج
قليلا كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم عجل الاضحى واخر الفطر قيل ليؤدي الفطرة ويعجل الاضحية قوله
ويصلي ركعتين مثنيا قبل الزوائد اما كونها ركعتين فمتفق عليه واما كون الثناء قبل التكبيرات فلانه شرع اول الصلاة
فيقدم عليها في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الافعال والاذكار قوله وهي ثلاث في كل ركعة اي الزوائد ثلاث
تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه وبه اخذ ائمتنا ابو حنيفة وصاحباه واما ما في الخلاصة وعن ابي يوسف
كما قال ابن عباس رضي الله عنهما خمس في الاولى وخمس في الثانية او اربع على اختلاف الرواية والائمة في زماننا يكبرون على مذهب
ابن عباس لان الخلفاء شرطوا عليهم ذلك انتهى فليس مذهبا لابي يوسف وانما فعله امتثالا لامر هارون الرشيد قال في السراج
الوهاج لما انتقلت الولاية الى بني العباس امروا الناس بالعمل بتكبيرات بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم وهذا تأويل
ما روي عن ابي يوسف انه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلفه هارون الرشيد فكبر تكبير ابن مسعود رضي الله
عنه لان التكبير ورفع الايدي خلاف المعهود فكان الاخذ فيه بالاقل اولى وكذا هو مروي عن محمد قال قال في الظهيرية انما
فعلا ذلك امتثالا لامر الخليفة لا مذهبا واعتقادا وذكر في المجتبى ثم ياخذ باي هذه التكبيرات شاء في رواية عن ابي يوسف ومحمد
قال في الموطأ بعد ذكر الروايات فما اخذت به فحسن ولو كان فيها ناسخ ومنسوخ لكان محمد بن الحسن اولى بمعرفته لتقدمه في علم الحديث
والفقه وقال الآخر ناسخ للاول والصحيح ما قلنا والاخذ بتكبيرات ابن مسعود اولى انتهى وبهذا ظهر ان الخلاف في الاولوية
وفي المحيط ولو كبر الامام اكثر من تكبيرات ابن مسعود اتبعه ما لم يكبر اكثر مما جاء به الآثار لانه تولى عليه فيلزمه العمل برأي
الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد لا يلزمه متابعته لانه مخطئ بيقين ولو سمع التكبيرات من المكبرين يأتي بالكل
احتياطا وان كثر لاحتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال التقدم على الامام في كل
تكبيرة انتهى ثم قال الاصل ان المنفرد يتبع رأي نفسه في التكبيرات والمقتدي يتبع رأي امامه ومن ادرك الامام

راكعًا في صلاة العيد فخشي ان يرفع راسه يركع ويكبر في ركوعه عندهما خلافًا لابي يوسف ولو ادرك في القيام فلم يكبر حتى
ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما ركع الامام قبل ان يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر
الرواية ومن فاته اول الصلاة مع الامام يكبر في الحال ويكبر براي نفسه قوله ويوالي بين القرائتين اقتداء بابن
مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجتمعة لانها من اعلام الشريعة ولذلك وجب الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعاير والاعلام
هذا الان في الركعة الاولى تخللت الزوايد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم الى احداهما والضم الى تكبيرة
الافتتاح اولى لانها سابقة وفي الركعة الثانية الاصل فيه تكبيرة الركوع لا غير فوجب الضم اليها ضرورة كذا في المحيط
والهداية والظاهر ان المراد بالوجوب في عبارتهما الثبوت لا المصطلح عليه لان الموالاة بينهما مستحبة لما تقدم من ان
الخلاف في الاولوية من المسبوق بركعة اذا قام الى القضا فانه يقرا ثم يكبر لانه لو بدا بالتكبير يصير مواليا بين التكبيرات ولم
يقل به احد من الصحابة ولو بدا بالقراءة يصير فعله موافقا لقول علي لكان اولى كذا في المحيط وهو مخصص لقولهم ان المسبوق يقضي
اول صلاته في حق الاذكار وكبر المسبوق على راي نفسه بخلاف اللاحق فانه يكبر على راي امامه لانه خلف الامام حكما كذا في السراج
الوهاج وفي المجتبى الاصل ان من قدم المؤخر واخر المقدم ساهيا او اجتهادا فان كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود
انتهى وفي المحيط ان بدا الامام بالقراءة سهوا ثم تذكر فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلاته وان لم يقرا الا الفاتحة
كبر واعاد القراءة لزوما لان القراءة اذا لم تتم كان امتناعا عن الاتمام لا رفضا للفرض ولو تحول رايه بعد ما صلى ركعة كبر بالقول الثاني
فان تحول الى قول ابن عباس بعد ما كبر بقول ابن مسعود وقرا ان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وان
فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة قوله ويرفع يديه في الزوايد توضيح لما اوهمه سابقا بقوله ولا ترفع الايدي الا في
فقعس صمعج فان العين الاولى للاشارة الى العين فبين هنا انه خاص بالزوايد دون تكبيرة الركوع فان تكبيرة الركوع لما الحقت
بالزوايد في كونها واجبة حتى يجب السهو بتركها ساهيا كما صرح به في السراج الوهاج ربما يتوهم انها الحقت بها في الرفع ايضا
فنص على انه خاص بالزوايد وعن ابي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف ويستثنى منه ما اذا كبر راكعا لكونه مسبوقا كما قدمناه
فانه لا يرفع يديه كما ذكره الاسبيجابي وقيل يرفع يديه واشار المصنف الى انه يسكت بين كل تكبيرتين لانه ليس بينهما ذكر مسنون
عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقدره مقدار ثلاث تسبيحات لزوال الاشتباه وذكر في المبسوط ان هذا التقدير ليس بلازم
بل يختلف بكثرة الزحام وقلته لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكر هنا القراءة بالجهر لما علم سابقا في فصل القراءة ويقرا
فيهما كما يقرا في الجمعة وفي الظهيرية لو صلى خلف امام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوايد يرفع يديه ولا يوافق الامام
في الترك انتهى قوله ويخطب بعدها خطبتين اقتداء بفعله عليه السلام بخلاف الجمعة فانه يخطب قبلها لان الخطبة
فيها شرط والشرط متقدم او مقارن وفي العيد ليست بشرط ولهذا اذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما لو تركهما
اصلا وفي المجتبى ويبدا بالتحميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقا وخطبة النكاح ويبدا بالتكبيرات في خطبة العيد
ويستحب ان يستفتح الاولى بتسع تكبيرات تترى والثانية بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود هو من السنة ويكبر قبل ان ينزل
من المنبر اربع عشرة انتهى ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطب الموسم كذا في المجتبى قوله ويعلم الناس فيهما
احكام صدقة الفطر لانها شرعت لاجله قال في السراج الوهاج واحكامها خمسة على من تجب ولمن تجب ومتى تجب وكم تجب
ومم تجب اما على من تجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب واما لمن تجب فللفقراء والمساكين واما متى تجب فبطلوع الفجر
واما كم تجب فنصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير او زبيب واما مم تجب فمن اربعة اشيا المذكورة واما ما سواها
فبالقيمة قوله ولم تقض ان فاتت مع الامام لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرايط لا تتم الا بالمنفرد فمراده
نفي صلاتها وحده والا فاذا فاتت مع امام وامكنه ان يذهب الى امام اخر فانه يذهب اليه لانه يجوز تعدادها في مصر واحد
في موضعين واكثر اتفاقا انما الخلاف في الجمعة واطلقه فشمل ما اذا كان في الوقت او خرج الوقت واما اذا لم يدخل مع الامام
اصلا او دخل معه وافسدها فلا قضا عليه اصلا وفي ... ابو يوسف فاذا افسدها بعد الشروع يقضي لان الشروع في
الايجاب كالنذر كذا في المحيط ولا يخفى انه اذا لم يلزمه القضا فلا اثم عليه لترك الواجب من غير عذر كما يتجه الصلاة اذا

اذا لم يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفي البدايع واما حكمها اذا فسدت او فاتت فكل ما يفسد ساير الصلوات والجمعة يفسدها
من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل والاختلاف المذكور في الجمعة غير انها ان فسدت بخروج الوقت بعد ما استقبلها
وان فسدت بخروج الوقت سقطت ولا يقضيها عندنا كالجمعة ولكنه يصلي اربعا مثل صلاة الضحى ان شا لانه اذا فاتته
ولا يمكنه تداركها بالقضا لفقد الشرايط فلو صلى مثل الضحى لينال الثواب كان حسنا وهو مروي عن ابن مسعود قوله ولو
بعذر الى الغد فقط لان الاصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث بتاخيرها الى الغد للعذر فبقي ما عداه على الاصل
فلا تؤخر الى الغد بغير عذر ولا الى ما بعده بعذر ولما قدمنا ان نهاية وقتها زوال الشمس من اليوم الاول لم يحتج الى التقييد
هنا فالعبارة الجيدة وتؤخر بعذر الى الزوال من الغد فقط ولم يذكر في الكتاب المعتبرة اختلافا في هذا وذكر في المجتبى عن
الطحاوي في شرح الاثار ان هذا قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة ان فاتت في اليوم الاول لم تقض لابي يوسف حديث انس قال
اخبرني عمومتي من الانصار ان الهلال خفي على الناس اخر ليلة من شهر رمضان فاصبحوا صياما فشهدوا عند النبي صلى الله
عليه وسلم بعد الزوال انهم راوا الهلال الليلة الماضية فامر النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر فافطروا وخرج بهم من الغد
فصلى بهم صلاة العيد ولابي حنيفة ان الاصل لا تقضى لكن تركناه في الاضحى لحديث بعض العيد منه وهو جواز النحر وحرمة
الصوم وفيما عداه جرينا على الاصل قال الطحاوي في حديث انس وليخرجوا العيدهم من الغد وليس فيه انه صلى صلاة
العيد بهم فيحتمل ان يكون خروجهم لاظهار سواد المسلمين وارهابا لعدوهم انتهى قوله وهي احكام الاضحى اي الاحكام المذكورة
لعيد الفطر ثابتة لعيد الاضحى صفة وشرطا ووقتا ومنعا وبالاستواء دليلا واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال لكن
هنا يؤخر الاكل للاتباع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلذلك كان المختار
عدم كراهة الاكل قبل الصلاة واطلقه فشمل من لا يضحي وقيل انه لا يستحب التاخير في حقه وشمل من كان في المصر ومن كان في السواد
وقيد في غاية البيان بان هذا في حق المصري اما القروي فانه يذوق من حين اصبح ولا يمسك كما في عيد الفطر لان الاضحى يذبح
في القرى من الصباح قوله ويكبر في الطريق جهرا للاتباع ايضا وظاهره انه ليس يستحب في البيت وفي المصلى وفي المحيط
ويكبر في حال خروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهى الى المصلى ترك وفي رواية لا يقطعها ما لم يفتتح الامام الصلاة وقتا للتكبير
فانه يكبر عقب الصلاة جهرا وليس الجهر بالتكبير اظهار الشعاير انتهى وجزم في البدايع بالاولى وعمل الناس في المساجد على
الرواية الثانية قوله ويعلم الاضحية وتكبير التشريق في الخطبة لانها شرعت لتعليم احكام الوقت هكذا ذكروا مع
ان تكبير التشريق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفة فانه ابتداؤه فينبغي للخطيب ان يعلمهم احكام صدقة الفطر ليتعلموها
ويخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولم اره منقولا والعلم امانة في عنق العلما ويستفاد من كلامهم ان الخطيب اذا
راى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام فانه يعلمهم اياها في خطبة الجمعة خصوصا في زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم
فينبغي ان يعلمهم فيها احكام الصلاة كما لا يخفى قوله وتؤخر بعذر الى ثلاثة ايام لانها مؤقتة بوقت
الاضحية فتجوز ما دام وقتها باقيا ولا تجوز بعد خروجه لانها لا تقضى قيد بالعذر لان تاخيرها لغير عذر
عن اليوم الاول مكروه بخلاف تاخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا يصلى بعده فالتقييد بالعذر هنا
لنفي الكراهة وفي عيد الفطر للصحة كذا في صلاة الحلبي وهو من جملة غرايبه قوله والتعريف ليس بشي وهو
في اللغة الوقوف بعرفات والمراد به وقوف الناس يوم عرفة في غير عرفات تشبها بالواقفين بها واختلف في معنى
هذا اللفظ ففي فتح القدير ان ظاهره انه مطلوب الاجتناب فيكون مكروها في النهاية ليس بشي تتعلق به الثواب
وهو يصدق على الاباحة وفي غاية البيان اي ليس بشي في حكم الوقوف كقول محمد في الاصل دم السمك ليس بشي في حكم الدم
وهذا لانه شي حقيقة لكونه موجودا الا انه لما لم يكن معتبرا نفى عنه اسم الشي وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة
مخصوصة وكان لم يجز فعله الا في ذلك المكان كالطواف وعين الاترى انه لا يجوز الطواف حول ساير البيت تشبها بالطواف
حول الكعبة انتهى وظاهره ان الكراهة تحريمية وفي الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة التضحية بالديك او بالدجاج
في ايام الاضحية ممن لا اضحية عليه لعسرته بطريق التشبيه بالمضحين مكروه لان هذا من رسوم المجوس انتهى قوله

وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله اكبر الى اخره بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجماعة مستحبة بيان لتكبير التشريق والاضافة
فيه بيانية اي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ في يوم من الايام المخصوصة فهو
حينئذ متفرع على قول الكل وبهذا اندفع ما في غاية البيان من ان هذه الاضافة وقعت على قولهما لانه لا تكبير في ايام التشريق
عند ابي حنيفة انتهى فان التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقا فانه صار علما عليه خرج عن افادة معناه الاصلي
من تشريق اللحم مع انه ان روعي هذا المعنى لم يكن متفرعا على قول احد لانهم اتفقوا على تكبير التشريق في يوم عرفة وليس المعنى
موجودا فيه وما في الحقائق من انه انما اضيف الى التشريق مع انه يؤتى به في غيرها لما ان اكثره في ايام التشريق وللاكثر حكم الكل
يدل على انه على قولهما كما لا يخفى وعلى هذا ما في الخلاصة والبدائع من ان ايام النحر ثلاثة وايام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك كله في
اربعة ايام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعا انتهى فبيان
للواقع كذا فعال الناس من انهم يسوقون اللحم في ايام مخصوصة لا لبيان لتكبير التشريق لانه انعم على ان اليوم الاول من ايام
النحر يكبر فيه ثم صرح في البدائع بان التشريق في اللغة كما يطلق على القاء لحوم الاضاحي بالمشرقة يطلق على رفع الصوت بالتكبير
قاله النضر بن شميل ولذا استدل ابو حنيفة على اشتراط المصر لوجوب التكبير بقول علي لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى
الا في مصر جامع فحينئذ ظهر ان الاضافة فيه على قول الكل ثم سماه في الكتاب سنة تبعا للكرخي مع انه واجب على الاصح كما في
غاية البيان للامر في قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات ولقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات على القول
بان كلا منهما في ايام التشريق وقيل المعدودات ايام التشريق والمعلومات ايام العشر وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده
والمعدودات ايام التشريق لانه امر في المعدودات بالذكر مطلقا وفي المعلومات الذكر على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهي
الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية او السيرة الحسنة وكل
واجب هذه صفته كذا في البدائع ولا يخفى انه مجاز عرفا فيحتاج الى قرينة والا انصرف الى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف
قوله بعده وبالاقتداء يجب على المراة والمسافر فصرح بالوجوب بالاقتداء ولولا انه واجب لما وجب بالاقتداء وقد يقال ان الامر
في الاية بعيد الافتراض لانه قطعي فلا بد له من صارف منه الى الوجوب والحق كما قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب
مستويان في الرتبة فلهذا ترى يصرحون في الشيء بانه سنة ويصرحون فيه بعينه بانه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الاثم بتركه
وبين وقته فافاد ان اوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد بيعد عقب في عبارته ولا خلاف فيه وافاد اخره بقوله الى ثمان اي مع
ثمان صلوات فلذا لم يقل ثمانية وهي من الغايات التي تدخل في المغيا كذا في المصفى وهذا عند ابي حنيفة فالتكبير عنده عقب
ثمان صلوات فينتهي التكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما ينتهي التكبير عقب العصر من اخر ايام التشريق وهي ثلاث وعشرون
صلاة وهو قول عمر وعلي ورجحاه لانه الاكثر وهو الاحوط في العبادات ورجح ابو حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة
فكان احتياطا وقد ذكروا في سائل السجدات ان ما تردد بين بدعة وواجب فانه يؤتى به احتياطا وما تردد بين بدعة وسنة
يترك احتياطا كما في المحيط وغيره وهو يقتضي ترجيح قولهما ولهذا ذكر الاسبيجابي وغيره ان الفتوى على قولهما وفي الخلاصة
وعليه عمل الناس اليوم وفي المجتبى والعمل والفتوى في عامة الامصار وكافة الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف
ابو حنيفة وصاحباه فالاصح ان العبرة لقوة الدليل كما في اخر الحاوي القدسي وهو مبني على قولهما في كل مسألة مروي عنه
ايضا كما ذكر في الحاوي ايضا والا فكيف يفتى بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره في فتح القدير من ترجيح قوله هنا وارد
فانه يترك كالسنة فيترجح قوله وفي قوله مرة اشارة الى رد ما نقل عن الشافعي انه يكبر التكبير ثلاثا وقوله الله اكبر الى اخره
بيان لالفاظه وهو الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقد ذكر الفقهاء انه ماثور عن الخليل عليه السلام واصله
ان جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف العجلة على ابراهيم فقال الله اكبر الله اكبر فلما راه ابراهيم عليه السلام قال لا اله
الا الله والله اكبر فلما علم اسماعيل الفداء قال الله اكبر ولله الحمد كذا في غاية البيان وكثير لم تثبت عند المحدثين كما في فتح القدير
وقد صرحوا بان الذبيح اسماعيل وفيه اختلاف بين السلف والخلف فطائفة قالوا به وطائفة قالوا بانه اسحق والحنفية مايلون

مايلون الى الاول ورجحه الامام ابو الليث السمرقندي في البستان بانه اشبه بالكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة الذبح وبشرناه باسحق الاية واما الخبر فما روي عنه عليه السلام انا ابن الذبيحين
يعني اباه عبد الله واسمعيل واتفقت الامة انه كان من ولد اسمعيل وقال اهل التورية مكتوب في التورية انه كان
اسحق فان صح ذلك فيها امنا به واما محل ادائه فدبر الصلاة وفورها من غير ان يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو ضحك
قهقهة او احدث متعمدا او تكلم عامدا او ساهيا او خرج من المسجد او جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لان التكبير من خصائص
الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقب الصلاة فيراعى لاتيانه حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن
القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز الصفوف او سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع
البناء يقطع التكبير وما لا فلا واذا سبقه الحدث فان شاء ذهب فتوضأ ورجع وكبر وان شاء كبر من غير تطهير لانه لا
يؤدى في تحريمة الصلاة ولا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسي والاصح عندي انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة
لان التكبير لما لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة قاطعا لفور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال
جزما كذا في البدائع وشرط الاقامة احترازا عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافرون في المصر جماعة على الاصح كما في
البدائع وقيده بالمصر احترازا عن اهل القرى وقيد بالمكتوبة احترازا عن الواجب كصلاة الوتر والعيدين وعن النافلة
فلا تكبير عقبها وفي المجتبى والبلخيون يكبرون عقب صلاة العيد لانها تؤدى بجماعة فاشبه الجمعة انتهى وفي مبسوط ابي الليث
ولو كبر على اثر صلاة العيد لا باس به لان المسلمين توارثوا هكذا فوجب ان يتبع توارث المسلمين انتهى وفي الظهيرية عن
الفقيه ابي جعفر قال سمعت ان مشايخنا كانوا يرون التكبير في الاسواق في الايام العشر انتهى وفي المجتبى لا يمنع العامة منه
وبه ناخذ وتدخل الجمعة في المكتوبة كما في المحيط واراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب
صلاة الجنازة وان كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير على المنفرد وقيد بكونها مستحبة احترازا عن جماعة النساء والعراة
ولم يشترط الحرية لانها ليست بشرط على الاصح حتى لو ام العبد قوما وجب عليه وعليهم التكبير وذكر الشارح ان الحاصل
ان شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو الاصح انتهى وليس بصحيح اذ ليس الوقت والاذن
العام من شروطه وهذا كله عند ابي حنيفة اخذا من قول علي لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع فان المراد
بالتشريق التكبير كما قدمناه لان تشريق اللحم لا يختص بمكان دون مكان واما عندهما فهو واجب على كل من يصلي المكتوبة
لانه تبع لها فيجب على المسافر والمراة والقروي قال في السراج الوهاج والجوهرة والفتوى على قولهما في هذا ايضا فالحاصل
ان الفتوى على قولهما في اخر وقته وفي من يجب عليه واطلق المصنف في التكبير عقب هذه الصلوات فشمل الاداء والقضاء وهي
رباعية لا تكبير في ثلاثة منها الاولى فائتة في غير ايام التشريق فقضاها فيها ثانيها فائتة في هذه الايام قضاها في غير هذه
الايام ثالثها فائتة في هذه الايام فقضاها في العام القابل في هذه الايام ولا تكبير في الاوليين اتفاقا وفي الثالثة خلاف
ابي يوسف والصحيح ظاهر الرواية والتكبير انما هو في الرابعة وهي ما اذا فاتته في هذه الايام فقضاها فيها من هذه الايام
السنة فانه يكبر لقيام وقته كالاضحية ثم الذي يؤدى عقب الصلاة ثلاثة اشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية
الا ان السهو يؤدى في تحريمة الصلاة حتى صح الاقتداء بالساهي بعد سلامه والتكبير يؤدى في حرمتها لا في تحريمتها حتى لم يصح
الاقتداء بالامام بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا تؤدى في شيء منهما ولذا قال في الخلاصة ويبدا الامام بسجود السهو
ثم بالتكبير ثم بالتلبية ان كان محرما وفي فتاوى الولوالجي لو بدا بالتلبية سقط السجود والتكبير ولما لم يكن مؤديا في تحريمتها
لو تركه الامام فعلى القوم ان ياتوا به كسائر السجود مع انه بخلاف ما اذا لم يسجد الامام للسهو فانهم لا يسجدون قال
يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان اكبر فكبر بهم ابو حنيفة رحمهما الله وقد استنبط من هذه الواقعة اشياء منها
هذه المسئلة ومنها ان تعظيم الاستاذ في طاعته لانه يظنه طاعة لان ابا يوسف تقدم بامر ابي حنيفة ومنها انه ينبغي للاستاذ
اذا تفرس في بعض اصحابه الخير ان يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه ومنها ان التلميذ لا ينبغي ان ينسى حرمة استاده
وان قدمه استاده وعظمه الا ترى ان ابا يوسف شغله ذلك عن التكبير حتى نسي قوله وبالاقتداء يجب على المراة

والمأموم اي باقتدايهما بمن يجب عليه يجب عليهما بطريق التبعية والمرأة تخافت بالتكبير لان صوتها عورة وكذا يجب على المسبوق لانه متعتد بتحريمة لكن لا يكبر مع الامام ويكبر بعد ما قضى ما فاته وفي الاصل ولو تابعه لا تفسد صلاته وفي التتمة تفسد كذا في الخلاصة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

باب الكسوف

مناسبته للعيد وهو ان كلا منهما يؤدى بالجماعة نهارا بغير اذان ولا اقامة واخرها عن العيد لان صلاة العيد واجبة على الاصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوفا وكسفها الله كسفا متعدي ولا متعدي قال جرير يرثي عمر بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل والقمرا

اي ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها لقلة ضوئها وبكائها عليك فلاجل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتمامه في السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والخسوف للقمر والاصل في صلاة الكسوف حديث البخاري ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد من الناس ولكنهما ايتان من ايات الله فاذا رايتموهما فصلوا وفي رواية وادعوا قوله يصلي ركعتين كالنفل امام الجمعة بيان لمقدارها ولصفة ادائها اما مقدارها فذكر انها ركعتان وهو بيان لاقلها ولذا قال في المجتبى ان شاؤا صلوها ركعتين او اربعا او اكثر كل ركعتين بتسليمة او كل اربع واما صفة ادائها فهي صفة اداء النفل من ان كل ركعة بركوع واحد وسجدتين ومن انه لا اذان له ولا اقامة ولا خطبة وينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا ومن انها لا تصلى في الاوقات المكروهة ومن انه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية والاذكار التي هي من خصايص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول ابي يوسف فانه قال كهيئة صلاة العيد وتقييد بامام الجمعة بيان للمستحب قال القاضي الاسبيجابي ويستحب في كسوف الشمس ثلاثة اشياء الامام والوقت والموضع اما الامام فالسلطان او القاضي وولاية اقامة الجمعة والعيدين واما الوقت فهو الذي يباح فيه التطوع والموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد او المسجد الجامع ولو صلوا في موضع اخر اجزاهم ولكن الاول افضل ولو صلوا وحدانا في منازلهم جاز ويكره ان يجمع في كل ناحية انتهى وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى انه لابد من شرايط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة انتهى لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا تجوز الصلاة في الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف رحمه الله صفتها من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدايع قولين وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فاستثناها من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطلق الامر في قوله عليه الصلاة والسلام فصلوا يدل على الوجوب الا لصارف وما يتوهم من انه ذكر مع قوله وادعوا فان الدعا ليس بواجب اجماعا فكذا الصلاة غير صحيح لان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم قوله بلا جهر تصريح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهاري لا يجهر فيه وهذا عند ابي حنيفة قولهما من الجهر لحديث ابن عباس صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام قياما طويلا نحوا من سورة البقرة ولو جهر لما احتيج الى الحزر وقد تركنا الدلايل الكثيرة في هذا الباب والكلام مع الشافعي والصاحبين روما للاختصار قال في المجتبى واما قدر القراة فيها فروي انه عليه السلام قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة ال عمران فان طول القراة خفف الدعا وعلى العكس انتهى قوله وبخطبة اي وبلا خطبة لانه عليه الصلاة والسلام امر بها ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبته يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان للرد على من قال انها كسفت لموته لا لانها مشروعة له ولذا خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له الخطبة قبله كالصلاة والدعا قوله ثم يدعو حتى تنجلي اي يدعو الامام والناس معه حتى تنجلي الشمس للحديث المتقدم واطلقه فافاد ان الداعي مخير ان شاء دعا جالسا مستقبل القبلة وان شاء جالسا يستقبل الناس بوجهه قال الحلواني وهذا احسن ولو قام ودعا معتمدا على عصى او قوس كان ايضا حسنا وافاد بكلمة ثم ان السنة تاخير الدعا عن الصلاة لانه هو السنة في الادعية وفي المحيط ولا يصعد الامام المنبر للدعا ولا يخرج قوله والا صلوها فرادى اي ان لم يحضر امام الجمعة صلى الناس فرادى تحرزا عن الفتنة اذ هي تقام بجمع عظيم وروي عن ابي حنيفة ان لكل امام مسجد ان يصلي بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان اداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما يقيمها الان من هو قايم مقامه فان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى ان شاؤا ركعتين وان شاؤا اربعا والاربع افضل ثم ان شاؤا اطولوا وان شاؤا قصروا واشتغلوا بالدعا حتى تنجلي الشمس كذا في البدايع قوله كالخسوف والظلمة والريح والفزع اي حيث يصلي فرادى لانه قد خسف القمر في عهده عليه السلام مرارا ولم ينقل انه جمع الناس ولان الجمع فيه متعسر كالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهايل بالليل والثلج والامطار الدايمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من الافزاع والاهوال لان ذلك كله من الايات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليتركوا المعاصي ويرجعوا الى طاعته التي فيها فوزهم وخلاصهم واقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة وذكر في البدايع انهم يصلون في منازلهم وفي المجتبى وقيل الجماعة جايزة عندنا لكنها ليست بسنة والله اعلم بالصواب

باب الاستسقاء

هو طلب السقيا من الله تعالى بالثناء عليه والفزع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى عن نوح عليه السلام حين اجهد قومه القحط والجدب فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا واما السنة فصح في الاثار الكثيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مرارا وكذا الخلفاء بعده والامة اجمعت عليه خلفا عن السلف من غير نكير قوله صلاة لا بجماعة عند ابي حنيفة بيان لكونها مشروعة في حق المنفرد وان الجماعة ليست بمشروعة لها ولم يبين صفتها وقد اختلف فيها والظاهر ما في الكتاب من انها جايزة وليست بسنة وقالا يصلي الامام ركعتين لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية قوله ودعاء واستغفار اي للاستسقاء دعاء واستغفار لما تلونا قوله لا قلب رداء اي ليس فيه قلب رداء لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية ولا فرق بين الامام والمأموم وقالا يقلب الامام رداءه واختاره القدوري وهو ان يجعل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ليقلب الله تعالى الحال من الجدب الى الخصب ومن العسر الى اليسر وقيل ان يجعل اعلاه اسفل وفي المدور يعتبر اليمين واليسار قوله وانما يخرجون ثلاثة ايام يعني متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة او مرقعة متذللين متواضعين خاشعين لله تعالى ناكسي رؤوسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويجددون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتوصلون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ وفي المجتبى والاولى ان يخرج الامام بالناس وان امتنع وقال اخرجوا جاز وان خرجوا بغير اذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء منبر بل يقوم الامام والقوم قعود فان خرجوا المنبر جاز لحديث عايشة رضي الله عنها انه اخرج المنبر لاستسقايه صلى الله عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة ايام لانه لم ينقل اكثر منها ولا يحضر اهل الذمة الاستسقاء لنهي عمر رضي الله عنه ولان المقصود هو الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وفي فتاوي قاضي خان اختلفوا في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر ولم يرجح وذكر الولوالجي ان الفتوى على انه يجوز ان يقال يستجاب دعاؤه انتهى واطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى في فتح القدير مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه والا فهو افضل من بيت المقدس والله اعلم بالصواب

باب الخوف

اي صلاته ووجه المناسبة ان شرعية كل منهما لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض هنا انقطاع المطر وهو سماوي وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر قوله ان اشتد من عدو وسبع وقف الامام طايفة بازاء العدو وصلى بطايفة ركعة وركعتين لو مقيما ومضت بصفة الى العدو وجاءت تلك فصلى بهم ما بقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى واتموا بلا قراءة وسلموا ثم الاخرى واتموا بقراءة هكذا صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كيفيات اخرى معلومة في الخلافيات وذكر في المجتبى ان الكل جايز وانما الخلاف في الاولى وفي العناية ليس الاشتداد شرطا عند عامة مشايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو ومن غير ذكر العدو والاشتداد وقال فخر الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف لان حضرة العدو اقيمت مقام الخوف على ما عرف في اصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو هنا سبب الخوف فاقيم مقام حقيقة الخوف انتهى وفي فتح القدير واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم اذا تنازع القوم في الصلاة خلف الامام اما اذا لم يتنازعوا فالافضل ان يصلي باحدى الطايفتين تمام الصلاة ويصلي بالطايفة الاخرى امام اخر تمامها انتهى وذكر الاسبيجابي ان من

انصرفوا إلى وجه العدو راكبا فإنه لا يجوز سواء كان انصرافه من القبلة إلى العدو أو عكسه وإنما يتم الطائفة الأولى بلا
قراءة لأنهم لاحقون ولذا لو حاذتهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لأنهم مسبوقون وكذا لو حاذتهم امرأة لا تفسد
صلاتهم ويدخل تحته المقيم خلف المسافر حتى يقضي ثلاث ركعات بلا قراءة إن كان من الطائفة الأولى وبقراءة إن كان من الثانية
والمسبوق إن أدرك ركعة من الشفع الأول فهو من الطائفة الأولى وإلا فهو من الثانية وأطلق في الصلاة فشمل كل صلاة
تؤدى بجماعة كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيد وفي المجتبى ويسجد للسهو في صلاة الخوف ولعموم الحديث وتابعه
من خلفه ويسجد اللاحق في آخر صلاته قوله وصلى في المغرب بالأولى ولهذا شرع القعود عقيبهما ولأن الواحدة لا تتجزأ
فكانت الطائفة الأولى أولى بها للسبق وإذا ترجحت عند التعارض لزم اعتباره ومسائل خطأ الإمام وتفاريعه تركناها
عمدا للاستغناء عنها قوله ومن قاتل بطلت صلاته لأنه عمل كثير مفسد للصلاة وهو مراده بالمقاتلة وإلا فلو قاتل بعمل
قليل كالرمية لا تفسد كما علم في مفسدات الصلاة واستدل في المجتبى بحديث المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع
صلوات يوم الخندق فصلاهن بعدما مضى من الليل ولو جاز مع القتال لما أخرهن عن وقتهن انتهى وأشار المصنف إلى أنه إذا
لم يمكنه أن يرسل أعضاءه ساعة فإنه لا يصلي فإن صلى لا يصح وإن أمكنه ذلك فإنه يصلي بالإيماء كذا في الأصل قوله فإن اشتد
الخوف صلوا ركبانا فرادى بالإيماء إلى أي جهة قدروا لقوله تعالى فإن خفتم فرجالا أو ركبانا والتوجه للقبلة يسقط للضرورة
أراد بالاشتداد أن لا يتهيأ لهم النزول عن الدابة كما في غاية البيان قيد بقوله فرادى لأنه لا يجوز بجماعة لعدم الاتحاد
في المكان إلا إذا كان راكبا مع الإمام على دابة واحدة فإنه يجوز اقتداء المتأخر منهما بالمتقدم اتفاقا ويرد على المصنف
ما إذا صلى راكبا فإنه لا يجوز إلا أن يقال إنه معلوم مما قدمه من أن التطوع لا يجوز في المصر راكبا فكذا الفرض للضرورة
وقيد بالركوب لأنه لا يجوز ماشيا في غير المصر لأن المشي عمل كثير مفسد للصلاة كالغريق السابح كما قدمناه وفي المحيط والزاد
إن كان طالبا لا تجوز صلاته على الدابة لعدم الضرورة لخوف في حقه وإن كان مطلوبا فلا بأس أن يصلي وهو سائر لأن السير
فعل الدابة وإنما أضيف إليه معنى للتسيير فإذا جاء العذر انقطعت الإضافة إليه بخلاف ما لو صلى وهو يمشي حيث لا يجوز
لأن المشي فعله حقيقة وهو مناف للصلاة انتهى قوله ولم تجز بلا حضور عدو ولعدم الضرورة حتى لو رأوا سوادا
فظنوا أنه عدو فصلوا صلاة الخوف ثم بان أنه ليس بعدو أعادوها لما قلنا إلا إذا بان لهم قبل أن تجاوز الصفوف
فإن لهم أن يبنوا استحسانا وهذا كله في حق القوم وأما الإمام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه والله أعلم

باب الجنائز

جمع جنازة وهي بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما
لغتان كذا في المغرب ومناسبته لما قبله أن الخوف والقتال يفضي إلى الموت وأخر الصلاة في الكتب ليكون ختم كتاب
الصلاة بما يتبرك بها حالا ومكانا وصفتها أنها فرض كفاية بالإجماع حتى لا يسع الكل تركها كالجهاد وسبب وجوبها
الميت المسلم لأنها شرعت قضاء لحقه ولهذا تضاف إليه فيقال صلاة الجنازة بالفتح يعني الميت وركنها التكبيرات
والقيام لأن كل تكبيرة منها قائمة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنان كونه مسلما وكونه مغسولا كذا في المحيط ويزاد
على الشرطين كونه أمام المصلي كما صرحوا به وسننها التحميد والثناء والدعاء وما ذكر منها من كونه مكفنا بثلاثة أثواب
أو بثيابه في الشهيد فهو تساهل كما في فتح القدير إذ ليس الكفن من سنن الصلاة قوله ولي المحتضر القبلة على يمينه
أي وجه وجه من حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت وعلامته أن يسترخي قدماه فلا ينتصبان وينعوج أنفه وينخسف
صدغاه وتمتد جلدة الخصية لأن الخصية تتعلق بالموت وتتدلى جلدتها ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار
وإنما يوجه إلى القبلة على يمينه لأنه السنة المنقولة واختار مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدماه إلى القبلة
لأنه أيسر لخروج الروح وتعقبه في فتح القدير وغيره بأنه لم يذكر فيه وجه ولم يعرف إلا نقلا والله أعلم بالأيسر منهما ولكنه
أيسر لتغميضه وشد لحيته وأمنع من تقوس أعضائه ثم إذا ألقي على القفا يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه إلى القبلة
دون السماء انتهى وفي المبتغى بالمعجمة والأصح أنه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والأماكن انتهى وهذا كله إذا لم يشق عليه
فإن شق عليه ترك على حاله كذا في المجتبى وذكر في المحيط الاضطجاع للمريض أنواع أحدها في حالة الصلاة وهو أن يستلقي على

على قفاه والثاني إذا قرب من الموت يضجع على الأيمن واختير الاستلقاء والثالث في حالة الصلاة على الميت يضجع على قفاه معترضا
للقبلة والرابع في اللحد يضجع على شقه الأيمن ووجهه إلى القبلة هكذا توارثت السنة انتهى وفي معراج الدراية والمرجوم
لا يوجه انتهى قوله ولقن الشهادة بأن يقال عنده لا إله إلا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بها للحديث الصحيح من كان آخر كلامه
لا إله إلا الله دخل الجنة وهو تحريض على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحباب وصح فلا حاجة إلى الاستدلال بالحديث
الآخر لقنوا موتاكم قول لا إله إلا الله فإن حقيقته التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقولهم إنه مجاز تسمية للشيء بما
يؤول إليه قول لا إله إلا الله دليل عليه لأن الأصل الحقيقة وقد أطال المحقق في فتح القدير في رده وفي المجتبى فإذا قالها
مرة كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك ولما أكثر على ابن المبارك عند الوفاة قال إذا قلت ذلك مرة فأنا على ذلك
ما لم أتكلم لأن الغرض من التلقين أن يكون لا إله إلا الله آخر كلامه انتهى وفي القنية إذا اشتد مرضه ودنا موته فالواجب على
إخوانه وأصدقائه أن يلقنوه الشهادة انتهى وينبغي أن يكون مستحبا كما قدمناه لأن الأمر في الحديث لم يكن على حقيقته
بل استعمل في مجازه فلم يكن قطعي الدلالة فلم يفد الواجب قالوا وإذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل
معاملة موتى المسلمين حملا على أنه في حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف
وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر وسيأتي قوله فإن مات شد لحياه وغمض عيناه
بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن ويقدم في الوضوان اللحي بفتح اللام منبت اللحية من الإنسان أو العظم الذي
عليه الأسنان وعن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أبي سلمة بعد الوفاة وقد شق بصره فأغمضه ثم قال إن
الروح إذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لأبي سلمة وارفع درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا
وله يا رب العالمين وافسح له في قبره ونور له فيه قال في المجتبى وينبغي أن يحفظه كل مسلم فيدعو به عند الحاجة
وفي التتف يصنع بالمحتضر عشرة أشياء يوجه إلى القبلة على قفاه ويمينه ويمد أعضاؤه ويغمض عيناه ويقرأ عنده سورة يس
ويجمر عنده من الطيب ويلقن لا إله إلا الله ويخرج من عنده الحائض والنفساء والجنب ويوضع على بطنه سيف لئلا ينتفخ
ويقرأ عنده القرآن إلى أن يرفع روحه وفي التبيين ويقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم يسر
عليه أمره وسهل عليه ما بعده وأسعده بلقائك واجعل ما خرج إليه خيرا مما خرج عنه وفي المحيط وليسرع في جهازه
لقوله عليه الصلاة والسلام عجلوا بموتاكم فإن يك خيرا قدمتموه إليه وإن يك شرا فبعدا لأهل النار قوله ووضع على
سرير مجمر وترا لئلا تغيره نداوة الأرض ولينصب عنه الماء عند غسله وفي التجمير تعظيمه وإزالة الرائحة الكريهة والوتر
أحب إلى الله من غيره وكيفيته أن يدار بالمجمرة حول السرير مرة أو ثلاثا أو خمسا ولا يزاد عليها كذا في التبيين وفي النهاية
والكافي وفتح القدير أو سبعا ولا يزاد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طولا كما في حالة
المرض إذا أراد الصلاة بإيماء ومنهم من اختار الوضع عرضا كما يوضع في القبر والأصح أنه يوضع كما تيسر انتهى وظاهر كلام
أن السرير يجمر قبل وضعه عليه وأنه يوضع عليه كما مات ولا يؤخر إلى وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند إرادة
غسله إخفاء للرائحة الكريهة وقال القدوري إذا أرادوا غسله وضعوه على سرير والأول أشبه لما ذكرنا وفي
التبيين وغاية البيان وصحح في الهداية والمجتبى أنها العورة الغليظة تيسيرا ولبطلان الشهوة وصححه في الكافي
والظهيرية ظاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الخرقة بعد أن يلف على يديه خرقة ليصير الخرقة حائلة بين
يديه وبين العورة لأن اللمس حرام كالنظر قوله وجرد أي من ثيابه ليمكنهم التنظيف وتغسيله عليه الصلاة والسلام
في قميصه خصوصية له قالوا يجرد كما مات لأن الثياب تحمى فيسرع إليه التغير قوله ووضئ بلا مضمضة والاستنشاق
لأن الوضوء سنة الاغتسال غير أن إخراج الماء منه متعذر فيتركان وفي الظهيرية ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقة في
أصبعه يمسح بها أسنانه ولهاته ولثته ويدخل في منخريه أيضا انتهى وفي المجتبى وعليه العمل وظاهر كلام المصنف أنه لا
يمسح رأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالجنب وفي رواية لا فيهما لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ
بغسل يديه بل بوجهه فخالف الجنب فيهما كذا في المحيط ولم يذكر الاستنجاء للاختلاف فيه فعندهما يستنجي وعند أبي يوسف

لا واطلقه فشمل البالغ والصبي الا ان الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي قوله وصب عليه ماء مغلي
بسدر او حرض مبالغة في التنظيف لان تسخين الماء كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوبا شرعا وما يظن مانعا وهو كون
سخونته توجب انحلال ما في البطن فيكثر الخارج هو عندنا دافع لا مانع لان المقصود يتم اذ يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام
النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحاملين له فعندنا الماء الحار افضل على كل حال والحرض اشنان غير مطحون والمغلي
من الاغلاء لا من الغلي والغليان لانه لازم كذا في المعراج قوله والا فالقراح اي ان لم يتيسر ما ذكر فيصب عليه الماء الخالص لان
الماء هو الطهارة تحصل به قوله وغسل راسه ولحيته بالخطمي لانه ابلغ في استخلاص الوسخ وان لم يكن فبالصابون ونحوه لانه
يعمل عمله هذا اذا كان في راسه شعر اعتبارا بحالة الحياة والخطمي بكسر الخاء نبت تغسل به الراس كما في الصحاح ونقل القاضي عياض
في تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمي العراق قوله واضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه الجنب المتصل
بالتخت والتخت بالخاء المعجمة لا بالحاء المهملة لان بالحاء المهملة يوهم ان غسل ما يلي التحت تحت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت
اما بالخاء المعجمة يفهم الجنب المتصل كذا في معراج الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين قوله ثم اجلس مسندا
اليه ومسح بطنه رفيقا وما خرج منه غسله تنظيفا له ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله مرتين الاولى قوله واضجع على يساره فيغسل
الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم يذكر الغسلة الثالثة تماما لسنة قال في المحيط بعد اقعاده ثم يضجعه على شقه الايسر
ويغسله لان التثليث مسنون في غسل الحي فكذا في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ماء مغلي فغير صحيح لانها
ليست غسلة من الثلاث بدليل قوله بعده وغسل راسه ولحيته بالخطمي فان السنة ان يبدا بغسلها قبل الغسلة الاولى وانما هو
كلام اجمالي لبيان كيفية الماء فالحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل راسه ولحيته بالخطمي من غير تسريح ثم يضجعه على
شقه الايسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه ثانية ثم يقعده ويمسح بطنه كما ذكر ثم يضجعه على الايسر فيصب الماء
عليه وهذه ثالثة لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى بالماء القراح والثانية بالماء المغلي فيه سدر او حرض والثالثة بالماء الذي
فيه الكافور ولم يفصل صاحب الهداية في مياه الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم وفي فتح القدير والاولى ان
يغسل الاوليان بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفي المجتبى يصب الماء عليه عند كل اضجاع ثلاث مرات وان زاد على الثلاث
جاز قوله ولم يعد غسله لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا تجب اعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل او دبر
او غيرهما ليس بحدث لان الموت حدث كالخارج فلما لم يؤثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يؤثر الخارج وضبط في معراج الدراية
الغسل هنا بالضم وفي العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر في السراج الوهاج من بحث الطهارة انه بفتح الغين الثوب
قال والضابط انك اذا اضفته الى المغسول فتحت واذا اضفته الى غير المغسول ضممت قوله وينشف في ثوب كيلا تبتل اكفانه
وفي الولوالجية المنديل الذي يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذي يمسح به الحي انتهى يعني انه طاهر قوله وجعل الحنوط
على راسه ولحيته لان التطيب سنة وذكر الرازي ان هذا الجعل مستحب والحنوط عطر مركب من اشياء طيبة ولا باس بسائر
الطيب غير الزعفران في الكفن عند راس الميت في زماننا قوله والكافور على مساجده زيادة في تكرمتها وصيانة للميت عن سرعة
الفساد وهي مواضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب واختلف فيها فذكر السرخسي انها الجبهة واليدان والركبتان ولم يذكر
الانف والقدمين كذا في غاية البيان ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لانه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن ابي
حنيفة انه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفمه وقال بعضهم في صماخيه وقال بعضهم في دبره قال في الظهيرية
واستقبحه عامة العلماء قوله ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره لانها للزينة وقد استغنى عنها والظاهر ان هذا
الصنع لا يجوز قال في القنية اما التزين بعد موتها والامتشاط وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والاصح انه يجوز للزوج ان يراها
وفي المجتبى ولا باس بتقبيل الميت وذكر اللحية مع الشعر من باب عطف الجزء على الكل اهتماما لمنع تسريحها وليس هو من قبيل التكرار
كما توهمه الشارح وفي الظهيرية ولو تكسر ظفر الميت فلا باس بان يؤخذ روي ذلك عن ابي حنيفة وابي يوسف انتهى ولم يذكر المص
صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم المستقبل وبعده اما الاول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه
حتى لو اجتمع اهل بلدة على تركها قوتلوا ولو صلوا عليه قبل الغسل اعادوا الصلاة وكذا اذا ذكروا قبل ان يهيلوا عليه التراب

التراب ينزع اللبن ويخرج ويغسل ويصلى عليه وان هالوا لم ينبش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقي منه عضو فذكروه بعد
الصلاة والتكفين يغسل ذلك العضو ويعاد فان بقي اصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل وقال محمد يغسل على كل حال كذا
في المجتبى وجد راس ادمي لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل صار الماء مستعملا ولو مات في بيته فقالت الورثة لا نرضى بغسله
فيه ليس لهم ذلك لان غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة على الورثة انتهى وفي الظهيرية والافضل ان يغسل الميت
مجانا فان ابتغى الغاسل الاجر فهو على وجهين ان كان هناك غيره يجوز اخذ الاجر والا فلا واختلفوا في استيجار الخياط
الكفن واجرة الحاملين والحفار والدفان من راس المال انتهى وفي الخانية اذا اجري الماء على الميت او اصابه المطر عن ابي
يوسف انه لا ينوب عن الغسل لانا امرنا بالغسل وجريان الماء واصابة المطر ليس بغسل والغريق يغسل ثلاثا عند ابي يوسف
وعند محمد اذا نوي الغسل عند الاخراج من الماء يغسل مرتين ولم ينو يغسل ثلاثا وفي رواية يغسل مرة واحدة انتهى
وفي فتح القدير الظاهر اشتراط النية فيه لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه
انتهى وفي فتاوي قاضيخان ميت غسله اهله بغير نية اجزاهم ذلك انتهى واختار في الفتاوي والاسبيجابي لان
غسل الحي لا يشترط له النية فكذا غسل الميت واما الثاني فالموتى ضربان من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل
ليصلى عليه ومن يغسل لا للصلاة فالاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثاني الجنين الميت على ما سياتي
وكذا الكافر غير الحربي اذا مات وله ولي مسلم كما سياتي والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتل اهل البغي والحرب
وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهداء ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار يغسلون ان كان المسلمون
اكثر والا يدري اسلم او كافر ان كان عليه سيما المسلمين او في بقاع دار الاسلام يغسل والا فلا ولو وجد الاكثر من الميت
او النصف مع الراس غسل وصلي عليه والا فلا واما الغاسل فمن شرطه ان يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المراة
ولا المراة الرجل والخصي والمجبوب فاما الخنثى المشكل المراهق اذا مات ففيه اختلاف والظاهر انه ييمم واذا ماتت امراة
في السفر بين الرجال يممها ذو رحم محرم منها وان لم يكن لف الاجنبي على يديه خرقة ثم يممها وان كانت امة يممها الاجنبي بغير
ثوب وكذا اذا مات رجل بين النساء تيممه ذات رحم محرم منه او زوجته او امته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبي الذي
لا يشتهى والصبية كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها دخل بها او لا بشرط
بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة او محرمة بردة او رضاع او مصاهرة لم تغسله
ولا يغسل المولى ام ولده وكذا مدبرته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور عن ابي حنيفة الكل في المجتبى وفي الواقعات
رجل له امراتان قال احداكما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل ان يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز ان كل واحدة
منهما مطلقة ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة فلو مات عن امراته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل
له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التي ظاهر منها لان الحل قائم فان اسلمت قبل ان تغسل غسلته اعتبارا بحالة
الحياة وكذا لو مات عن امراته واختها منه في عدة لم تغسله فان انقضت عدتها قبل ان تغسله غسلته لما قلنا انتهى وفي
الولوالجية اذا ارتدت المنكوحة بعد موته او قبلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح
وتحرم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من اهل الذمة او مع الرجال امراة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتادى بغسله
ولكن لا يهتدي الى السنة فيعلم وفي المحيط ولو مات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لانقضاء عدتها وفي المجتبى واما
ما يستحب للغاسل فالاولى ان يكون اقرب الناس الى الميت فان لم يعلم فاهل الامانة والورع للحديث فان كان الغاسل جنبا
او حائضا او كافرا جاز واليهودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها لكنه اقبح وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء
انتهى واما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل انه محدث وهو سبب وجوبه لا النجاسة حلت به وانما وجب غسل جميع البدن
لعدم الحرج وقيل نجس بالموت واقتصر عليه في المحيط لا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل
للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة له وشرفا انتهى وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ
قال في فتح القدير وقد روي في حديث ابي هريرة سبحان الله ان المومن لا ينجس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح

انما للحدث انتهى وَاتفقوا ان حكمه بعده اذا كان مُسلما الطهارة وكذا يُصلى عليه فما يتوهم من ان الحنفية اذا منعوا من الصلاة عليه في المسجد لاجل نجاسته خطا واتفقوا على ان الكافر لا يطهر بالغسل وانه لا يصح صلاة حامله بعده قوله وكفنه سنة ازار وقميص ولفافة لحديث البخاري كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن والازار واللفافة من القرن الى القدم والقرن هنا بمعنى الشعر واللفافة هي الرداء طولا وفي بعض نسخ المختار ان الازار من المنكب الى القدم هذا ما ذكروه وبحث فيه في فتح القدير بانه ينبغي ان يكون ازار الميت كازار الحي من السرة الى المنكب لانه عليه السلام اعطى اللاتي غسلن ابنته حقوه وهو في الاصل معقد الازار ثم سمي به الازار للمجاورة والقميص من المنكب الى القدم بلا دخاريص لانها تفعل في قميص الحي ليتسع اسفله للمشي ولا جيب ولا كمين ولا يكف اطرافه ولو كفن في قميصه قطع جيبه ولبته كذا في التبيين والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر وفي الغاية التكفين في ثلاثة اثواب هو السنة وذلك لا ينافي ان يكون التكفين واجبا ولم يذكر المصنف العمامة لما في المجتبى وتكره العمامة في الاصح وفي فتح القدير استحسنها بعضهم لما روي عن ابن عمر انه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه انتهى وفي الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف فقط واشار المصنف الى انه لا يزاد للرجل على ثلاثة وصرح في المجتبى بكراهتها واستثنى في روضة الزندوسي اذا اوصى ان يكفن في اربعة او خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا اوصى ان يكفن في ثوبين فانه يكفن في ثلاثة * ولو اوصى ان يكفن بالف درهم كفن كفنا وسطا انتهى ولم يبين جنسها لجواز الكل الا ما لا يجوز لبسه حال الحيوة كالحرير للرجال وقد قالوا في باب الشهيد انه ينزع عنه الفرو والحشو معللين بانه ليس من جنس الكفن فظاهره انه لا يجوز التكفين به الا ان يقال ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو حاصل بهما وفي المجتبى والجديد والخلق فيه سوا بعد ان يكون نظيفا من الوسخ والحدث قال ابن المبارك احب الي ان يكفن في ثيابه التي كان يصلي فيها انتهى وفي الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله وتفسيره ان ينظر الى ثيابه في حياته لخروج الجمعة والعيدين فذلك كفن مثله وتحسن الاكفان للحديث حسنوا اكفان الموتى فانهم يتزاورون فيما بينهم ويتفاخرون بحسن اكفانهم انتهى قوله وكفاية ازار ولفافة لقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم الذي وقصته ناقته كفنوه في ثوبين واختلف فيهما فقيل قميص ولفافة وصحح الشافعي ما في الكتاب ولم يبين وجهه وينبغي عدم التخصيص بالازار واللفافة لان كفن الكفاية معتبر بادنى ما يلبسه الرجل في حيوته من غير كراهة وهو ثوبان كما علل به في البدايع قالوا ويكره ان يكفن في ثوب واحد حالة الاختيار لان في حالة حياته تجوز صلاته في ثوب واحد حالة الاختيار لان في حالة حيوته تجوز صلاته في ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فكفن الكفاية اولى وعلى القلب كفن السنة اولى ومقتضاه انه لو كان عليه ثلاثة اثواب وليس له غيرها وعليه دين ان يباع واحد منها للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم فالدين اولى مع انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شي منها للدين كما في حالة الحيوة واذا افلس وله ثلاثة اثواب وهو لابسها لا ينزع عنه شي ليباع قوله وضرورة ما وجد ثابت في اكثر النسخ وقد شرح عليه مسكين وباكير وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلعي فانكرها واستدل له بحديث مصعب بن عمير لم يوجد له شي يكفن به الا نمرة فكانت اذا وضعت على راسه بدت رجلاه واذا وضعت على رجليه خرج راسه فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يغطى راسه ويجعل على رجليه شي من الاذخر وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذا في التبيين قوله ولف من يساره ثم يمينه وكيفيته ان تبسط اللفافة اولا ثم الازار فوقها فيوضع الميت عليهما مقمصا ثم يعطف عليه الازار وحده من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر ثم اللفافة كذلك وفي البدايع فان كان الازار طويلا حتى يعطف على راسه وسائر جسده فهو اولى وعقد ان خيف انتشاره صيانة عن الكشف قوله وكفنها سنة درع وازار ولفافة وخمار وخرقة تربط بها ثدياها لحديث ام عطية ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى اللواتي غسلن ابنته خمسة اثواب واختلف في اسمها ففي مسلم انها زينب وفي ابي داود انها ام كلثوم وذكر بعضهم القميص لها ولم يذكر الدرع وهو اولى للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المراة ما تلبسه فوق القميص وهو مذكور عن الحلواني ماجيبه الى الصدر والقميص ما شقه الى المنكب ولم اجده انا في كتب اللغة انتهى واختلف في عرض الخرقة فقيل ما بين الثدي الى السرة وقيل ما بين

بين الثدي الى الركبة كيلا ينتشر الكفن بالفخذ من وقت المشي قوله وكفاية ازار ولفافة وخمار اعتبارا بلبسها حال حيوتها من غير كراهة ويكره اقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة اثواب قميص وازار ولفافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير وما في الكتاب من عد الخمار اولى لكن لم يبين في الهداية ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخمار وفسرهما في فتح القدير بالقميص واللفافة فهو مخالف لما في المتن والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل اما قميص وازار او ازاران لان المقصود ثم جميع البدن وهو حاصل بالكل لكن جعلهما ازارين زيادة في ستر الراس والعنق كما لا يخفى قوله في التبيين وما دون الثلاثة كفن الضرورة في حقها قوله وتلبس الدرع اولا ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها ثم الخمار فوقه تحت اللفافة ثم يعطف الازار ثم اللفافة كما ذكرنا ثم الخرقة فوق الاكفان وفي الجوهرة توضع الخرقة تحت اللفافة وفوق الازار والقميص وهو الظاهر قوله وتجمر الاكفان اولا وترا لانه عليه السلام امر باجمار اكفان ابنته والمراد به التطييب قبل ان يدرج فيها الميت وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث مواضع عند خروج روحه لازالة الرايحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلفه ولا في القبر وفي المجتبى يريد ان يحتمل بالتجمير جميعا وترا قبل الغسل يقال اجمر كذا اذا جمعه ويحتمل ان يريد التطييب بعود يحرق في مجمرة وصرح في البدايع بانه لا يزيد في تجميرها على خمس وفي المجتبى المكفنون اثنا عشر الرجل والمراة وقد تقدما والثالث المراهق المشتهي وهو كالبالغ والرابعة المراهقة التي تشتهى وهي كالمراة والخامس الصبي الذي لم يراهق فيكفن في خرقتين ازار ورداء وان كفن في واحد اجزا والسادس الصبية التي لم تراهق فعن محمد كفنها ثلاثة وهذا اكثر والسابع السقط فيلف ولا يكفن كالعضو من الميت والثامن الخنثى المشكل فيكفن كفن الجارية وينعش ويسجى قبره والتاسع الشهيد وسياتي والعاشر المحرم وهو كالحلال عندنا والحادي عشر المنبوش الطري فيكفن كالذي لم يدفن والثاني عشر المنبوش المنفسخ فيكفن في ثوب واحد انتهى ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة ما لم يتعلق بعين ماله حق الغير كالرهن والمبيع قبل القبض والعبد الجاني فلو نبش وعليه دين فان لم يكن قبض الغرما بدي بالكفن لانه بقي على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان كانوا قبضوا لا يسترد منهم لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الوارث عين ملك المورث حكما ولهذا يرد ويرد عليه بالعيب فصار ملك المورث قايما ببقا خلفه واستثنى ابو يوسف الزوجة فان كفنها على زوجها لكنا اختلفنا العبارات في تحرير مذهب ابي يوسف ففي فتاوي قاضيخان والخلاصة والظهيرية وعلى قول ابي يوسف يجب الكفن على الزوج وان تركت مالا وعليه الفتوى انتهى وكذا في المجتبى وزاد ولا رواية فيها عن ابي حنيفة وفي التجنيس والواقعات وشرح المجمع للمصنف اذا لم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند ابي يوسف وعليه الفتوى لانه لو لم يجب عليه لوجب على الاجانب وهو بيت المال وهو قد كان اولى بايجاب الكسوة عليه حال حيوتها فرجح هو على ساير الاجانب وقال محمد يجب تجهيزها في بيت المال وفيه شارح المجمع بيانا للزوج عند ابي يوسف فظاهره انه اذا كان لها مال فكفنها في مالها اتفاقا والظاهر ترجيح ما في الفتاوي الخانية لانه ككسوتها والكسوة واجبة عليه غنية كانت او فقيرة غنيا كان او فقيرا وصححه الولوالجي في فتاويه من النفقات فان لم يكن للميت مال فكفنه على من تجب عليه نفقته وكسوته في حيوته وكفن العبد على سيده والمرهون على الراهن والمبيع في يد البايع عليه فان لم يكن له من تجب النفقة فكفنه في بيت المال وان لم يكن فعلى المسلمين تكفينه فان لم يقدروا سالوا الناس ليكفنوه بخلاف الحي اذا لم يجد ثوبا يصلي فيه ليس على الناس ان يسالوا له ثوبا والفرق ان الحي يقدر على السوال بنفسه والميت عاجز فان سالوا له وفضل من الكفن شي رد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقرا اعتبارا لكونه كذا في المجتبى وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من اهل الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقرا وفيها لو كفن الميت من ماله ثم وجد الكفن فله ان ياخذه وهو احق به لان الميت لم يملكه وفيها حي عريان وميت ومعهما ثوب واحد فان كان للحي فله لبسه ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان كان لملك الميت والحي وارثه يكفن به الميت ولا يلبسه لان الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد

من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معتق تحص ولم يترك شيا وله خالة موسرة يومر معتقه بتكفينه وعلى محمد على خالته وفي الخانية من لا يجبر على النفقة في حيوته كاولاد الاعمام والعمات والاخوال والخالات لا يجبر على الكفن زاد في الظهيرية وان كان وارثا وفي البدايع ولا يجب على المراة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كونه في الحيوة وفي القنية لو مات ولا شي له واجب كفنه على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغايب منهم بحصتهم ليس له الرجوع اذا انفق عليه بغير اذن القاضي قال رحمه الله كالعبد او الزرع او النخل بين شريكين انفق احدهما عليه ليرجع على الغايب لا يرجع اذا فعله بغير اذن القاضي انتهى

قوله السلطان احق يعني ان حضر لان في التقدم عليه استخفافا به ولما مات الحسن قدم الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدمتك اطلق في السلطان واراد به من له سلطنة اي حكم وولاية على العامة سوا كان الخليفة او غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نايب المصر ثم القاضي ثم صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي وهذا ما نقله الفقيه ابو جعفر والامام الفضلي انما نقل تقديم السلطان وهو الخليفة فقط واما من عداه فليس له التقدم على الاوليا الا برضاهم قال في الظهيرية والخانية انه قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف وزفر انتهى فعلى هذا فالمراد من السلطان في المختصر هو الوالي الذي لا والي فوقه لكن المذكور في المحيط والبدايع والتبيين والمجمع وشرحه التفصيل المتقدم عن ابي جعفر واقتصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو المذهب وقدم ابو يوسف الولي مطلقا وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وما في الاصل من ان امام الحي اولى بها محمول على ما اذا لم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان قلما يحضر الجنايز كذا في البدايع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه

قوله وهي فرض كفاية اي الصلاة عليه للاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في العبارات من انها واجبة فالمراد الافتراض وقد صرح في القنية والعوايد التاجية بكفر من انكر فرضيتها لانه انكر الاجماع انتهى وهل يصح النذر بها صرحوا بانه لا يصح النذر بالتكفين وبتشييع الجنازة لعدم القربة المقصودة ولا شك ان صلاة الجنازة قربة مقصودة

قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته فلا تصح على كافر للاية ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تصح على من لم يغسل لان له حكم الامام وهذا الشرط عند الامكان فلو دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنبش صلي على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فانه يخرج فيغسل ولو صلي عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالنبش تعاد لفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد وفي المحيط ولو لف في كفنه وقد بقي عضو منه لم يصبه الما ينقض الكفن ويغسل ويصلى عليه ولو بقي اصبع واحدة ونحوها تنقض الكفن عند محمد ويغسل وعندهما لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الما اليه فلعله اسرع اليه الجفاف لقلته فلا يحل نقض الكفن بالشك لانه لا يحل نقضه الا بعذر بخلاف العضو لانه لا يسرع اليه الجفاف ولو صلى الامام بلا طهارة اعادوا لانه لا صحة لها بدون الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان الامام على طهارة والقوم على غيرها لا تعاد لان صلاة الامام صحت فلو اعادوا تتكرر الصلاة وانه لا يجوز وبهذا تبين انه لا تجب صلاة الجماعة فيها انتهى وزاد في فتح القدير وغيره شرطا ثالثا في الميت وهو وضعه امام المصلي فلا تجوز على غايب ولا على حاضر محمول على دابة ولا غيرها ولا موضوع متقدم عليه المصلي لانه كالامام من وجه دون وجه لصحة الصلاة على الصبي واما صلاته على النجاشي فاما لانه رفع له عليه الصلاة والسلام سريره حتى راه بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الامام وبحضرته دون المامومين وهذا غير مانع من الاقتدا واما ان يكون مخصوصا بالنجاشي وقد اثبت كلا منهما بالدليل في فتح القدير واجاب في البدايع بثالث وهو انها الدعا لا الصلاة المخصوصة وهذه الشرايط في الميت واما شرايطها بالنظر الى المصلي فشرايط الصلاة الكاملة من الطهارة الحقيقية والحكمية واستقبال القبلة وستر العورة والنية وقد مناحكم ما اذا ظهر الامام محدثا وقيد المصنف بطهارة الميت احترازا عن طهارة مكانه قال في الفوايد التاجية ان كان على جنازة لا شك انه يجوز وان كان بغير جنازة لا رواية لهذا وينبغي ان تجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط لانه ليس بمودي ومنهم من علل بان كفنه يصير حايلا بينه وبين الارض لانه ليس بلابس بل هو ملبوس فيكون حايلا انتهى وفي القنية

الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط في حق الامام والميت جميعا وقد قدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان لم تجز ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت وبهذا يعلم ما يفعل في زماننا من القيام على النعلين في صلاة الجنازة لكن لا بد من طهارة النعلين كما لا يخفى واما اركانها ففي فتح القدير ان الذي يفهم من كلامهم انها الدعا والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقتها هو الدعا والمقصود منها ولو صلى قاعدا من غير عذر لا يجوز وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا يقدم الثنا والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعا ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاسلام انتهى وفيه نظر لان المصرح به بخلافه قال في المحيط واما ركنها فالتكبيرات والقيام واما سننها فالتحميد والثنا والدعا فيها وظاهره ان التكبيرة الاولى ركن لا شرط بل الاربع اركان قال في المحيط كبر على جنازة فجي باخرى اتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو نواها للاخرى ايضا يصير مكبرا ثلاثا وانه لا يجوز لان الزيادة على الاربع تتادى بتحريمة واحدة وفي الغاية للسروجي فان قلت التكبيرة الاولى للاحرام وهي شرط وقد تقدم انه يجوز بنا الصلاة على التحريمة الاولى لكونها غير ركن قيل له التكبيرات الاربع في صلاة الجنازة قايمة مقام اربع ركعات بخلاف المكتوبة وصلاة النافلة انتهى واما ما يفسدها فما افسد الصلاة افسدها الا المحاذاة كذا في البدايع وتكره في الاوقات المكروهة وقد تقدم ولو امت امراة فيها تادت الصلاة ولو احدث الامام فاستخلف غيره فيها جاز هو الصحيح كذا في الظهيرية

قوله ثم امام الحي اي الجماعة لانه رضيه في حال حيوته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقديمه واجب وهو السلطان مع تصريحهم بان تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا تقديمه مستحب لانه ليس في التقدم عليه لا يلزم افتيات على العامة بخلاف التقدم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذلك وجب تقديمه انتهى وفي شرح المجمع للمصنف انما يستحب تقديم امام مسجد حيه على الولي اذا كان افضل من الولي ذكره في الفتاوي انتهى وهو قيد حسن وكذا في المجتبى وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع اولى من امام الحي انتهى وهذا يدل على ان المراد بامام الحي امام المسجد الخاص بالمحلة وقد وقع الاشتباه في امام المصلى المبنية لصلاة الاموات في الامصار فان الباني يشترط لها اماما خاصا ويجعله معلوما من وقفه فهو يتقدم على الولي الحاقا له بامام الحي ولا مع القطع بانه ليس امام الحي لتعليلهم اياه بان الميت رضي بالصلاة خلفه حال حيوته وهذا خاص بامام محلته والذي يظهر لي انه ان كان مقررا من جهة القاضي فهو كنايبه وان كان مقررا من الناظر فهو كالاجنبي

قوله ثم الولي لانه اقرب الناس اليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه وانما يقدم السلطان عليه اذا حضر كيلا يكون ازدرا به ثم الترتيب في الاوليا كترتيب العصبات في الانكاح لكن اذا اجتمع ابو الميت وابنه كان الاب اولى بالاتفاق على الاصح لان للاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة تعتبر ترجيحا في استحقاق الامامة كما في ساير الصلوات كذا في البدايع فلو كان الاب جاهلا والابن عالما ينبغي تقديم الابن كما في ساير الصلوات الا ان يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنازة لعدم احتياجها للعلم ويعتبر الاسن فيهما فالاخوان لاب وام اسنهما اولى فان اراد الاسن ان يقدم احدا كان للاصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلا اخر فالذي قدمه الاسن اولى وكذلك الابنان على هذا وكذا ابنا العم فان كان الاصغر لاب وام والاكبر لاب فالاصغر اولى كما في الميراث فان قدم الاصغر احدا فليس للاكبر ان يمنعه فان كان الاخ لاب وام غايبا وكتب الى انسان ليتقدم فللاخ لاب ان يمنعه وحد الغيبة ان لا يقدر على ان يقدم ويدرك الصلاة ولا ينتظر الناس قدومه والمريض في المصر بمنزلة الصحيح يقدم من شا وليس للابعد منعه ولو ماتت امراة ولها اب وابن بالغ عاقل وزوج فالاب احق بها ثم الابن ان كان من غير الزوج فان كان منه فالزوج احق من الولد ولو مات رجل له اب واب اب فالولاية لابيه ولكنه يقدم اباه احد الميت تعظيما له وكذا المكاتب اذا مات ابنه او عبده ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراما ومولى العبد احق بالصلاة عليه من ابيه الحر على المفتى به لبقا ملكه حكما وكذا المكاتب اذا مات عن غير وفا فان ترك وفا فان اديت كتابته او كان المال حاضرا لا يخاف عليه التوي والتلف فالابن احق والا فالمولى وساير القرابات اولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالاة لان الزوجية انقطعت بينهما بالموت وفي المجتبى والجار احق من غيره

قوله وله ان ياذن لغيره اي للولي الاذن في صلاة الجنازة وهو يحتمل شيئين احدهما الاذن في التقدم لانه حقه فيملك ابطاله وقدمنا ان محله ما اذا لم يكن هناك ولي

غيره او كان وهو بعيد اما اذا كانا وليين مستويين فاذن احدهما اجنبيا فللاخر منعه ثم اعلم ان للولي ان ياذن للناس في الانصراف
بعد الصلاة قبل الدفن لانه ينبغي لهم ان لا ينصرفوا الا باذنه وذكر الشارح معنى اخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه
لاسيما اذا كان الميت يتبرك به وكره بعضهم ان ينادى عليه في الازقة والاسواق لانه نعي اهل الجاهلية وهو مكروه والاصح
انه لا يكره لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض الناس على الطهارة والاعتبار به والاستعداد
وليس ذلك نعي اهل الجاهلية وانما كانوا يبعثون الى القبايل ينعون مع ضجيج وبكا وعويل وتعديد وهو مكروه بالاجماع
انتهى وهي كراهة تحريم للحديث المتفق عليه ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعى بدعوى الجاهلية وقال عليه
السلام لعن الله الحالقة والصالقة والشاقة والصالقة التي ترفع صوتها بالمصيبة ولا باس بارسال الدمع والبكا من غير
نياحة قوله فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي لان الحق له والمراد من السلطان من له حق التقدم على الولي فان الكلام
فيما اذا تقدم على الولي من ليس له حق التقدم فليس للولي الاعادة اذا صلى القاضي او نايبه او امام الحي لما في الخلاصة والولوالجية
والظهيرية والتجنيس والواقعات لو صلى رجل والولي خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة ولم يتابعه فان
كان المصلي السلطان او الامام الاعظم في البلد او القاضي او الوالي على البلد او امام حيه ليس له ان يعيد لانهم اولى
بالصلاة منه وان كان غيرهم فله الاعادة انتهى واشار المصنف الى ان الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على الولي لان الوصية باطلة
على المفتى مصرح بذلك اصحاب الفتاوي قالوا ولو اعادها الولي ليس لمن صلى عليها ان يصلي مع الولي مرة اخرى وظاهر
كلامهم ان الولي اذا لم يعد فلا اثم على احد لما ان الفرض وهو قضا حق الميت قد تادى بصلاة الاجنبي والاعادة انما هي لاجل
حقه لا لاسقاط الفرض وهو اولى مما في غاية البيان من ان حكم الصلاة التي صليت بلا اذن الولي موقوف فان اعاده الولي
تبين ان الفرض ما صلى الولي وان لم يعد سقط الفرض بالاولى انتهى فهو يقتضي ان لمن صلى اولا ان يصلي مع الولي وليس
كذلك وبما ذكرناه عن الفتاوي المذكورة ظهر ضعف ما في غاية البيان من ان امام الحي اذا صلى بلا اذن الولي فان للولي
الاعادة وانما لم يعد اذا صلى السلطان لخوف الازدرا به وقد صرح في المجمع وشرحه بان امام الحي كالسلطان في عدم اعادة
الولي قوله ولم يصل غيره بعده اي بعد ما صلى الولي لان الفرض قد تادى بالاولى والتنفل بها غير مشروع الا لمن
له الحق وهو الولي عند تقدم الاجنبي ان قلنا ان اعادة الولي نفل والا فلا استثنا وقد اختلف المشايخ في اعادة من هو
مقدم على الولي اذا صلى الولي كالسلطان والقاضي فذهب صاحب الهداية والعناية الى ان المراد بالغير من ليس بمقدم
على الولي اما من كان مقدما على الولي فله الاعادة بعد صلاة الولي لان الولي اذا كان له الاعادة اذا صلى غيره مع انه
ادنى فالسلطان والقاضي لهما الاعادة بالطريق الاولى وهو مصرح به في رواية النوادر ويشهد له ما في الفتاوي
وفي السراج الوهاج قوله فان صلى الولي عليه لم يجز ان يصلي احد بعده يعني سلطانا او غيره ففيه دلالة على تقديم
حق الولي من حيث انه يجوز له الاعادة ولم يجز للسلطان اذا صلى الولي فافهم ذلك انتهى وكذا ذكر المصنف في المستصفى
وقد ظهر للعبد الضعيف ان الاول محمول على ما اذا تقدم الولي مع وجود من هو مقدم عليه لانه حيث حضر فالحق له
فكانت صلاة الولي تعديا والثاني محمول على ما اذا لم يحضر غير الولي فصلى الولي ثم جا المقدم عليه فليس له الاعادة
لان الفرض قد سقط بصلاة من له ولايتها والله سبحانه اعلم ثم رايت بعد ذلك في المجتبى ما يفيده قال فان صلى عليه
غير الولي لم يجز ان يصلي عليه احد بعده وهذا اذا كان حق الصلاة له بان لم يحضر السلطان اما اذا حضر وصلى عليه الولي
يعيد السلطان انتهى قوله وان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امراة
من الانصار اطلقه فشمل ما اذا كان مدفونا بعد الغسل او قبله كما قدمناه وهو رواية ابن سماعة عن محمد لكن صحح في غاية
البيان معزيا الى القدوري وصاحب التحفة انه لا يصلي على قبره لان الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل
لتضمنه امرا حراما وهو نبش القبر فسقطت الصلاة انتهى وقيد بعدم التفسخ لانه لا يصلي عليه بعد التفسخ لان الصلاة
شرعت على بدن الميت فاذا تفسخ لم يبق بدنه قايما ولم يقيد المصنف بمدة لان الصحيح ان ذلك جاير الى ان يغلب على
الظن تفسخه والمعتبر فيه اكبر الراي على الصحيح من غير تقدير بمدة كذا في شرح المجمع وغيره وظاهره انه لو شك في تفسخه

يصلي عليه والمذكور في غاية البيان انه لو شك لا يصلي عليه رواه ابن رستم عن محمد انتهى وانما كان هذا هو الاصح لانه
يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف الامكنة فيحكم فيه غالب الراي
فان قيل روي عنه عليه الصلاة والسلام انه صلى على شهدا احد بعد ثمان سنين فالجواب ان معناه والله اعلم انه دعا
لهم قال تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والصلاة في الاية بمنزلة الدعا وقيل انهم لم تتفرق اعضاوهم فان
معاوية لما اراد ان يحولهم وجدهم كما دفنوا فتركهم كذا في البدايع وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة اصلا
فيصلي على قبره ما لم يتفرق كذا في المجتبى قوله وهي اربع تكبيرات بثنا بعد الاولى وصلاة على النبي صلى الله عليه
وسلم بعد الثانية ودعا بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة لما روي انه عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشي
فكبر اربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفي فنسخت ما قبلها والبداة بالثنا ثم الصلاة سنة الدعا لانه ارجى للقبول
ولم يعين المصنف الثنا وروى الحسن انه دعا الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الاولى كما
في فتح القدير ولم يذكر القراة لانها لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المحيط والتجنيس لو قرا الفاتحة
فيها بنية الدعا فلا باس به وان قراها بنية القراة لا يجوز لانها محل الدعا دون القراة انتهى ولم يعين المصنف
الدعا لانه لا توقيت فيه سوى انه بامور الاخرة وان دعا بالماثور فما احسنه وابلغه ومن الماثور دعا عوف بن مالك
انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظ من دعايه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه واكرم
منزله ووسع مدخله واغسله بالما والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وابدله دارا خيرا
من داره واهلا خيرا من اهله وزوجا خيرا من زوجه وادخله الجنة واعذه من عذاب القبر قال عوف حتى تمنيت ان اكون
ذلك الميت رواه مسلم وقيد بقوله بعد الثالثة لانه لا يدعو بعد التسليم كما في الخلاصة وعن الفضلي لا باس به ومن
لا يحسن الدعا يقول اللهم اغفر للمومنين والمومنات كذا في المجتبى ولو تبين المدعو له لانه يدعو لنفسه اولا لان دعا المغفور
اقرب الى الاجابة ثم يدعو للمومنين والمومنات لانه المقصود منها وهو لا يقتضي ركنية الدعا كما توهمه في فتح القدير لان
نفس التكبيرات رحمة للميت وان لم يدع له واشار بقوله وتسليمتين بعد الرابعة الى انه لا شي بعدها غيرهما وهو ظاهر
المذهب وقيل يقول اللهم اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقيل ربنا لا تزغ قلوبنا الى اخره وقيل يخير بين السكوت
والدعا ولم يبين المنوي بالتسليمتين للاختلاف ففي التبيين وفتح القدير ينوي بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية
ولا ينوي الامام الميت في تسليمتي الجنازة بل ينوي من على يمينه في التسليمة الاولى ومن عن يساره في التسليمة الثانية انتهى
وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوي به اذ ليس اهلا له وقد تقدم في كيفية الصلاة انه لا يرفع
الايدي في صلاة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من ايمة بلخ اختاروا رفع اليد في كل تكبيرة
فيها وكان نصير بن يحيى يرفع تارة ولا يرفع اخرى ولا يجهر بما يقرا عقب كل تكبيرة لانه ذكر والسنة فيه المخافتة كذا في
البدايع وفيه وهل يرفع صوته بالتسليم تعرض له في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد انه لا يرفع لانه للاعلام ولا حاجة
له لان التسليم مشروع عقيب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه انتهى وفي الفوايد التاجية اذا سلم على ظن انه
اتم التكبير ثم علم انه لا يتم فانه يبني لانه سلم في محله وهو القيام فيكون معذورا وفي الظهيرية وغيرها رجل كبر على جنازة
فجي بجنازة اخرى فكبر ينويهما ونوى ان لا يكبر على الاولى فقد خرج من الاولى الى الصلاة الثانية ينوي بها عليهما لم يكن
خارجا وعن ابي يوسف اذا كبر ينوي بها التطوع وصلاة الجنازة عن التطوع انتهى قوله فلو كبر الامام خمسا لم يتبع لانه
منسوخ ولا متابعة فيه ولم يبين ماذا يصنع فعن ابي حنيفة روايتان في رواية يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقا للمخالفة
وفي رواية يمكث حتى يسلم معه اذا سلم تصير متابعا فيما تجب فيه المتابعة وبه يفتى كذا في الواقعات ورجحه في
فتح القدير بان البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطا مطلقا انما الخطا في المتابعة في الخامسة وفي بعض المواضع
انما يتابعه في الزايد على الاربعة اذا سمع من الامام اما اذا لم يسمع الا من المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو قياس ما
ذكروه في تكبيرات العيدين انتهى وذكر ابن الملك في شرح المجمع قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز ان

تكبيرة الامام للافتتاح الان فاخطا المنادي وقيد بتكبيرات الجنازة لان الامام في العيد لو زاد على ثلاث فانه يتبع لانه
مجتهد فيها حتى لو تجاوز الامام في التكبير حد الاجتهاد لا يتابع ايضًا كذا في شرح المجمع قوله ولا يستغفر لصبي ولا مجنون ويقول
اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعًا ومشفعًا كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه
لا ذنب لهما والفرط بفتحتين الذي يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا اي اجرا متقدما والفرط الفارط
وهو الذي يسبق الوارد الى الما وفي الحديث انا فرطكم على الحوض اي اتقدمكم اليه كذا في ضيا الحلوم والانسب هو المعنى الثاني هنا
ليلا يلزم التكرار في قوله واجعله لنا اجرا والذخر بضم الذال وسكون الخا الذخيرة والمشفع بفتح الفا مقبول الشفاعة
وذكر اليمني في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات الثواب هو الحاصل باصول الشرع والحاصل بالمكملات يسمى اجرا لان
الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة والمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس انتهى
ولم ار من صرح بانه يدعى لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعى له فيها كما يدعى للميت قوله وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من
كان حاضرا في حالة التحريمة وينتظر المسبوق في صلاة الجنازة تكبيرة الامام ليكبر مع الامام للافتتاح فلو كبر الامام تكبيرة
او تكبيرتين لا يكبر الاتي حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح
والمسبوق ياتي به ولهما ان كل تكبيرة قايمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدي بما فاته اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد
لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع اركان وليست الاولى شرطا كما توهمه في فتح القدير الا ان يكون على قول ابي يوسف كما لا يخفى ولو
كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عنده لكن ما اداه غير معتبر كذا في الخلاصة واشار المصنف الى انه لو ادرك الامام بعد
ما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قولهما خلافا لابي يوسف ثم عنده ما يقضي ما فاته بغير دعا لانه لو قضى مع الدعا رفع الميت
فيفوت له التكبير واذا رفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت لا يتصور وفي الظهيرية ولو رفع بالايدي
ولم توضع على الاكتاف ذكر في ظاهر الرواية انه لا ياتي وانما ينتظر من كان حاضرا حالة التحريمة اتفاقا لانه بمنزلة المدرك
الا ترى انه لو كبر تكبيرة الافتتاح بعد الامام يتبع اذا لا قضا اطلقه فشمل ما اذا كبر الامام للثانية او لم يكبر فان لم يكبر
الامام الثانية كبر الحاضر للاولى للحال وان يكبر الحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاولى للحال كذا قال
في المحيط ولو كبر الامام اربعا والرجل حاضر فانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضي الثلاث وهذا قول ابي يوسف وعليه الفتوى
وروى الحسن انه لا يكبر وقد فاتته انتهى فما في الحقايق من ان الفتوى على قول ابي يوسف انما هو في مسألة الحاضر لا في مسألة المسبوق
وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضرا ولم يكبر حتى كبر الامام اثنتين او ثلاث فلا شك انه مسبوق كما لو كان حاضرا وقد
صلى الامام ركعة او ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركا فينبغي ان يكون كالمسألة
الاولى وان يكون الفرق بين الحاضر وغيره انما هو في التكبيرة الاولى فقط كما لا يخفى وفي الواقعات وان يكبر الحاضر حتى كبر
الامام ثنتين كبر الثانية منهما ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى ذهب محلها فان كان قضا والمسبوق لا يشتغل
بالقضا قبل فراغ الامام انتهى وهو مخالف لما ذكرناه عن المجتبى من انه يكبر الاولى للحال قضا وما في الواقعات اولى وقيد
بالمسبوق لان اللاحق فيها كاللاحق في ساير الصلوات كذا في المجتبى وذكر في الواقعات لو كبر مع الامام التكبيرة الاولى
ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما اولا ثم يكبر مع الامام ما بقي انتهى وهو معنى ما في المجتبى في اللاحق قوله ويقوم
من الرجل والمراة بحذا الصدر لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وهذا
ظاهر الرواية وهو بيان للاستحباب حتى وقف في غيره اجزاه كذا في كافي الحاكم وما في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام
صلى على امراة ماتت في نفاسها فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضا اذ فوقه
يداه وراسه وتحته بطنه وفخذه ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب
المحلين وكذا في فتح القدير قوله ولم يصلوا ركبانا لانها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه الا القيام من غير
عذر احتياطا وما في غاية البيان من انها ليست باكثر من القيام فاذا ترك القيام لعدمه ايضا فلم يجوز تركه فيه
نظر لانه يقتضي ان ركنها القيام فقط وهو غير صحيح فقيدنا بكونه بغير عذر لانه لو تعذر النزول لطين

لطين ومرض جاز الركوب فيهما واشار الى انها لا تجوز قاعدا مع القدرة على القيام ولو كان ولي الميت مريضا فصلى قاعدا
وصلى الناس خلفه قياما اجزاهم في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يجزي الامام ولا يجزي الماموم بنا على اقتدا
القايم بالقاعد قوله ولا في مسجد لحديث ابي داود مرفوعا من صلى على ميت في المسجد فلا اجر له وفي رواية فلا شي له
اطلقه فشمل ما اذا كان الميت والقوم في المسجد او كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد او كان الامام مع بعض القوم
خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد او الميت في المسجد والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافا لما اورده النسفي
كذا في الخلاصة وهذا الاطلاق في الكراهة بنا على ان المسجد انما بني للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر
وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق
لاطلاق الحديث كذا في فتح القدير فما في غاية البيان والعناية من ان الميت وبعض القوم اذا كانا خارج المسجد والباقي
فيه لا كراهة اتفاقا ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتمل ثلاثة اشيا ان يكون الظرف وهو قوله في مسجد ظرفا للصلاة
والميت وحينيذ فللكراهة شرطان كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فاذا فقد احدهما فلا كراهة الثاني ان يكون
ظرفا للصلاة فقط فلا يكره ان يكون الميت في المسجد والقوم كلهم خارجه الثالث ان يكون ظرفا للميت فقط وحينيذ
حيث كان خارجه فلا كراهة وما اختاروه كما نقلناه لم يوافق واحدا من الاحتمالات الثلاث لانهم قالوا بالكراهة
اذا وجد احدهما في المسجد المصلي او الميت كما قال في المجتبى وتكره سوا كان الميت والقوم في المسجد او احدهما ولعل وجهه
انه لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود احدهما ايا كان وظاهر كلام المصنف ان الكراهة
تحريمية على ما لا يجوز من الصلاة راكبا وهي احدى الروايتين مع ان فيه ايهاما لان في المعطوف عليه لم تصح الصلاة
اصلا وفي المعطوف هي صحيحة والاخرى انها تنزيهية ورجحه في فتح القدير بان الحديث ليس نهيا غير مصروف ولا قرن
الفعل بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحة ثم قرر تقريرا حاصله انه
لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لانه يقول بالجواز في المسجد لكن الافضل خارجه وهو معنى كراهة التنزيه
وبه يحصل الجمع بين الاحاديث انتهى لكن ترجح كراهة التحريم بالرواية الاخرى التي رواها الطيالسي كما في الفتاوى العتابية
من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له ولم يقيد المصنف كصاحب المجمع المسجد بالجماعة كما قيده في الهداية لعدم الحاجة
اليه لانهم يحترزون به عن المسجد المبني لصلاة الجنازة فانها لا تكره فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد لانه ما اعد للصلاة
حقيقة لان صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انه لم يكن مسجدا توسعة للامر عليهم واختلفوا
ايضا في مصلى العيد انه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتدا وان انفصل الصفوف لانه اعد للصلاة حقيقة
لا في حرمة دخول الجنب والحايض كذا في المحيط وغيره واعلم ان ظاهر الحديث وكلامهم انه لا اجر اصلا لمن صلى عليها في
المسجد ولا يلزم منه عدم سقوط الفرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكر المصنف رحمه الله ما اذا اجتمعت الجنايز للصلاة
قالوا الامام بالخيار ان شا صلى عليهم دفعة واحدة وان شا صلى على كل جنازة صلاة على حدة فان اراد الثاني فالافضل
ان يقدم الافضل فالافضل ان لم يفعل فلا باس به واما كيفيتها وضعها فان كان الجنس متحدا فان شاوا جعلوها صفا
واحدا كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شاوا وضعوا واحدا مما يلي القبلة ليقوم الامام بحذا الكل هذا
جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان الثاني اولى من الاول واذا وضعوا واحدا ينبغي ان يكون الافضل مما
يلي الامام ثم ان وضع راس كل واحد بحذا راس صاحبه فحسن وان وضع راس كل واحد عند منكب الاول فحسن وان اختلف
الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراه ثم الخنثى ثم المراة ثم الصبية والافضل ان يجعل الحر مما يلي الامام والمراة
خلفه وفي فتح القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فالافضل
الى القبلة في الرجلين يقدم اكبرهما سنا وقرانا وعلما كما فعل عليه السلام في قتلى احد من المسلمين انتهى وفي البدايع ولو
كان رجل وامراة فقدم الرجل مما يلي القبلة والمراة خلفه اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامراة وصبي وخنثى
وصبية دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف الامام

حالة الصلاة وهكذا توضع جنايزهم عند الصلاة فكذا في القبر انتهى وهو سهو في قوله وهكذا توضع جنايزهم عند
الصلاة فكذا في القبر انتهى وهو سهو في قوله وهكذا توضع جنايزهم لما ذكرنا انه على عكسه قوله ومن استهل صلي عليه
والا لا الاستهلال للصبي في اللغة ان يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وقول من قال هو ان يقع حيا اصل كذا في المغرب وضبطه
في العناية بانه المبني للفاعل وفي الشرع ان يكون منه ما يدل على حيوته من رفع صوت او حركة عضو ولو ان يطرف بعينه
وذكر المصنف ان حكمه الصلاة عليه ويلزمه ان يغسل وان يرث ويورث وان يسمي وان لم يبق بعده حيا الاكرامه لانه
من بني آدم ويجوز ان يكون له مال يحتاج ابوه الى ان يذكر اسمه عند الدعوي به ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه الى
ان يخرج اكثره ولابد منه لما في المحيط قال ابو حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فان كان خرج اكثره صلي
عليه وان كان اقله لم يصل عليه ما لم يخرج اكثر بدنه حيا فان كان ذبحه رجل حال ما خرج راسه فعليه الغرة وان قطع
اذنه وخرج حيا ثم مات فعليه الدية انتهى وفي المجتبى والبدايع اختلف في الاستهلال فعن ابي حنيفة لا تقبل فيه الا
شهادة رجلين او رجل وامراتين لان الصياح والحركة يطلع عليها الرجال وقالا لا يقبل قول النساء فيه الا الام فلا يقبل
قولها في الميراث اجماعا لانها متهمة لجرها الى نفسها وانما قبل النساء عندهما لان هذا المشهد لا يشهده الرجال وقول
القابلة مقبول في حق الصلاة في قولهم امة كالقابلة كما في البدايع لكنه قيد بالعدالة فقال لان خبر الواحد في الديانات
مقبول اذا كان عدلا انتهى ولما كانت الحركة دليل الحيوة قالوا الحبلى اذا ماتت وفي بطنها يضطرب يشق بطنها ويخرج الولد
لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية وافاد بقوله والا لا انه اذا لم يستهل لا يصلى عليه ويلزم منه ان لا يغسل ولا يرث ولا
يورث ولا يسمى واتفقوا على ما عدا الغسل والتسمية واختلفوا فيهما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي فعلهما
وفي الهداية انه المختار لانه نفس من وجه وفي شرح المجمع للمصنف اذا وضع المولود سقطا تام الخلق قال ابو يوسف
يغسل اكراما لبني آدم وقالا يدرج في خرقة ولا يغسل والصحيح قول ابي يوسف واذا لم يكن تام الخلق لا يغسل اجماعا
انتهى وبهذا ظهر ضعف ما في فتح القدير والخلاصة من ان السقط الذي لم تتم خلقه اعضايه المختار انه يغسل انتهى
لما سمعنا من الاجماع على عدم غسله ولعله سبق نظرهما الى الذي تم خلقه او سهو من الكاتب ثم اعلم ان قولهم هنا بان
من ولد ميتا لا يرث ولا يورث ليس على اطلاقه لما في اخر الفتاوي الظهيرية من المتفرقات ومتى انفصل الحمل ميتا انما
لا يرث اذا انفصل بنفسه فاما اذا فصل فهو من جملة الورثة بيانه اذا ضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا فهذا
الجنين من جملة الورثة لان الشارع اوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت فاذا حكمنا بحياته
كان له الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة وفي المبتغي السقط الذي لم يتم اعضاؤه
هل يحشر قيل ان نفخ انتهى وهكذا في اخر المبسوط من ميراث الحمل الذي فيه الروح يحشر والا فلا وقيل اذا استبان بعض
خلقه يحشر انتهى وفي الظهيرية والذي يقتضيه مذهب علمائنا انه اذا استبان بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي
وابن سيرين انتهى قوله كصبي سبي مع احد ابويه اي لا يصلى عليه لانه تبع لهما للحديث كل مولود يولد على الفطرة
فابواه يهودانه الى اخره وتقدم في فصل الجنائز معنى الفطرة وافاد بقوله الا ان يسلم احدهما انه يصلى عليه لاسلامه
تبعا للمسلم منهما لانه يتبع خيرهما دينا وافاد بقوله او هو انه يصلى عليه اذا اسلم وابواه كافران لصحة اسلامه عندنا
واطلقه وقيده في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف في تفسيره فقيل ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام
هدى واتباعه خير له ذكره في العناية وفسره في فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث ان تؤمن
بالله اي بوجوده وربوبيته لكل شيء وملائكته اي بوجود ملائكته وكتبه اي انزالها ورسله اي ارسالهم عليهم الصلاة
والسلام واليوم الاخر اي البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب
الحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا وعلى هذا قالوا لو اشترى جارية او تزوج امراة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه
لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم
في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلا بان البعث هل يوجد او لا وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان او لا

اولا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الاثبات للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا اعرفه وقل ما يكون ذلك لمن نشا
في دار الاسلام فانا نسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا اعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة
بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالا في اثنا احوالهم وتكلمهم على التصريح بما يصرح باعتقاد هذه الامور وكانوا يظنون ان جواب
هذه الاشيا انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارات خاصة فيحجمون على الجواب انتهى فعلى هذا فينبغي ان لا يسال العامي والمراة
على هذا الوجه بان يقال ما الايمان وانما يذكر حقيقة الايمان وما يجب الايمان به بحضرتهما ثم يقال له هل انت مصدق بهذا
فاذا قال نعم كان ذلك كافيا وافاد بقوله ولم يسب احدهما معه انه يصلى عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه احد
ابويه فح يصلى عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه احد ابويه فحينئذ يصلى عليه تبعا للسابي او للدار انتهى فجعل كلام
المصنف شاملا للتبعية للسابي وللتبعية والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السابي وفي السابي في اللغة الاسر والسبي
والاسرى المحمولون من بلد الى بلد وفايدة تبعية السابي انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سهم رجل ومات الصبي في دار الحرب
فانه يصلى عليه تبعا للسابي وظاهر ما في ضيا الحلوم انه لابد من الحمل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى يسمى سبيا وفي فتح القدير
واختلف بعد تبعية الولاد فالذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم احد الابوين يكون تبعا لصاحب اليد
وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله اولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلى عليه
ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد انتهى وفيه نظر لان تبعية اليد انتهى وفيه نظر لان عدم الكون في دار الاسلام متفق
عليه فلا يصلح مرجحا لما في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالحاصل ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما
محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضي خان وجمع على تقديم الدار على اليد وهو الاوجه لما نقله
في كشف الاسرار شرح فخر اصول الاسلام انه لو سرق ذمي صبيا واخرجه الى دار الاسلام ومات الصبي فانه يصلى عليه ويصير
مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى وجب تخليصه من يده انتهى ولم يحك فيه خلافا وهي واردة على ما في المحيط فان
مقتضاه ان لا يصلى عليه تقديما لتبعية اليد على الدار الا ان يكون على الخلاف واطلق المصنف في الصبي ولم يقيده بغير العاقل
وقيده المحقق ابن الهمام في تحريره بغير العاقل قال وان كان عاقلا استقل باسلامه فلا يرتد بردة من اسلم منهما انتهى وهو ظاهر
كلام الزيلعي فانه علل بتبعية اليد بان الصغير الذي لا يعبر عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه الى شرح الزيادات فظاهرهما
انه لو سبي صبي عاقل مع احد ابويه الكافر فانه لا يكون كافرا تبعا لابيه الكافر ويكون مسلما تبعا للدار ويحتاج الى صريح النقل
وكلامهم يدل على خلافه فانهم جعلوا الولد تابعا لابويه الى البلوغ ولا تزول التبعية الى البلوغ نعم تزول التبعية
اذا اعتقد دينا غير دين ابويه اذا عقل الاديان فحينئذ صار مستقلا وفي الظهيرية واذا ارتد الزوجان والمراة حامل
فوضعت المراة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه يخالف حكم الميراث انتهى ثم اعلم ان المراد بالتبعية
التبعية في احكام الدنيا لا في العقبى فلا يحكم بان اطفالهم في النار البتة بل فيه خلاف قيل يكونون خدم اهل الجنة
وقيل ان كان قالوا بلى يوم اخذ العهد عن اعتقاد ففي الجنة والا ففي النار وعن محمد انه قال فيهم اني اعلم ان الله لا يعذب
احدا بغير ذنب وهذا نفي التفصيل وتوقف فيهم ابو حنيفة كذا في فتح القدير وفي القنية صبي سبي مع ابيه ثم ماتا ثم في دار
الاسلام ثم مات الصبي لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت انتهى وحكم المجنون البالغ في هذه الاحكام كحكم الصبي العاقل فيكون
فيه الاوجه الثلاثة في التبعية كما صرح به الاصوليون قوله ويغسل ولي المسلم الكافر ويكفنه ويدفنه بذلك امر علي رضي
الله عنه ان يغسل ابيه حين مات وهذه عبارة معيبة غير محررة اما الاول فلان المسلم ليس بولي الكافر وما في العناية من
انه اراد به القريب فغير مفيد لان المؤاخذة على نفس التعبير بعد ارادة القريب واطلقه فشمل ذوي الارحام كالاخ
والخال والخالة واما الثاني فلانه اطلق في الغسل والتكفين والدفن فينصرف الى ما قدمه من تجهيز المسلم وليس كذلك
وانما يغسل غسل الثوب النجس من غير وضوء ولا ابداءة بالميامن ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله انسان وصلى لم تجز صلاته
ويلف في خرقة بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفيرة من غير مراعاة سنة اللحد ولانه اطلق في الكافر وهو
مقيد بغير المرتد اما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وانما يلقى في حفيرة كالكلب ولا يدفع الى من انتقل الى دينهم كما في فتح القدير

ولانه اطلق جواب المسئله وهو مقيد بما اذا لم يكن له قريب كافر فان كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد وقيد المصنف
بالولي المسلم لان المسلم اذا مات وله قريب كافر فان الكافر لا يتولى تجهيزه وانما يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر في قبر
قرابته المسلم ليدفنه وما استدل به الزيلعي على ان الكافر يمكن من تجهيز قريبه المسلم من قول القدوري اذا مات مسلم ولم
يوجد رجل يغسله تعلم النسا الكافر فاستدلال غير صحيح لان كلامنا فيما اذا وجد المسلمون ودليله فيما اذا لم يوجد من الرجال
احد فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن المسلم قريبه الكافر الاصلي عند الاحتياج من غير مراعاة السنه لكان اولى قوله ويوخذ
سريره بقوايمه الاربع بذلك وردت السنه وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة ويرفعونه اخذا باليد لا وضعا على
العنق كما تحمل الامتعة وفي مختصر الكرخي ويكره ان يحمل بين عمودي السرير من مقدمه ومؤخره لان السنة فيه التربيع وكره
حمله على الظهر والدابة وذكر الاسبيجابي ان الصبي الرضيع والفطيم او فوق ذلك قليلا اذا مات فلا باس بان يحمله رجل واحد
واحد على يديه ويتداوله الناس بالحمل على ايديهم ولا باس بان يحملها على يديه وهو راكب وان كان كبيرا يحمل على الجنازة انتهى
قوله ويعجل بلا خبب وهو بمعجمة مفتوحة وموحدتين ضرب من العدو وقيل هو كالرمل وحد التعجيل المسنون ان يسرع به
بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة للحديث اسرعوا بالجنازة فان كانت صالحة قربتموها الى الخير وان كانت غير ذلك فشر
تضعونه عن رقابكم والافضل ان يعجل بتجهيزه كله من حيث يموت ولو مشوا به بالخبب كره لانه ازدرا بالميت واضرار بالمتبعين
وفي القنية ولو جهز الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تاخير الصلاة ودفنه ليصلي عليه الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خافوا
فوت الجمعة بسبب دفنه يوخر الدفن وتقدم صلاة العيد على صلاة الجنازة وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة والقياس
ان تقدم على صلاة العيد لكنه قدم صلاة العيد مخافة التشويش وكيلا يظنها من اخريات الصفوف انها صلاة العيد
انتهى قوله وجلوس قبل وضعها اي بلا جلوس لتبعها قبل وضعها اي بلا جلوس لتبعها قبل وضعها لانه قد تقع الحاجة الى
التعاون والقيام امكن منه فكان الجلوس قبله مكروها ولان الجنازة متبوعة وهم اتباع والتبع لا يقعد قبل قعود الاصل
قيد بقوله قبل وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت عن اعناق الرجال ويكره القيام بعد وضعها كما في الخانية والعناية وفي
المحيط خلافه قال والافضل ان يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب لما روي انه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوى عليه
التراب ولان في القيام اظهار العناية بامر الميت وانه مستحب انتهى والاولى الاول لما في البدايع فاما بعد الوضع فلا باس
بالجلوس لما روي عن عبادة بن الصامت ان النبي عليه الصلاة والسلام كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد فكان قائما مع
اصحابه على راس قبر فقال يهودي هكذا نصنع بموتانا فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لاصحابه خالفوهم انتهى
للامر بقوله خالفوهم اي في القيام فلذا كره وقيد بمتبعها لان من لم يرد اتباعها ومرت عليه فالمختار انه لا يقوم لها
لما روي عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وامرنا بالجلوس
بهذا اللفظ لاحمد رضي الله عنه وصح في الظهيرية ان من في الصلاة لا يقوم لها اذا راها قبل ان توضع قوله ومشي قدامها اي
بلا مشي لمتبعها امامها لان المشي خلفها افضل عندنا للاحاديث الواردة باتباع الجنائز وقد نقل فعل السلف على الوجهين
قوله والترجيح بالمعنى قوله فالشافعي يقول هم شفعا يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون فيتاخرون والشفيع
المتقدم هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل قد ثبت شرعا الزام تقديمه حالة الشفاعة
اعني حالة الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره قالوا ويجوز المشي امامها الا ان يتباعد عنها او يتقدم الكل
فيكره ولا يمشي عن يمينها ولا عن شمالها وذكر الاسبيجابي ولا باس بان يذهب الى صلاة الجنازة راكبا غير انه يكره له
التقدم امام الجنازة بخلاف الماشي انتهى وبهذا يضعف ما نقله الملك في شرح المجمع معزيا الى ابي يوسف قال
ابا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب ثم قعد حتى باتيه كذا في النوادر انتهى وفي الظهيرية والمشي فيها افضل وينبغي لمن تبع
جنازة ان يطيل الصمت ويكره رفع الصوت بالذكر وقراءة القران وغيرهما في الجنازة والكراهة فيهما كراهة تحريم وفي فتاوى
خصره وعند محمد الامام التركماني وقال علاء الدين الناصري ترك الاولى انتهى وفي الظهيرية ان اراد ان يذكر الله يذكر في
نفسه لقوله تعالى لا يحب المعتدين اي الجاهرين بالدعا وعن ابراهيم انه كان يكره ان يقول الرجل وهو يمشي معها استغفروا

استغفروا له غفر الله لكم وفي البدايع ولا ينبغي ان يرجع من يتبع جنازة حتى يصلي لان الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع
قبل حصول المقصود ولا ينبغي للنسا ان يخرجن في الجنازة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن مازورات
غير ماجورات ويكره النوح والصياح في الجنازة ومنزل الميت للنهي عنه فاما البكا فلا باس به وان كان مع الجنازة نايحة
او صايحة زجرت فان لم تنزجر فلا باس بان تتبع الجنازة ولا تمتنع لاجلها لان الاتباع سنه فلا تترك ببدعة انتهى وفي المجتبى
قال البقالي اذا استمع الى باكية ليلينن قلبه فلا باس اذا امن الوقوع في الفتنة لاستماعه عليه الصلاة والسلام لبوا كي حمزة ولا يتبع
بنار في مجمرة ولا شمع ولا باس بمرثية الميت شعرا كان او غيره والتعزية للمصاب سنة للحديث من عزى مصابا فله مثل اجره
قال البقالي ولا باس بالجلوس للعزا ثلاثة ايام في بيت او مسجد وقد جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قتل جعفر وزيد
بن حارثة والناس ياتون ويعزونه والتعزية في اليوم الاول افضل والجلوس في ثلاثة ايام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت
الرخصة ثلاثة ايام للرجال وتركه احسن ويكره للمعزي ان يعزي ثانيا انتهى وهي كما في التبيين ان يقول اعظم الله اجرك
واحسن عزاك وغفر لميتك ولا باس بالجلوس لها ثلاثة ايام من غير ارتكاب محظور من فرش البسط والاطعمة من اهل البيت
لانها تتخذ عند السرور ولا باس بان يتخذ لاهل الميت طعام انتهى وفي الخانية وان اتخذ ولي الميت طعاما للفقرا كان حسنا
اذا كانوا بالغين وان كان في الورثة صغير لم يتخذ ذلك من التركة انتهى وفي الظهيرية ويكره الجلوس في باب الدار للتعزية
لانه عمل اهل الجاهلية وقد نهي عنه وما يصنع في بلاد العجم من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من اقبح القبايح انتهى
وفي التجنيس ويكره الافراط في مدح الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون في ذلك ما هو شبه المحال وفيه قال عليه
الصلاة والسلام من تعزى بعزا الجاهلية فاعضوه بهن ابيه ولا تكنوا انتهى وفي الظهيرية وهل يعذب الميت ببكا اهله عليه
فقال بعضهم يعذب لقوله عليه الصلاة والسلام ان الميت ليعذب ببكا اهله عليه وقال عامة العلما لا يعذب
لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وتاويل الحديث انهم في ذلك الزمان كانوا يوصون بالنواح عليهم وقال عليه
الصلاة والسلام ذلك انتهى قوله وضع مقدمها على يمينك ثم موخرها ثم مقدمها على يسارك ثم موخرها بيان لكمال
السنة في حملها عند كثرة الحاملين اذا تناوبوا في حملها وقوله ثم موخرها اي على يمينك وقوله ثانيا ثم موخرها اي على يمينك
وقوله ثانيا ثم موخرها اي على يسارك وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شي واذا حمل هكذا حصلت
البداءة بيمين الحامل وانما بدي بالايمن المقدم دون الموخر لان المقدم اول الجنازة والبداءة بالشي انما يكون من اوله ثم
يضع موخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشي الى امامها والمشي خلفها افضل ولانه لو
فعل ذلك او وضع موخرها الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل هكذا
يقع الفراغ خلف الجنازة فيمشي خلفها وهو افضل ولذلك كان كمال السنة كما وصفنا وينبغي ان يحمل من كل جانب عشر خطوات
للحديث من حمل جنازة اربعين خطوة كفرت عنه كبيرة كذا في البدايع وذكر الاسبيجابي وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الراس
واذا انزلوا بدا المصلى فانه يوضع عرضا للقبلة والمقدم بفتح الدال وكسرها والكسر افصح كذا في الخانية وكذا الموخر وفي
ضيا الحلوم المقدم بضم الميم وفتح الدال المشددة نقيض الموخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية انتهى قوله
ويحفر القبر ويلحد لحديث صاحب السنن مرفوعا اللحد لنا والشق لغيرنا يقال لحد الميت والحد له لغتان واللحد
بفتح اللام وضمها كذا في الغاية وهو ان يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل
ذلك كالبيت المسقف والشق ان يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها الميت واستحسنوا الشق فيما اذا كانت الارض رخوة
لتعذر اللحد وان تعذر اللحد فلا باس بتابوت يتخذ للميت لكن السنة ان يفترش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا
فرق ان يكون التابوت من حجر او حديد كذا في التبيين وذكر في الظهيرية معزيا الى السرخسي في الجامع الصغير انه لا يجوز
ان يطرح المضربة في القبر وما روي عن عايشه فغير مشهور لا يوخذ به انتهى واختلفوا في عمق القبر فقيل قدر نصف
القامة وقيل الى الصدر وان زادوا فحسن وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرمى
انتهى وهو مقيد بما اذا لم يكن البر قريبا كما في فتح القدير وفي الواقعات لا ينبغي ان يدفن الميت في الدار وان كان صغيرا

لان هذه السنة كانت للانبيا قوله ويدخل من قبل القبلة وهو ان توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت
منه فيوضع في اللحد فيكون الاخذ له مستقبل القبلة حال الاخذ واختار الشافعي السل وهو ان توضع الجنازة على يمين القبلة
ويجعل رجلا الميت في القبر طولا ثم يوخذ برجليه وتدخل رجلاه في القبر ويذهب به الى ان تصير رجلاه الى موضعهما ويدخل
راسه القبر واضطربت الروايات في ادخاله عليه الصلاة والسلام ورجحنا الاول لان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه
ويقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله كذا ورد في الحديث قال السرخسي اي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك
وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدايع وفي سبيل الله ثم قال الماتريدي وليس هذا بدعا للميت لانه اذا مات على ملة
رسول الله لم يجز ان يبدل عليه الحالة وان مات على غير ذلك لم يبدل الى ملة رسول الله ولكن المومنين شهدا الله في الارض يشهدون
بوفاته على الملة وعلى هذا جرت السنة ولا يضر وتر دخل القبر ام شفع واختار الشافعي الوتر اعتبارا بعدد الكفن والغسل
والاجمار ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن ادخله العباس والفضل بن العباس وعلي وصهيب كذا في البدايع وذو
الرحم المحرم اولى بادخال المراة القبر المحرم وكذا الرحم غير المحرم اولى من الاجنبي فان لم يكن فلا باس للاجانب وضعها ولا
يحتاج الى النسا للوضع قوله ووجهه الى القبلة بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون على شقه الايمن كما قدمناه
وفي الظهيرية واذا دفن الميت مستدبر القبلة واهالوا التراب عليه فانه لا ينبش ليجعل مستقبل القبلة ولو بقي فيه متاع
لانسان فلا باس بالنبش لاخراج المتاع وروي ان المغيرة بن شعبة سقط خاتمه في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
بالصحابة حتى رفع اللبن واخذ خاتمه وقبل بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كان يفتخر بذلك ويقول انا احدثكم
عهدا برسول الله صلى الله عليه وسلم قوله وتحل العقدة لوقوع الامن من الانتشار قوله ويسوى اللبن عليه والقصب
لانه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام اللبن وطن من قصب واللبن واحده لبنة على وزن كلمة ما يتخذ من الطين
والطن بضم الطا الحزمة واختلف في المنسوج من القصب وما ينسج من البردي يكره في قولهم لانه للتزيين كذا في المجتبى
قوله لا الاجر والخشب لانهم لاحكام البنا والقبر موضع البلا ولان بالاجر اثر النار فيكره تفاولا كذا في الهداية فعلى الاول
يسوى بين الحجر والاجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في الغاية واورد الامام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الما
يسخن بالنار ومع ذلك لا يجوز استعماله فعلم ان اثر النار في الاجر محسوس بالمشاهدة وفي الملتقط هذا اطلق المصنف في منعهما
وقيده الامام السرخسي بان لا يكون الغالب على الاراضي النز والرخاوة فان كان فلا باس بهما كاتخاذ تابوت من حديد لهذا وقيده
في شرح المجمع بان يكون حوله اما لو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع انتهى وفي المغرب الاجر الطين المطبوخ قوله

ستر نوله ويهال التراب ستر اله ويكره ان يزاد على التراب الذي خرج من القبر لانه الزيادة عليه بمنزلة البنا ويستحب ان يحثى عليه صح

ويسجى قبرها لا قبره لان مبنى حالهن على الستر والرجال على الكشف الا ان يكون لمطر او ثلج في المغرب سجى الميت بثوب التراب ولا باس
برش الما على القبر لانه تسوية له وعن ابي يوسف كراهته لانه يشبه التطيين قوله ويسنم القبر ولا يربع لانه عليه الصلاة والسلام
نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبر النبي صلى الله عليه وسلم اخبر انه مسنم في المغرب قبر مسنم مرتفع غير مسطح ويسنم قدر شبر
وقيل قدر اربع اصابع وما ورد في الصحيح من حديث علي ان لا ادع قبرا مشرفا الا سويته فمحمول على ما زاد على التسنيم وصرح
في الظهيرية بوجوب التسنيم وفي المجتبى باستحبابه قوله ولا يجصص لحديث جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يجصص القبر
وان يقعد عليه وان يبنى عليه وان يكتب عليه وان يوطا والتجصيص طلي البنا بالجص بالكسر والفتح كذا في المغرب وفي
الخلاصة ولا يجصص القبر ولا يطين ولا يرفع عليه بنا قالوا اراد به السفط الذي يجعل في ديارنا على القبر وقال في الفتاوى
اليوم اعتادوا السفط ولا باس بالتطيين انتهى وفي الظهيرية ولو وضع عليه شي من الاحجار او كتب عليه شي فلا باس به
عند البعض انتهى والحديث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول عليه لكن فصل في المحيط فقال وان احتيج الى الكتابة
حتى لا يذهب الاثر ولا يمتهن فلا باس به فاما الكتابة من غير عذر فلا انتهى وفي المجتبى ويكره ان يطا القبر او يجلس
او ينام عليه او يقضي عليه حاجة من بول وغايط او يصلي عليه او اليه ثم المشي عليها يكره وعلى التابوت يكره عند
بعضهم كالمشي على السقف انتهى وفي الخلاصة ولو وجد طريقا في المقبرة وهو يظن انه طريق احدثوه لا يمشي في ذلك
وان لم يقع ذلك في ضميره لا باس بان يمشي فيه انتهى وفي فتح القدير ويكره الجلوس على القبر ووطيه وحينئذ فما يصنعه الناس

الناس ممن دفنت اقاربه ثم دفنت حواليهم خلق من وطي تلك القبور الى ان يصل الى قبر قريبه مكروه انتهى وفي المحيط وغيره
ولا يدفن اثنان وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة فيوضع الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخنثى ثم خلفه المراة ويجعل
بين كل ميتين حاجزا من التراب ليصير في حكم قبرين هكذا امر النبي صلى الله عليه وسلم في شهدا احد وقال قدموا اكثرهم قرانا
انتهى وفي فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقي انتهى وهي من وجوه الاول عدم اللحد الثاني دفن الجماعة في قبر
واحد لغير ضرورة الثالث اختلاط الرجال بالنسا من غير حاجز كما هو الواقع في كثير منها الرابع تجصيصها والبنا عليها وفي البدايع
قال ابو حنيفة رحمه الله ولا ينبغي ان يصلى على ميت بين القبور وكان علي وابن عباس يكرهان ذلك فان صلوا اجزاهم انتهى قوله ولا
يخرج من القبر الا ان تكون الارض مغصوبة اي بعدما اهيل التراب عليه لا يجوز اخراجه لغير ضرورة للنهي الوارد عن نبشه وصرحوا
بحرمته واشار بكون الارض مغصوبة الى انه يجوز نبشه لحق الادمي كما اذا سقط فيها متاع او كفن بثوب مغصوب او دفن في ملك
الغير او دفن معه مال احيا لحق المحتاج قد اباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر ابي رغال لعصى من ذهب معه كذا في المجتبى
قالوا ولو كان المال درهما ودخل فيه اما اذا اخذها الشفيع فانه ينبش ايضا لحقه كما في فتح القدير وذكر في التبيين ان
صاحب الارض مخير ان شا اخرجه منها وان شا ساواه مع الارض وانتفع بها زراعة او غيرها وافاد كلام المصنف انه لو وضع
لغير القبلة او على شقه الايسر او جعل راسه في موضع رجليه او دفن بلا غسل واهيل عليه التراب فانه لا ينبش قال في
البدايع لان النبش حرام حقا لله تعالى وفي فتح القدير واتفقت كلمة المشايخ في امراة دفن ابنها وهي غايبة في غير بلدها
فلم تصبر وارادت نقله لانه لا يسعها ذلك فتجويز شواذ بعض المتاخرين لا يلتفت اليه انتهى واطلق المصنف فشمل ما
اذا بعد تالمدة وقصرت كما في الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان الى اخر قبل دفنه قال في الواقعات
والتجنيس القتيل او الميت يستحب لهما ان يدفنا في المكان الذي قتل او مات في مقابر اوليك القوم لما روي عن عايشة
رضي الله عنها انها زارت قبر اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر رضي الله عنهما وكان مات بالشام وحمل من هناك فقالت لو كان الامر
فيك بيدي ما نقلتك ولدفنتك حيث مت لكن مع هذا اذا نقل ميلا او ميلين او نحو ذلك فلا باس وان نقل
من بلد الى بلد فلا اثم فيه لانه روي ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل الى ارض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت
يوسف بعد ما اتى عليه زمان الى ارض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام ابايه وسعد بن ابي وقاص مات في ضيعة
على اربعة فراسخ من المدينة فحمل على اعناق الرجال الى المدينة انتهى وفي التبيين ولو بلي الميت وصار ترابا جاز
دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه انتهى وفي الواقعات عظم اليهود لها حرمة اذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام
المسلمين حتى لا تكسر لان الذمي لما حرم ايذاوه في حياته لذمته فيجب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته انتهى ولم يتكلم المصنف
رحمه الله على زيارة القبور ولا باس ببيانه تكميلا للفايدة قال في البدايع ولا باس بزيارة القبور والدعا للاموات ان كانوا
مومنين من غير وطي القبور لقوله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولعمل الامة من لدن
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا انتهى وصرح في المجتبى بانها مندوبة وقيل تحرم على النسا والاصح ان الرخصة
ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموتى السلام عليكم اهل الديار من المومنين والمسلمين وانا ان شا الله بكم
لاحقون انتم لنا فرط ونحن لكم تبع نسال الله العافية ولا باس بقراءة القران عند القبور وربما تكون افضل من غيره ويجوز
ان يخفف الله عن اهل القبور شيا من عذاب القبر او يقطعه عنه دعا القاري وتلاوته وفيه ورد ان من دخل المقابر فقرا
سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات انتهى وفي فتح القدير ويكره عند القبر كل ما لم يعهد
من السنة والمعهود منها ليس الا زيارتها والدعا عندها قايما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج الى البقيع
انتهى وفي الخلاصة ويكره قطع الحطب والحشيش من المقبرة الا اذا كان يابسا ولا يستحب قطع الحشيش الرطب انتهى وذكر
في الظهيرية مسلة السوال في القبر وليست فقهية وانما هي كلامية فلهذا تركناها والله سبحانه اعلم

باب الشهيد

انما بوب له مع ان المقتول ميت باجله عند اهل
السنة لاختصاصه بالفضيلة فكان افراده كافراد جبريل من الملايكة وهو فعيل بمعنى مفعول لان الملايكة يشهدون

موته اكراما فكان مشهودا او لانه مشهود له بالجنة او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر قوله من قتله اهل الحرب والبغي
وقطاع الطريق او وجد في معركة وبه اثر او قتله مسلم ظلما ولم يجب بقتله دية بيان لشرايطه قيد بكونه مقتولا لانه
لو مات حتف انفه او تردى من موضع او احترق بالنار او مات تحت هدم او غرق لا يكون شهيدا اي في حكم الدنيا والا
فقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق والحريق والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا في
البدائع وفي التجنيس رجل قصد العدو ليضربه فاخطأ فاصاب نفسه فمات يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف الى
العدو ولكنه شهيد فيما ينال من الثواب في الاخرة لانه قصد العدو لا نفسه انتهى واطلق في قتله فشمل القتل مباشرة
او تسببا لان موته مضاف اليهم حتى لو اوطأوا دابتهم مسلما او نفروا دابة مسلم فرمته او رموه من السور والقوا عليه حائطا
او رموا بنار فاحرقوا سفنهم او ما اشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا ولو انفلتت دابة مشرك ليس عليها احد فوطئت مسلما
او رمى مسلم الى الكفار فاصاب مسلما او نفرت دابة مسلم من سواد الكفار او نفر المسلمون منهم فالجأوهم الى خندق او نار ونحوه
او جعلوا حولهم الشوك فمشى عليها مسلم فمات بذلك لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم
وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسببا لان ما قصد به القتل فهو تسبب وما لا فلا وهم
انما قصدوا به الدفع لا القتل واراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد واراد بالاثر هنا ما يكون علامة على القتل كالجرح
وسيلان الدم من عينه او اذنه لا ما يسيل من انفه او ذكره او دبره فان كان يسيل من فيه فان ارتقى من الجوف وكان
صافيا كان علامة على القتل وان نزل من الراس او كان جامدا فلا وفي البدائع ان اثر الضرب والخنق كاثر الجروح وقيدنا
بكونه في المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتيلا قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه ليس قتيل العدو
ولهذا تجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقائهم فانه قتيلهم ظاهرا كذا في البدائع وانما لم يكتف بقوله
او قتله مسلم ظلما عن ذكر اهل البغي وقطاع الطريق لانه لا يشترط ان يكون قتله بحديدة بل بكل آلة سلاحا كان او غيره مباشرة
او تسببا كقتيل اهل الحرب قال في معراج الدراية لانه لما كان القتال مع اهل البغي وقطاع الطريق مامورا
به الحق بقتال اهل الحرب فعمت الالة كما عمت هناك انتهى بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط ان يكون بحديدة كما سنذكره وقيد
بكونه ظلما لان من قتله مسلم حقا كالمقتول بحد او قصاص او عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لو مات في حد او تعزير
وقيد بقوله ولم يجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظلما خطأ او عمدا فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبوحا
ولم يعلم قاتله كما سياتي وكذا لو وجد في محلة مقتولا ولم يعلم قاتله لانه لا يدرى اقتل ظلما او مظلوما عمدا او خطأ
وفي المجتبى واذا التقت سريتان من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلى من فريقين قال محمد لا دية ولا
كفارة لانهم دافعون عن انفسهم ولم يذكر حكم الغسل ويجب ان يغسلوا لان قتالهم لم يظلمهم انتهى واحترز بقوله بقتله
اي بسببه عما اذا وجبت الدية بالصلح او بقتل الاب ابنه او شخصا اخر ووارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القتل
لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط بالصلح او لشبهة وانما كان المال عوضا مانعا ولم يكن وجوب القصاص
عوضا مانعا لان القصاص للميت من وجه دون وجه وللوارث من وجه اخر وهي تشفي الصدر وللمصلحة العامة وهو ما
في شرعيته من حياة الانفس فلم يكن عوضا مطلقا فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح المجمع للمصنف وذكر في المجتبى والبدائع
ان الشرايط ستة العقل والبلوغ والقتل ظلما وانه لا يجب به عوض مالي والطهارة عن الجنابة وعدم الارتثاث انتهى
وانما لم يذكر المصنف بقيتها لما سيصرح من مفهومها لكن بقي من قتل مدافعا عن نفسه او ماله او المسلمين او عن
اهل الذمة من غير ان يكون القاتل واحدا من الثلاثة في الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه
على الثلاثة وجعله شيئا رابعا ولا يمكن دخوله تحت قوله او قتله مسلم ظلما لان المدافع المذكور شهيد باي آلة
قتل بحديد او حجر او خشب كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلما لا يكون شهيدا الا اذا قتل بحديدة كما قدمناه ومن
هنا يظهر ان عبارة المجمع هنا لم تكن محررة فانه لم يفصل بين المسلم ظلما بل ادخل الباغي وقاطع الطريق تحت المسلم
وجعل حكم مقتولهم واحدا وليس بالصحيح وان اراد بالمسلم ما عداهما فليس في عبارته استيفاء للشهيد حينئذ على الكل ما قتله

ما قتله ذمي ظلما فانه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن الملك في شرح المجمع قال والمكابرون في المصر ليلا بمنزلة قطاع الطريق
انتهى والبغي في عبارة المختصر مجرور وقطاع الطريق مرفوع قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل بيان لحكمه اما عدم الغسل
فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام امر بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وما علل به
الحسن البصري لعدم الغسل بانهم كانوا جرحى فقد قال الزيلعي انه ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة لكان التيمم
مشروعا واما الصلاة فلصلاته عليه الصلاة والسلام على حمزة وغيره يوم احد ولحديث البخاري انه صلى على قتلى احد بعد ثمان سنين
وما قيل من انهم احياء والحي لا يصلى عليه فمدفوع بانه حكم اخروي لا دنيوي بدليل ثبوت احكام الموتى لهم من قسمة
تركاتهم وبينونة نسائهم الى غير ذلك وما قيل انها للاستغفار وهم مغفور لهم فمنتقض بالنبي والصبي كما في الهداية
وما في فتح القدير من انه لو اقتصر على النبي لكان اولى فان الدعاء في الصلاة على الصبي لابويه فمدفوع من ان كلامه في نفس
الصلاة لا في المدعو له ولان الصبي ليس بمستغن عن الرحمة فنفس الصلاة عليه رحمة له ونفس الدعاء الوارد لابويه دعاء له لانه
اذا كان فرطا لابويه فقد تقدمهما في الخير لا سيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لا لابويه ولهما ثواب التعليم قوله
ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص بيان لحكم اخر واشار الى انه يكره ان ينزع عنه ثيابه ويجدد
الكفن ذكره الاسبيجابي وقالوا ما ليس من جنس الكفن الفرو والحشو والقلنسوة والسلاح والخف وقدمنا فيه كلاما
واختلفوا في معنى قولهم يزاد وينقص ان كان ما عليه زائدا عن كفن السنة وفي معراج الدراية وبه استدل المشايخ على
جواز الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه ويجعل الحنوط للشهيد كالميت قوله ويغسل ان قتل جنبا او صبيا بيان
لشرطين اخرين للشهادة الاول الطهارة من الجنابة الثاني التكليف اما الاول فهو قوله وقالا الجنب شهيد لان ما
وجب بالجنابة سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان حنظلة لما استشهد
جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذا في الهداية وفي
معراج الدراية وانما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل حنظلة وهو الجواب عن قولهما لو كان واجبا لوجب على بني آدم ولما
اكتفي اذ الواجب نفس الغسل فاما الغاسل فيجوز من كان كما في قصة آدم انتهى وفيه ان هذا الغسل عنده للجنابة لا للموت قيد
بقوله جنبا لانه لو قتل محدثا حدثا اصغر لا يغسل والفرق بين الحدثين عنده هو ان سقوط غسل اعضاء الوضوء لمعنى
ضروري لان الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه عن زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورة ولا ضرورة
في الجنابة لان الموت يخلو عنها فلا يكون رافعة في حقها وفي الخبازية هذا الجواب في النفساء يجري على اطلاقه لان اقل
النفاس لا حد له اما في الحائض فمحصور فيما اذا استمر بها الدم ثلاثة ايام ثم قتلت قبل الانقطاع او بعده اما لو رأت
يوما او يومين دما وقتلت لا تغسل بالاجماع ذكره التمرتاشي لعدم كونها حائضا انتهى واما الثاني فعلى الخلاف ايضا
لهما ان الصبي احق بهذه الكرامات وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهداء احد بوصف كونه مطهرا ولا ذنب للصبي فلم يكن
في معناهم وعلى هذا خلاف المجنون وقد يقال بتخصيصه بمجنون بلغ مجنونا اما من بلغ عاقلا ثم جن فهو محتاج الى ما
يطهره اذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه بجنونه الا ان يقال ان المجنون اذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤاخذ بما مضى
لانه لا قدرة له على التوبة ولم ار نقلا في هذا الحكم قوله او ارتث بان اكل او شرب او نام او تداوى او مضى وقت
صلاة وهو يعقل او نقل من المعركة او اوصى بيان للشرط السادس وهو عدم الارتثاث وهو في اللغة من الرث
وهو الشيء البالي وسمي به مرتثا لانه قد صار خلقا في حكم الشهادة وقيل ماخوذ من الترثيث وهو الجريح وفي مجمل
اللغة ارتث فلان اي حمل من المعركة رثيثا اي جريحا وحاصله ان ينال بعض مرافق الحياة فبطلت شهادته في
حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود للشهداء وذكر في البدائع ان المرتث في الشرع
من خرج عن صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شيء من احكامها او وصل اليه شيء من منافعها انتهى وهو
اضبط مما تقدم واطلق في الاكل والشرب والنوم والتداوي فشمل القليل والكثير واطلق في مضي الوقت فشمل ما اذا
كان قادرا على الاداء او لا لضعف بدنه لا لزوال عقله وقيده في التبيين بان يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد

اذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضا قول طايفة والمختار وهو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان اراد لغيبة العقل فالمغمي عليه يقضي ما لم يزد على صلاة يوم وليلة فمتى يسقط القضا مطلقا لعدم قدرة الادا من الجريح انتهى وقد يقال ان مراده الاول وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضا على الصحيح هو فيما اذا قدر بعد اما اذا مات على حاله فلا اثم لعدم القدرة عليها بالايما وقيد بقوله وهو يعقل لانه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لغسل وان زاد على يوم وليلة او نقل من المعركة لعدم الانتفاع بحيوته فلو اخر وهو يعقل وجعله قيدا في الكل لكان اولى كما انه لا بد من استثنا ما اذا نقل من المعركة خوفا من ان تطاه الخيل فانه لا يغسل لانه ما نال شيا من الراحة كما في الهداية وتعقبه في غاية البيان بانا لا نسلم ان الحمل من المصرع ليس بنيل راحة انتهى وصرح في البدايع بان النقل من المعركة يزيده ضعفا ويوجب حدوث الام لم تحدث لولا النقل والموت يحصل عقب ترادف الالام فيكون النقل مشاركا للجراحة في اثارة الموت فلم يمت بسبب الجراحة يقينا فلذا لم يسقط الغسل بالشك انتهى فالارتثاث فيه ليس للراحة بل لما ذكرنا واطلق في النقل فشمل ما اذا وصل الى بيته حيا او مات على الايدي كما في البدايع واشار الى انه لو قام من مكانه الى مكان اخر فانه يكون مرتثا بالاولى كما في البدايع والى انه لو باع او ابتاع فهو مرتث واطلق في الوصية فشملت ما كان بامور الدنيا وبامور الاخرة وفيه اختلاف معروف والاظهر انه لا خلاف فجواب ابي يوسف بانه يكون مرتثا فيما اذا كان بامور الدنيا وجواب محمد بعدمه فيما اذا كان بامور الاخرة لان الوصية بامور الدنيا من امر الاحيا فقد اصابه مرافق الحياة فنقص معنى الشهادة فاما الوصية بامور الاخرة من امور الموتى وصنيع من ايس من نفسه فيوصي بما يكفن به ويخلص رقبته ويبرد جلدته من النار ويدخر لنفسه ذخيرة للاخرة كما في وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الان طابت نفسي للموت اقرا رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام واقرا الانصار مني السلام وقل لهم لا عذر لكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين تطرف كذا في المحيط وشمل الوصية بكلام قليل وكثير كما في غاية البيان واستثنى في الخانية الوصية بكلمتين وقالوا اذا تكلم فان كان طويلا كان مرتثا والا فلا ويمكن حمله على كلام ليس بوصية توفيقا بينهما لكن ذكر ابو بكر الرازي انه لو كثر من كلامه في الوصية فطال غسل لان الوصية بين من امر الميت فاذا طالت اشبهت امور الدنيا كذا في غاية البيان ومن الارتثاث ما اذا اوا فسطاطا او خيمة كذا في الهداية يعني وهو في مكانه والا فهي مسالة النقل من المعركة وفي التبيين وهذا كله اذا وجد بعد انقضايها فلا يكون مرتثا بشي مما ذكرنا انتهى قوله او قتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما اي مظلوما لان الواجب فيه القسامة والدية فخف اثر الظلم قيد بالمصر لانه لو وجد في مفازة ليس بقربها عمران لا تجب فيها قسامة ولا دية فلا يغسل لو وجد به اثر القتل كذا في معراج الدراية فالمراد بالمصر العمران وما يقرب به مصرا كان او قرية وقيد بكونه لم يعلم انه قتل بحديدة لانه لو علم ذلك بان وجد مذبوحا فان علم قاتله فهو شهيد لوجوب القصاص فقوله ظلما داخل تحت النفي يعني لم يعلم انه قتل مظلوما بحديدة فكان فيه شيان احدهما عدم العلم بكونه قتل بحديدة ثانيهما عدم العلم بكونه مظلوما بان يعلم قاتله لانه اذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوما واما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوما فلم يكن كلام المصنف محلا لشي كما قد يتوهم وحاصل المسالة ان من قتل بغير المحدد وعلم قاتله او لا فانه ليس بشهيد عند ابي حنيفة اصلا سوا كان بالمثقل او بغيره لوجوب الدية ومن قتل بالمحدد ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لوجوب الدية والاقتصار على وجوب الدية في التعليل اولى مما قدمناه من ظلم القسامة كما في الهداية لانه يرد عليه المنقول في الجامع او الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وانما تجب الدية في بيت المال فقط فلو قيد او قتل في العمران بغير المحدد مطلقا او بالمحدد ولم يعلم قاتله لشمل الكل لكن قد علم حكم ما اذا قتل بغير المحدد مطلقا من اول الباب وفي البدايع لو قتل في المصر بغير المحدد لا يكون شهيدا وان كان في المفازة كان شهيدا لانه يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه اللصوص ليلا في المصر فقتل بسلاح او غيره او قتل قطاع الطريق خارج المصر بسلاح او غيره فهو شهيد لان القتيل لم يخلف في هذه

هذه المواضع بدلا هو مال انتهى وبهذا يعلم من قتله اللصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فانه لا قسامة ولا دية على احد لانهما لا يجبان الا اذا لم يعلم له قاتل وهنا قد علم ان قاتله اللصوص وان لم يثبت عليهم لفرارهم فليحفظ هذا فان الناس عنه غافلون قوله او قتل بحد او قود اي غسل لانه صح انه عليه الصلاة والسلام غسل ماعزا ولانه بذل نفسه لحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهدا احد قوله لا البغي وقطاع الطريق اي لا يغسل من قتل للبغي وقطع الطريق واذا لم يغسلا لم يصل عليهما لان عليا رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فكان اجماعا وقطاع الطريق بمنزلتهم اطلقه فشمل ما اذا قتلوا في حال الحرب واخذوا وقتلوا بعده كذا روي عن محمد وفرق الصدر الشهيد بينهما فوافق في الاول وقال بالصلاة في الثاني قال في التبيين وهذا تفصيل حسن اخذ به الكبار من المشايخ والمعنى فيه ان القتل في الثاني حد او قصاص في قاطع الطريق وفي البغاة لكسر شوكتهم فنزل منزلته لعود منفعته الى العامة وهذا التفصيل ربما يشير اليه قوله للبغي فان من قتل بعد الحرب لم يقتل للبغي وانما قتل قصاصا والحق بقاطع الطريق المكابرون في المصر بالسلاح ليلا كذا في غاية البيان والخناق الذي خنق غير مرة كذا في الاسبيجابي وحكم اهل العصبية كحكم البغاة ومن قتل احد ابويه لا يصلى عليه اهانة له كذا في التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل نفسه عمدا للاختلاف فعندهما يصلى عليه وهو الاصح لانه فاسق غير ساع في الارض بالفساد كذا في النهاية وقال ابو يوسف لا يصلى عليه وهو الاصح لانه باغ على نفسه كذا في غاية البيان معزيا الى القاضي علي السغدي فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تايد قول ابي يوسف بما في صحيح مسلم عن جابر بن سمرة قال اتي النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه انتهى وفي فتاوي قاضي خان قريبا من كتاب الوقف رجلان قتل احدهما نفسه والاخر قتل غيره كان قاتل نفسه اعظم وزرا واثما انتهى وقيدنا بكونه قتل نفسه عمدا لانه لو قتلها خطا فانه يغسل ويصلى عليه اتفاقا

باب الصلاة في الكعبة

ختم الصلاة في الكعبة ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالا ومكانا واولاه للشهيد لانه معدول به عن ساير الصلوات لجواز جعل الظهر فيها الى ظهر الامام قوله صح فرضها ونفلها فيها وفوقها لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلاة اجتمعت شرايطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط وانما جازت فوقها لان الكعبة هي العرصة والهوا الى عنان السما عندنا دون البنا لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على ابي قبيس جاز ولا بنا بين يديه الا انه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه وفي الغاية الكعبة هي البنا المرتفع ماخوذ من الارتفاع والنتو ومنه الكاعب يقال الكعبة هي العرصة والصواب القبلة هي العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبري وفي المجتبى وقد رفع البنا في عهد ابن الزبير ليبني على قواعد الخليل وفي عهد الحجاج كذلك ليعيدها الى الحالة الاولى والناس يصلون والاحرار والعبيد والرجال والنسا في ذلك سوا قوله ومن جعل ظهره الى ظهر الامام فيها صح لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطا بخلاف مسالة التحري قوله والى وجهه لا اي لو جعل ظهره الى وجه امامه لا يصح لتقدمه على امامه وسكت عن ما اذا جعل وجهه لانه صحيح لما قدمناه لكن يكره بلا حايل لانه يشبه عبادة الصورة وعن ما اذا جعل وجهه الى جانب الامام وهو جايز بلا كراهة فهي اربعة تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا يصح في اخرى قوله وان حلقوا حولها صح لمن هو اقرب اليها اذ لم يكن في جانبه لانه متاخر حكما لان التقدم والتاخر لا يظهر الا عند اتحاد الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التي توجه الامام اليها وهو عن يمينه او يساره وتقدم عليه بان كان اقرب الى الحايط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو بمعنى من جعل ظهره الى وجه الامام ولو قام الامام في الكعبة وتحلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا لانه كقيامه في المحراب في غيرها من المساجد والله سبحانه اعلم

كتاب الزكوة

ذكر الزكوة بعد الصلاة لانهما مقترنان في كتاب الله تعالى في اثنين وثمانين اية وهذا يدل على ان التعاقب بينهما في غاية

النهاية والوكادة والنهاية كذا في المناقب البزازية وهي لغة الطهارة وقال في ضيا الحلوم سميت زكوة المال زكوة لانها تزكي المال اي تطهر قال تعالى خيرا منه زكوة وقيل سميت زكوة لان المال يزكو بها اي ينمي ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكوة المال زيادته ونماؤه وزكاه ايضا اذا طهر ثم ذكر في باب التفعيل زكي المال ادي زكاته انتهى وفي الغاية انها في اللغة بمعنى النما وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة يقال زكت البقعة اي بورك فيها وبمعنى المدح يقال زكي نفسه وبمعنى الثنا الجميل يقال زكي الشاهد وفي اصطلاح الفقها ما ذكره المصنف قوله هي تمليك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى وآتوا الزكوة والايتا هو التمليك ومراده تمليك جزء من ماله وهو ربع العشر او ما يقوم مقامه وانما كانت اسما للفعل عند المحققين فهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان والمراد من ايتا الزكوة اخراجها من العدم الى الوجود كما في قوله تعالى اقيموا الصلاة كذا في المعراج ويؤيده ان موضع الفقه كما قدمناه فعل المكلف وفي الشرع هي المال المؤدي لانه تعالى قال تعالى وآتوا الزكوة ولا يصح الايتا الا في العين كذا في العناية واورد الشارح على هذا الحد الكفارة اذا ملكت لان التمليك بالوصف المذكور موجود فيها ولو قال تمليك المال على وجه لا بد له منه لا ينفصل عنها لان الزكوة تجب فيها تمليك المال انتهى وجوابه ان قوله من فقير مسلم خرج مخرج الشروط والاسلام ليس بشرط في حد الكفارة كما سياتي وايضا ليس الجواز في الكفارة بل باعتبار ان الشرط فيها التمكين الشامل للتمليك والاباحة والمال كما صرح به اهل الاصول ما يتمول ويدخر للحاجة وهو خاص بالاعيان فخرج تمليك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة الميسرة الزكوة لا تتادى الا بتمليك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير دارا سنة بنية الزكوة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة انتهى فهذا على احدى الطريقتين واما على الاخرى من ان المنفعة مال فهو عند الاطلاق منصرف الى العين وقيد بالتمليك احترازا عن الاباحة ولهذا ذكر الولوالجي وغيره انه لو عال يتيما فجعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكوة ماله فالكسوة تجوز لوجود ركنه وهو التمليك واما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز ايضا لهذه العلة وان كان لم يدفع اليه ويأكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التمليك ولم يشترط قبض الفقير لان التمليك في التبرعات لا يحصل الا به واحترز بالفقير الموصوف بما ذكر عن الغني والكافر والهاشمي ومولاه والمراد عند العلم بحالهم كما سياتي في المصرف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهما ليسا بشرط لان تمليك الصبي صحيح لكن ان لم يكن عاقلا فانه يقبض عنه وصيه او ابوه او من يعوله قريبا او اجنبيا او الملتقط كما في الولوالجية وان كان عاقلا فقبض من ذكر وكذا قبضه بنفسه والمراد ان يعقل القبض بان لا يرمي به ولا يخدع عنه والدفع الى المعتوه يجزي كذا في فتح القدير وحكم المجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط الحرية لان الدفع الى غير الحر جائز كما سياتي في بيان المصرف وافاد بقوله بشرط ان الدفع الى اصوله وان علوا والى فروعه وان سفلوا والى زوجته وزوجها والى مكاتبه ليس بزكوة كما سياتي مبينا واشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع جائز وهو مقيد بما في الولوالجية رجل يعول اخته او اخاه او عمه فاراد ان يعطيه الزكوة فان لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لان التمليك بصفة القربة يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة لزمانته ان لم يحتسب من نفقتهم جاز وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا ادا الواجب عن واجب اخر انتهى وقوله لله تعالى بيان لشرط آخر وهو النية وهي شرط بالاجماع في العبادات كلها الثاني قوله شرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والحرية اي شرط افتراضها لانها فريضة محكمة قطعية اجمع العلما على تكفير جاحدها ودليله القران وما في البدايع من انه الكتاب والسنة والاجماع والمعقول رده في الغاية بان السنة لا يثبت بها الفرض الا ان تكون متواترة او مشهورة والسنة الواردة اخبار احاد صحاح وانما يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شي من الاحكام الشرعية وان اراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفرضية انتهى وجوابه في مثله يجعلونه مؤكدا للقران القطعي لا مثبتا وهو كثير في كلامهم كاطلاق الواجب على الفرض وهو اما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بترك عدل عن الحقيقة وهو الفرض الذي لبيان بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت باخبار الاحاد او حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني

وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما اعم وهو حقيقة في كل نوع وقد اسلفنا شيا منه في اول الطهارة وخرج المجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لا صلوة عليهما للحديث المعروف رفع القلم عن ثلاث واما ايجاب النفقات والغرامات في مالهما فلانها من حقوق العباد ولعدم التوقف على النية واما ايجاب العشر والخراج وصدقة الفطر فلانها ليست عبادة محضة لما عرف في الاصول وقد قدمنا في نقض الوضوء حكم المعتوه في العبادات والاملاك فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سوا كان اصليا او مرتدا فلو اسلم المرتد لا يخاطب بشي من العبادات ايام ردته ثم كما هو شرط الوجوب شرط مطلقا لبقا الزكوة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحرية احترازا عن العبد والمدبر وام الولد والمكاتب والمستسعى عند ابي حنيفة لعدم الملك اصلا فيما عدا المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما ولو حذف الحرية واستغنى عنها بالملك اذ العبد لا ملك له وزاد في الملك قيد التمام وهو المملوك رقبة ويدا ليخرج المكاتب والمشتري قبل القبض كما سياتي لكان اوجز واتم وعندهما المستسعى حر مديون فان ملك بعد قضا سعايته ما يبلغ نصابا كاملا تجب الزكوة والا فلا وفي البدايع والجنون نوعان اصلي وعارض اما الاصلي وهو ان يبلغ مجنونا فلا خلاف بين اصحابنا انه يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ما مضى من الاحوال بعد الافاقة وانما يعتبر ابتدا الحول من وقت الافاقة واما الطاري فان دام سنة كاملة فهو في حكم الاصلي وان كان بعض السنة ثم افاق فعن محمد وجوبها وان افاق ساعة وعنه ان افاق اكثر السنة وجبت والا فلا انتهى وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية وغيرها والمغمى عليه كالصحيح كذا في المجتبى قوله وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحوايجه الاصلية نام ولو تقديرا لانه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به وقد جعله المصنف شرطا للوجوب مع قولهم ان سببها ملك مال معد مرصد للنما والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلا منهما يضاف اليه الوجود لا على وجه التاثير فخرج العلة وتميز السبب عن الشرط باضافة الوجوب اليه ايضا دون الشرط كما عرف في الاصول واطلق الملك فانصرف الى الكامل وهو المملوك رقبة ويدا فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المعد للتجارة اذا ابق لعدم اليد ولا المغصوب ولا المجحود اذا عاد الى صاحبه كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل لان يد نايبه كيده كذا في معراج الدراية ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في الغاية واما كسب العبد الماذون فان كان عليه دين محيط فلا زكوة فيه على احد بالاتفاق والا فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته اذا تم الحول نص عليه في المبسوط والبدايع والمعراج وهو باطلاقه يتناول ما اذا تم الحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن عليه دين ففيه الزكوة ويزكي المولى متى اخذ من العبد ذكره محمد في نوادر الزكوة وقيل ينبغي ان يلزمه الادا قبل الاخذ لانه مال مملوك للمولى كالوديعة والاصح انه لا يلزمه الادا قبل الاخذ لانه مال مجرد عن يد المولى لان يد العبد يد اصالة عن نفسه لا يد نيابة عن المولى بدليل انه يملك التصرف فيه اثباتا وازالة فلم يكن يد المولى نايبة عليه حقيقة ولا حكما فلا يلزمه الادا ما لم يصل اليه كالديون ولا كذلك الوديعة انتهى وفي المحيط معزيا الى الجامع رجل له الف درهم لا مال له غيرها استاجر بها دارا عشر سنين لكل سنة مائة فدفع الالف ولم يسكنها حتى مضت السنون والدار في يد الاجر زكي الاجر في السنة الاولى عن تسع مائة وفي الثانية عن ثمان مائة الا زكوة السنة الاولى ثم يسقط لكل سنة زكاة مائة اخرى وما وجب عليه بالسنين الماضية لانه ملك الالف بالتعجيل كلها فاذا لم يسلم الدار اليه سنة انتقضت الاجارة في العشر لانه استهلك المعقود عليه قبل التسليم فزال عن ملكه مائة وصار مصروفا الى الدين وكذلك في كل حول ينتقض مائة ويصير مائة دين عليه ويرفع ذلك من النصاب ثم عند ابي حنيفة يزكي للسنة الثانية سبع مائة وستين وعندهما سبع مائة وستين ونصف لانه لا زكوة في الكسور عنده وعندهما فيه زكاة ولا زكوة على المستاجر في السنة الاولى والثانية لنقصان نصابه في الاولى ولعدم تمام الحول في الثانية ويزكي في الثالثة الثمانماية لانه استفاد مائة اخرى ثم يزكي لكل سنة مائة اخرى وما استفاد قبلها الا انه يرفع عنه زكوة السنين الماضية انتهى والمراد بكونه حوليا ان يتم الحول عليه وهو في ملكه لقوله

عليه الصلاة والسلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول قال في الغاية سمي حولا لان الاحوال تحول فيه وفي القنية العبرة
في الزكوة للحول القمري وفي الخانية رجل تزوج امرأة على الف درهم ودفع اليها ولم يعلم انها امة فحال الحول عندها ثم
اعلم انها كانت امة زوجت نفسها بغير اذن المولى ورد الالف على الزوج روي عن ابي يوسف انه لا زكوة على واحد منهما
وكذلك الرجل اذا حلق لحيته انسان فقضي عليه بالدية ودفع الدية اليه وحال الحول ثم نبتت لحيته ورد الدية
لا زكوة على واحد منهما وكذلك رجل اقر لرجل بدين الف درهم ودفع الالف اليه ثم تصادقا بعد الحول انه لم يكن له عليه
دين لا زكوة على واحد منهما وكذلك رجل وهب لرجل الفا ودفع الفا اليه ثم رجع في الهبة بعد الحول بقضاء او بغير قضاء
واسترد الالف لا زكوة على واحد منهما انتهى وظاهره عدم وجوب الزكوة من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده وملكه
وحال الحول عليه فالظاهر ان هذا بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب وهو مسقط كما في الولوالجية والاحتياج الى
اصلاح كما لا يخفى وفي الخانية ايضا رجل اشترى عبدا للتجارة يساوي مائتي درهم ونقد الثمن ولم يقبض العبد حتى حال
الحول فمات العبد عند البائع كان على البائع زكوة المائتين وكذلك على المشتري اما على البائع فلانه ملك الثمن وحال
الحول عليه عنده واما على المشتري فلان العبد كان للتجارة وبموته عند البائع انفسخ البيع والمشتري اخذ عوض العبد
مائتي درهم فان كان قيمة العبد مائة كان على البائع زكوة مائتين لانه ملك الثمن ومضى عليه الحول عنده وبانفساخ البيع
لحقه دين بعد الحول فلا يسقط عنه زكوة المائتين ولا زكاة على المشتري لان الثمن زال عن ملكه الى البائع فلم يملك
المائتين بعد الحول فلا تجب عليه الزكوة انتهى وشرط فراغه عن الدين لان معه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما
كالماء المستحق بالعطش ولان الزكوة تحل مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكوة كالمكاتب ولان الدين يوجب نقصان
الملك ولذا يأخذ الغريم اذا كان من جنسه دينه من غير قضاء ولا رضا اطلقه فشمل الحال والمؤجل ولو صداقا ولو
المؤجل الى الطلاق او الموت وقيل المهر المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب به عادة بخلاف المعجل وقيل ان كان الزوج على عزم
الاداء منع والا فلا لانه لا يعد دينا كذا في غاية البيان ونفقة المرأة اذا صارت دينا على الزوج اما بالصلح او بالقضاء
ونفقة الاقارب اذا صارت دينا عليه اما بالصلح او بالقضاء عليه تمنع كذا في معراج الدراية وقيل نفقة الاقارب في
البدائع بقيد اخر وهو قليل المدة فان المدة اذا كانت طويلة فانها تسقط ولا تصير دينا وشمل كلامه كل دين وفي الهداية
والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذور والكفارات ودين الزكوة مانع حال بقاء النصاب لانه
ينتقص به النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافا لزفر فيهما ولابي يوسف في الثاني لان له مطالبا وهو الامام في السوائم
ونائبه في اموال التجارة كان الملاك نوابه انتهى وكذا لا يمنع دين صدقة الفطر ووجوب الحج وهدي المتعة والاضحية
وفي معراج الدراية ودين النذر لا يمنع ومتى استحق بجهة الزكوة بطل النذر وفيه بيانه له مائتا درهم نذر ان يتصدق
بمائة منها وحال الحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق
بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكوة لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر بمائة
مطلقة لزمته لان محل المنذور به الذمة فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف للزكوة ويتصدق بمثلها
عن النذر انتهى فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يزكه فيهما لا زكوة عليه في الحول الثاني ولو كان له خمس وعشرون
من الابل لم يزكها حولين كان عليه في الحول الاول بنت مخاض وفي الحول الثاني اربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه
الحول فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لا زكوة فيه لاشتغال خمسة منه بدين
المستهلك بخلاف الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد لسقوط زكوة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استهلك
قبل الحول حيث لا يجب شيء ومن فروعها اذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم بسائمة مثلها او من جنس اخر او بدراهم
يريد به الفرار من الصدقة او لا يريد لا يجب عليه الزكوة في البدل الا بحول جديد او يكون له ما يضمه اليه في صورة
الدراهم وهذا بناء على ان استبدال السائمة بغيرها مطلقا استهلاك بخلاف غير السائمة كذا في فتح القدير وفي البدائع
وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكوة لانه يطالب به وكذا اذا صار العشر دينا في الذمة بان اتلف الطعام العشري

العشري صاحبه فاما وجوب العشر فلا يمنع لانه يتعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة وذكر الشارح وغيره ان كان للمديون
نصب يصرف الدين الى الايسر قضاء فيصرف الى الدراهم والدنانير ثم الى عروض التجارة ثم الى السوائم فان كانت اجناسا صرف
الى اقلها حتى لو كان له اربعون من الغنم وثلاثون من البقر وخمس من الابل صرف الى الغنم او الى الابل دون البقر فان
التبيع فوق الشاة فان استويا خير كاربعين من الغنم وخمس من الابل وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكوة في الابل في العام
القابل هكذا اطلقوا وقيده في المبسوط بان يحضر المصدق اي الساعي فان لم يحضر فالخيار الى صاحب المال ان شاء صرف
الدين الى السائمة وادى الزكوة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وادى الزكوة من السائمة لان في حق صاحب المال
هما سواء انتهى وفي المحيط واما الدين المعترض في خلال الحول فانه يمنع وجوب الزكوة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند ابي يوسف
لا يمنع بمنزلة نقصانه انتهى وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا ابرأ فعند
محمد يستأنف حولا جديدا لا عند ابي يوسف كما في المحيط ايضا واما الحادث بعد حول فلا يسقط الزكوة اتفاقا كذا في الخانية
وغيرها وعلى هذا من ضمن دركا في بيع فاستحق المبيع بعد الحول لم يسقط الزكوة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق
كذا في غاية البيان وشمل كلامه الدين بطريق الاصالة وبطريق الكفالة لان له ان يأخذ من ايهما شاء بخلاف ما اذا كان له الف
وغصب الفا وغصبها منه اخر الف وحال الحول على مال الغاصبين ثم ابرأهما فانه يزكي الغاصب الاول الفه والغاصب
الثاني لان الغاصب الاول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الاول فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه
مانعا انتهى وظاهره انه لو لم يبرئهما لا يكون الحكم كذلك وفي فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك
بسبب خبيث ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكوة وورثت عنه على قول
ابي حنيفة لان خلط دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك اما على قولهما فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان
فلا تورث عنه لانه مال مشترك فانما يورث حصة الميت منه وفي الولوالجية وقولهما ارفق بالناس اذ قلما يخلو مال عن
غصب انتهى هكذا ذكروا وهو مشكل لانه وان ملكه عند ابي حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه
فينبغي ان لا تجب الزكوة فيه على قوله ايضا ولذا شرط في المبتغى بالمعجمة ان يبرئه اصحاب الاموال لانه قبل الابراء
مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة لان الدين لا يمنع وجوب العشر والخراج ويمنع صدقة
الفطر كذا في الخانية واما التكفير بالمال فلا يمنع الدين وجوبه على الاصح كذا في الكشف الكبير من بحث القدرة الميسرة وفي
الولوالجية رجل التقط الف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله الف درهم ثم تم الحول على الفه زكاها استحسانا لان
الالف المتصدق بها لم تصر دينا عليه في الحال لجواز ان يجيز صاحبها التصدق انتهى وشرط فراغه عن الحاجة الاصلية
لان المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها في شرح المجمع لابن الملك بما يدفع الهلاك عن الانسان تحقيقا او تقديرا فالثاني كالدين
والاول كالنفقة ودور السكنى والات الحرب والثياب المحتاج اليها لدفع الحر والبرد وكالات الحرفة واثاث المنزل ودواب
الركوب وكتب العلم لاهلها فاذا كان له دراهم مستحقة بصرفها الى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما ان الماء المستحق بصرفه
الى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التيمم انتهى فقد صرح بان من معه دراهم وامسكها بنية صرفها الى حاجته الاصلية
لا تجب الزكاة اذا حال الحول وهي عنده ويخالفه ما في معراج الدراية في فصل زكاة العروض ان الزكوة تجب في النقد
كيف ما امسكه للنماء او للنفقة انتهى وكذا في البدائع في بحث النماء التقديري ومن الات الحرفة الصابون والحرض
للغسال لا للبقال بخلاف العصفر والزعفران للصباغ والدهن والعفص للدباغ فانها واجبة فيه لان الماخوذ فيه
بمقابلة العين وقوارير العطارين ولجم الخيل والحمير المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض المشتري
بيعها بها ففيها الزكوة والا فلا كذا في فتح القدير وما في النهاية من ان التقييد بالاهل في الكتب ليس بقيد لما
انه ان لم يكن من اهلها وليست هي للتجارة لا تجب فيها الزكاة وان كثرت لعدم النماء وانما يفيد ذكر الاهل في حق
مصرف الزكوة فاذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكوة
اليه واما اذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز صرف الزكوة اليه انتهى فغير مفيد لان كلامهم في

بيان ما هو من الحوايج الاصلية ولا شك ان الكتب لغير الاهل ليست منها فهو تقييد مفيد كما لا يخفى وشرط ان يكون النصاب
ناميا والنما في اللغة بالمد الزيادة والقصر بالهمز خطا يقال نمي المال وتقديري فالحقيقي الزيادة بالتوالد والتناسل
والتجارات والتقديري تمكنه من الزيادة بكون المال في يده او يد نايبه فلا زكاة على من لم يتمكن منها من ماله كمال
الضمار وهو في اللغة الغايب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس بضمار واصله الاضمار وهو التغييب والاخفا ومنه اضمر
قلبه شيا وفي الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع مع قيام اصل الملك كذا في البدايع فما في فتح القدير من ان مهر المراة
التي تبين انها امة ودية اللحية التي نبتت بعد حلقها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التي رجع بعد الحول
من جملة مال الضمار فغير صحيح مطلقا لان الذي كان في يده المال في الحول كان متمكنا من الانتفاع به فلم يكن ضمارا في
حقه وكذا من لم يكن في يده اذ لا ملك له ظاهر في الحول وانما الحق في التعليل ما قدمناه عن الولوالجي من انه بمنزلة الهالك
بعد الوجوب ومال الضمار هو الدين المجحود والمغصوب اذا لم يكن عليهما بينة فان كان عليهما بينة وجبت الزكوة الا في
غصب السايمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الخانية وفيها ايضا في باب الصرف الدين المجحود
انما لا يكون نصابا اذا اخلفه القاضي وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض منه اربعين درهما يلزمه ادا الزكاة
انتهى وعن محمد لا تجب الزكوة وان كان له بينة لان البينة قد لا تقبل والقاضي قد لا يعدل وقد لا يظفر بالقاضي
بين يديه لمانع فيكون في حكم الهالك وصححه في التحفة كذا في غاية البيان وصححه في الخانية ايضا وعزاه الى السرخسي
ومنه المفقود والابق والماخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحرا المنسي مكانه فلو صار في يده بعد
ذلك فلا بد له من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو واما المدفون في حرز ولو دار غيره اذا نسيه فليس منه فيكون
نصابا واختلف المشايخ في المدفون في ارض مملوكة او كرم فقيل بالوجوب لامكان الوصول وقيل لا لانها غير حرز واما
اذا اودعه ونسي المودع قالوا ان كان المودع من الاجانب فهو ضمار وان كان من معارفه وجبت الزكاة لتفريطه بالنسيان
في غير محله وقيدنا الدين بالمجحود لانه لو كان على مقر ملي او معسر تجب الزكاة لامكان الوصول اليه ابتدا او بواسطة
التحصيل ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند ابي حنيفه لان تفليس القاضي لا يصح عنده وعند محمد لا تجب لتحقق
الافلاس ومع ابي حنيفة في حكم الزكاة رعاية لجانب الفقرا كذا في الهداية فافاد انه اذا قبض الدين زكاه لما مضى
قال في فتح القدير وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك في بعض انواع الدين ولنوضح ذلك فنقول قسم ابو حنيفة
الدين على ثلاثة اقسام قوي وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ما ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد
الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل
الكتابة والسعاية ففي القوي تجب الزكاة اذا حال الحول ويتراخى القضا الى ان يقبض اربعين درهما ففيها درهم وكذا
فيما زاد بحسابه وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمن السايمة كثمن عبد الخدمة
ولو ورث دينا على رجل فهو كالدين الوسط وروي انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سوا تجب الزكوة قبل القبض
وكلما قبض شيا قل او كثر الا دين الكتابة والسعاية وفي رواية اخرجا الدية ايضا قبل الحكم بها وارش الجراحة لانها ليست
بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببدل الكتابة ولا يوخذ من تركة من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق
الصلة الا ان يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو اجر عبده او داره بنصاب ان لم يكن للتجارة
لا تجب ما لم يحل الحول بعد القبض في قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوي لان اجرة مال التجارة كثمن مال التجارة
في صحيح الرواية انتهى وفي الولوالجية واما اذا اعتق احد الشريكين عبدا مشتركا واختار المولى تضمين المعتق ان كان
العبد للتجارة فحكمه حكم دين الوسط وهو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك ايضا وان اختار استسعا العبد
فحكمه حكم الدين الضعيف انتهى ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة فحكم هذا الدين حكم دين القوي وقد صرح
به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت ولعله ليس بدلا من كل وجه بدليل ان المولى مخير ثم قال الولوالجي وهذا
كله اذا لم يكن عنده مال اخر للتجارة فاما اذا كان عنده مال اخر للتجارة فصير المقبوض من الدين الضعيف مضموما الى ما

عنده

عنده فيجب فيها الزكوة وان لم يبلغ نصابا وكذا في المحيط وفيه ولو كان له مايتا درهم دين فاستفاد في خلال الحول
مايه درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع واذا تم الحول على الدين لا يلزمه الادا من المستفاد ما لم يقبض
اربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيا وفايدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفلسا سقط عنه
زكوة المستفاد عنده لانه جعل مضموما الى الدين تبعا فسقط بسقوطه وعندهما تجب لانه بالضم صار كالموجود
في ابتدا الحول فعليه زكوة العين دون الدين انتهى وقدمنا ان المبيع قبل القبض لا تجب زكوته على المشتري
وذكر في المحيط في بيان اقسام الدين ان المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصابا لان الملك فيه ناقص لافتقاد اليد
والصحيح انه يكون نصابا لانه عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد امكنه احتوا اليد على العوض فيعتبر يده باقية على
النصاب باعتبار التمكن شرعا انتهى فعلى هذا قولهم لا تجب الزكوة معناه قبل قبضه واما بعد قبضه فتجب زكوته فيما
مضى كالدين القوي وفي المحيط رجل وهب دينا له على رجل ووكل بقبضه فلم يقبضه حتى وجبت فيه الزكوة فالزكوة
على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال انتهى ثم اعلم ان هذا كله فيما اذا لم يبرا صاحب الدين منه بعد الحول فانه
لا زكوة عليه سوا كان ثمن مبيع او قرضا او غير ذلك صرح به قاضي خان في فتاواه لكن قيده في المحيط بكون المديون معسرا
اما لو كان موسرا فهو استهلاك وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر في القنية ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله
ما يكون محلا للنما التقديري من الاموال وحاصله انها قسمان خلقي وفعلي فالخلقي الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع
باعيانها في دفع الحوايج الاصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذ النية للتعيين وهي متعينة للتجارة
باصل الخلقة فتجب الزكوة فيهما نوى التجارة او لم ينو اصلا او نواها للنفقة والفعلي ما سواهما فانما يكون الاعداد فيها للتجارة
بالنية اذا كانت عروضا وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما تصلح للدر والنسل تصلح للحمل والركوب ثم نية التجارة
والاسامة لا تعتبر ما لم تتصل بفعل التجارة ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة فالصريح ان ينوي عند عقد التجارة
ان يكون المملوك به للتجارة سوا كان ذلك العقد شرا او اجارة وسوا كان ذلك الثمن من النقود او من العروض فلو نوى ان
يكون للبذلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج ما ملكه بغير عقد كالميراث ولا يصح فيه نية التجارة
اذا كان من غير النقود الا اذا تصرف فيه فحينئذ ما ملكه بغير عقد لا تجب الزكوة كذا في شرح المجمع للمصنف وفي الخانية
ولو ورث سايمة كان عليه الزكوة اذا حال الحول نوى او لم ينو وخرج ايضا ما اذا دخل في ارضه حنطة تبلغ قيمتها قيمة
نصاب ونوى ان يمسكها ويبيعها فامسكها حولا لا تجب فيها الزكوة كما في الميراث وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها
في ارض عشر استاجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى ارض خراج او عشر للتجارة لم يكن عليه زكوة التجارة انما عليه حق
الارض من العشر او الخراج وخرج ما ملكه بعقد ليس فيه مبادلة اصلا كالهبة والوصية والصدقة او ملكه بعقد
هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد وبدل العتق فانه لا يصح فيه نية التجارة وهو
الاصح لان التجارة كسب المال ببدل هو مال والقبول هنا اكتساب المال بغير بدل اصلا فلم يكن من باب التجارة
فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة كذا صححه في البدايع وقيدنا ببدل الصلح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتل عبدا
خطا ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة كذا في الخانية ولو استقرض عروضا ونوى ان يكون للتجارة اختلف المشايخ والظاهر
انها تكون للتجارة واليه اشار كما في البدايع ولو اشترى عروضا للبذلة والمهنة ثم نوى ان تكون للتجارة بعد ذلك
لا تصير للتجارة ما لم يبعها فيكون بدلها للتجارة لان التجارة عمل ولا تتم بمجرد النية بخلاف ما اذا كان للتجارة فنوى
ان تكون للبذلة خرج عن التجارة بالنية وان لم يستعمله لانها ترك العمل فتتم بها قال الشارح الزيلعي
ونظيره المقيم والصايم والكافر والعلوفة والسايمة حيث لا يكون مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا سايمة ولا علوفة بمجرد
النية ويكون مقيما وصايما وكافرا بالنية انتهى فقد سوى بين العلوفة والسايمة والمنقول في النهاية وفتح القدير
ان العلوفة لا تصير سايمة بمجرد النية والسايمة تصير علوفة بمجردها وقد ظهر لي التوفيق بينهما ان كلام الشارح محمول
على ما اذا نوى ان يكون السايمة علوفة وهي في المرعى ولم يخرجها بعد فان هذه النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل

ونوى اخراجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام غيره محمول على ما اذا نوى ان تكون علوفة بعد اخراجها من العمل
ولم يرد بالعمل ان يعلفها وهذا التوفيق بيد لعلة في النهاية في تعريف السايمة فليراجع واما الدلالة فهي ان يشتري عينا من
الاعيان بعروض التجارة او يواجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر في
البدايع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكوة من الاصل انه للتجارة بلا نية وفي الجامع ما يدل
على التوقف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ يصححون رواية الجامع لان العين وان كانت للتجارة لكن قد
يقصد ببدل منافعها المنفعة فتواجر الدابة لينفق عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد الا بالنية انتهى
ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة للوجوب ما يشترطه المضارب فانه يكون للتجارة وان لم ينوها ونوى الشرا
للنفقة حتى لو اشترى عبدا بمال المضاربة ثم اشترى لهم كسوة وطعاما للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكاة في
الكل لانه لا يملك الا الشرا للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المالك اذا اشترى عبيدا للتجارة ثم اشترى لهم ثيابا
وطعاما للنفقة فانه لا يكون للتجارة لانه يملك الشرا لغير التجارة كذا في البدايع ويدخل في نية التجارة ما يشتريه
الصباغ بنية ان يصبغ به للناس بالاجر فانه يكون للتجارة بهذه النية والظاهر ان ما يبقى اثره في العين فهو مال التجارة
وما لا يبقى اثره فيها فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه ولم يذكر المصنف من شرايط الوجوب العلم به حقيقة او حكما
بالكون في دار الاسلام كما في البدايع لانه شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكر الشروط العامة هنا كالاسلام والتكليف فينبغي
ذكره ايضا قوله وشرط ادايها نية مقارنة للادا او العزل ما وجب او تصدق بكله بيان لشرط الصحة فان شرايطها ثلاثة انواع
شرايط وجوب وهي ما ذكره الا الحول فانه من شروط وجوب الادا بدليل جواز التعجيل قبله بعد وجود السبب واما النية
فهي شرط الصحة لكل عبادة كما قدمناه وقد علمت من قوله اولا لله تعالى لكن المراد هنا بيان تفاصيلها والاصل اقترانها
بالادا كساير العبادات الا ان الدفع يتفرق فيحرج باستحضار النية عند كل دفع فاكتفي بوجودها حال العزل دفعا للحرج
وانما سقطت عنه بلا نية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لان الواجب جزء منه وقد وصل الى مستحقه وانما تشترط النية لدفع
فلما ادي لكل زالة المزاحمة اطلق المقارنة فشمل المقارنة الحقيقية وهو الظاهر والحكمية اذا دفع بلا نية ثم حضرته النية
والمال قايم في يد الفقير فانه يجزيه بخلاف ما اذا نوى بعد هلاكه وكما اذا وكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند
الدفع الى الوكيل فدفع الوكيل بلا نية فانه يجزيه لان المعتبر نية الامر لانه المودي حقيقة ولو دفعها الى ذمي ليدفعها
الى الفقرا جاز لوجود النية من الامر ولو ادى زكوة غيره بغير امره فبلغه فاجاز لم يجز لانها وجدت نفاذا على المتصدق
لانها ملكه ولم يصر نايبا عن غيره فنفذت عليه ولو تصدق عنه بامره جاز ويرجع بما دفع عند ابي يوسف وان لم يشترط
الرجوع كالامر بقضا الدين وعند محمد لا رجوع له الا بالشرط وتمامه في الخانية ولو اعطاه دراهم ليتصدق بها تطوعا
فلم يتصدق بها حتى نوى الامر ان يكون زكوته ثم تصدق بها اجزاه وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة يميني ثم نوى عن زكاة
ماله وفي الفتاوى رجلان دفع كل منهما زكاة ماله الى رجل ليودي عنه فخلط مالهما ثم تصدق ضمن الوكيل وكذا لو كان
في يد رجل اوقاف مختلفة فخلط اموال الاوقاف وكذلك البياع والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان ماذونا
بالخلط عرفا انتهى وبه يعلم حكم من يجمع للفقرا ومحله ما اذا لم يوكلوه فان كان وكيلا من جانب الفقرا ايضا فلا ضمان
عليه واذا ضمن في صورة الخلط لا تسقط الزكوة عن اربابها فاذا ادى صار موديا مال نفسه كذا في التجنيس ولو لم يخلط
الجابي فانه يجوز دفع من اعطى قبل ان يبلغ الدراهم مايتين ولا يجوز لمن اعطى بعد ما بلغت نصابا ان كان الفقير وكل الجابي
وعلم المعطي ببلوغه نصابا فان لم يكن الجابي وكيل الفقير جاز مطلقا وان لم يعلم المعطي ببلوغه نصابا جاز في قول ابي
حنيفة ومحمد كذا في الجامع وللوكيل بدفع الزكوة ان يدفعها الى ولد نفسه كبيرا كان او صغيرا والى امراته اذا كانوا
محاويج ولا يجوز ان يمسك لنفسه شيا انتهى الا اذا قال ضعها حيث شيت فله ان يمسكها لنفسه كذا في الولوالجية واشار المصنف
الى انه لا يخرج بعزل ما وجب عن العهدة بل لا بد من الادا الى الفقير لما في الخانية ولو فرز من النصاب خمسة ثم ضاعت
لا تسقط عن الزكوة ولو مات بعد افرازها كانت الخمسة ميراثا عنه انتهى بخلاف ما اذا ضاعت في يد الساعي لان يده كيد

الفقرا كذا في المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعه في ناحية من بيته فسرقها منه سارق لم تقطع يده للشبهة
وقد ذكر في كتاب السرقة انه يقطع السارق غنيا كان او فقيرا انتهى بلفظه والى انه لو اخر الزكوة ليس للفقير ان يطالبه ولا
ان ياخذ ماله بغير علمه وان اخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قايما ويضمنه ان كان هالكا فان لم يكن في قرابته من
عليه الزكوة او في قبيلته احوج من هذا الرجل فكذلك ليس له ان ياخذ ماله وان اخذ كان ضامنا في الحكم اما فيما بينه
وبين الله تعالى يرجى ان يحل له الاخذ كذا في الخانية ايضا والى انه من مات وعليه الزكوة لا توخذ من تركته لفقد شرط صحتها
وهو النية الا اذا اوصى بها فتعتبر من الثلث كساير التبرعات والى انه لو امتنع عن ادايها فالساعي لا ياخذ منه كرها ولو اخذ
لا يقع عن الزكوة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالحبس ليودي بنفسه لان الاكراه لا ينافي الاختيار بل الطواعية فيتحقق
الادا عن اختيار كذا في المحيط وفي مختصر الطحاوي ومن امتنع عن ادا زكاة ماله فاخذها الامام كرها منه فوضعها في اهلها
اجزاه لان للامام ولاية اخذ الصدقات فقام اخذه مقام دفع المالك انتهى وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط
ولم توجد منه انتهى وفي المجتبى ولا ناخذها من سايمة امتنع ربها من ادايها بغير رضاه بل نامره ليوديها اختيارا انتهى والمفتى
به التفصيل ان كان في الاموال الباطنة فانه لا يسقط الفرض لانه ليس للسلطان ولاية اخذ زكوة الاموال الباطنة فلم يصح
اخذه كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية وقيده بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب بلا نية اتفقوا انه
لا تسقط زكوة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال ابو يوسف عليه زكوة كله الا اذا كان الموهوب
مايتين وستة وتسعين فحينيذ تسقط كذا في المجتبى بالعين المهملة واطلق في التصدق بالكل فشمل العين والدين فلو كان
له على فقير دين فابراه عنه سقط زكوته عنه نوى الزكوة او لم ينو لما قدمناه ولو ابراه عن البعض سقط ذلك البعض
ولا تسقط عنه زكاة الباقي ولو نوى به الادا عن الباقي لان الباقي يصير عينا بالقبض فيصير موديا الدين عن العين والاصل
فيه ان ادا العين عن العين وعن الدين يجوز وادا الدين عن العين وعن دين سيقبض لا يجوز وادا الدين عن دين لا يقبض يجوز
كذا في شرح الطحاوي وحيلة الجواز ان يعطي المديون الفقير خمسة زكوة ثم ياخذها منه عن قضا دينه كذا في المحيط ولو امر
فقيرا بقبض دين له على اخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير يقبض عينا فكان عينا عن عين كذا في الولوالجية وقيدنا
بكون من عليه الدين فقيرا لانه لو كان غنيا فوهبه بعد الحول ففيه روايتان اصحهما الضمان كما في المحيط وقدمناه وشمل
ايضا ما اذا لم ينو شيا اصلا او نوى غير الزكوة وهو الصحيح فيما اذا نوى التطوع اما اذا تصدق بكله ناويا النذر او واجبا اخر
فانه يقع عما نوى ويضمن قدر الواجب كذا في التبيين وفي شرح الطحاوي لو وجبت الزكاة في مايتي درهم فادى خمسة ونوى بها
تطوعا سقطت عنه زكوة الخمسة وهي ثمن درهم ولا تسقط عنه زكاة الباقي انتهى وينبغي ان يكون مفرعا على قول محمد كما لا يخفى
ولم يشترط المصنف رحمه الله علم الاخذ بما ياخذ انه زكوة للاشارة الى انه ليس بشرط وفيه اختلاف والاصح كما في المجتبى والقنية
ان من اعطى مسكينا دراهم وسماها هبة او قرضا ونوى الزكاة فانها تجزيه ولم يشترط ايضا الدفع من عين مال الزكاة لما قدمناه
من انه لو امر انسانا بالدفع عنه اجزاه لكن اختلف فيما اذا دفع من مال اخر خبيث وظاهر القنية ترجيح الاجزا استدلالا
بقولهم مسلم له خمر فوكل ذميا فباعها من ذمي فللمسلم ان يصرف هذا الثمن الى الفقرا من زكاة ماله انتهى وفي الخانية اذا
هلكت الوديعة عند المودع فدفع القيمة الى صاحبها وهو فقير لدفع الخصومة يريد به الزكوة لا تجزيه انتهى وفي القنية
عليه زكاة ودين ايضا وماله يفي باحدهما يقضي دين الغريم ثم يودي حق الكريم انتهى وفي الظهيرية له خمس من الابل واربعون
شاة فادى شاة لا ينوي عن احدهما صرفها الى ايهما شا كما لو كفر عن ظهار امراتين بتحرير رقبة كان له ان يجعل عن ايتهما شا
انتهى وفي فتح القدير والافضل في الزكوة الاعلان بخلاف صدقة التطوع وفي الولوالجية اذا ادى خمسة دراهم ونوى
الزكوة والتطوع جميعا يقع عن الزكاة عند ابي يوسف وعند محمد عن النفل لان نية النفل عارض نية الفرض فبقي
مطلق النية لابي يوسف ان نية الفرض قوي فلا يعارضها نية النفل انتهى واطلق في عزل ما وجب فشمل ما اذا عزل
كل ما وجب او بعضه وفي الخانية من باب الاضحية للوكيل بدفع الزكاة ان يوكل بلا اذن ولا يتوقف وفي القنية
من باب الوكالة بادا الزكوة لو امره ان يتصدق بدينار على فقير معين فدفعها الى فقير اخر لا يضمن ثم رقم برقم اخر

انه في الزكوة يضمن وله التعيين انتهى والقواعد تشهد للاول لانهم قالوا لو قال لله ان اتصدق بهذا الدينار على فلان
فله ان يتصدق على غيره وفي الواقعات ولو شك رجل في الزكوة فلم يدر ازكى ام لا فالفرق ان العمر كله وقت لاداء الزكاة
فصار هذا بمنزلة الشك وقع في اداء الزكاة انه ادى ام لا وهو في وقتها ولو كان كذلك يعيد انتهى ووقعت حادثة هي ان
من شك هل ادى جميع ما عليه من الزكاة ام لا بان كان يؤدي متفرقا ولا يضبطه هل يلزمه اعادتها ومقتضى ما ذكرنا لزوم
الاعادة حيث لم يغلب على ظنه دفع قدر معين لانه ثابت في ذمته بيقين فلا يخرج عن العهدة بالشك والله سبحانه اعلم

باب صدقة السوائم اي زكاتها قالوا حيث اطلقت الصدقة في الكتاب العزيز
فالمراد بها الزكاة وبدا اكثرهم ببيان السوائم اقتداء بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها كانت مفتتحة بها ولكونها اعز
اموال العرب والسوائم جمع سائمة ولها معنيان لغوي وفقهي فـ... في المغرب سامت الماشية رعت سوما واسامها
صاحبها اسامة والسائمة عن الاصمعي كل ابل ترسل ترعى ولا تعلف في الاهل انتهى وفي ضياء الحلوم السائمة المال الراعي قوله
هي التي تكتفي بالرعي في اكثر السنة بيان للسائمة بالمعنى الفقهي لان اسم السائمة لا يزول بالعلف اليسير ولانه لا يمكن الاحتراز عنه
قيد بالاكثر لافادة انه لو علفها نصف الحول فانها لا تكون سائمة فلا زكاة فيها لوقوع الشك في السبب لان المال انما صار سببا بوصف
الاسامة فلا يجب الحكم مع الشك اعترض في النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي فيها الحكم المذكور ففي تعريفه بالاعم اذ بقي
قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين والا فيشمل الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة واقره عليه في فتح
القدير وقد يجاب بانهم انما تركوا هذا القيد لتصريحهم بعد ذلك بان ما كان للحمل والركوب فانه لا شيء فيه وصرحوا ايضا
بان العروض اذا كانت للتجارة تجب فيها زكاة التجارة وقالوا ان العروض خلاف النقد فيدخل فيه الحيوانات وحاصله
ان اسامها للحمل والركوب فلا زكاة اصلا او للتجارة ففيها زكاة التجارة او للدر والنسل ففيها الزكاة المذكورة في هذا الباب
وفي المحيط ولو اشتراها للتجارة ثم جعلها سائمة يعتبر الحول من وقت الجعل لان حول زكاة التجارة يبطل بجعلها للسوم لان
زكاة السوائم وزكاة التجارة مختلفان قدرا وسببا فلا ينبني حول احدهما على الاخر انتهى فان قلت قد اقتصر الزيلعي وغيره
على ان المراد بها التي تسام للدر والنسل فيفيد انها لو كانت كلها ذكورا لا تجب الزكاة فيها والمصرح به في البدائع والمحيط
انه لا فرق بين كونها كلها اناثا او كونها كلها ذكورا او بعضها اناثا قلت المقصود من هذا الشرط نفي كون الاسامة للحمل والركوب او للتجارة
لا اشتراط ان تكون للدر والنسل ولذا زاد في المحيط ان تسام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمن فالذكور فقط تسام للزيادة
والسمن كذا في البدائع لو اسامها للحم لا زكوة فيها كالحمل والركوب وفي القنية كذا ابل عوامل يعمل بها في السنة اربعة اشهر ويسيمها
في الباقي ينبغي ان لا تجب فيها الزكاة انتهى والرعي مصدر رعت الماشية الكلا والرعي بالكسر الكلا نفسه كذا في المغرب والمناسب
هنا ضبطه بالفتح لان السائمة في الفقه هي التي ترعى ولا تعلف في الاهل لقصد الدر والنسل كما في فتح القدير فلو
حمل الكلا اليها في البيت لا تكون سائمة فلو ضبط الرعي في كلامهم هنا بالكسر لكانت سائمة ولا بد ان يكون الكلا الذي ترعاه
مباحا كما قيد به الشمني لان الكلا في اللغة ما رعته الدواب من الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح قوله وجب في خمس
وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست واربعين حقة وفي احدى وستين
جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول
الله صلى الله عليه وسلم والابل ليس لها واحد من لفظها والنسبة اليها ابلي بفتح الباء كقولهم في النسبة الى سلمة بالفتح لتوالي
الكسرات مع الياء والمخاض النوق الحوامل وبنت المخاض هو الفصيل الذي حملت امه قبل ابن اللبون بسنة وكذلك بنت المخاض
والمخاض ايضا وجع الولادة قال تعالى فاجاءها المخاض الى جذع النخلة وشاة لبون ذات لبن وابن اللبون الذي استكمل
سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة والحقة الانثى والجمع حقاق والجذع
من البهائم قبل الثني الا انه من الابل في السنة الخامسة والانثى جذعة هذا في اللغة وفي الشريعة والمراد بنت المخاض
ما تم لها اربع ذكر الزيلعي في فصل المحرمات من النكاح ان قيد كونها بنت مخاض وبنت لبون خرج مخرج العادة
لا مخرج الشرط فالمراد السن لانها ان تكون امها مخاضا او لبونا نفي واتفق الفقهاء على هذه الاسنان الاربعة لان ما عداها

ما عداها لا مدخل لها في الزكوات كالثني والسديس والبازل تيسيرا على ارباب الاموال بخلاف الاضحية فانها لا تجوز بهذه
الاسنان لانه لا يجوز فيها الا الثني ولا يجوز الجذع الا من الضان وقالوا هذه الاسنان الاربعة نهاية الابل في الحسن والدر
والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبر والهرم والاصل في هذا الباب انه توقيفي وما في المبسوط مما يفيد انه
معقول المعنى فانه قال ان ايجاب الشاة في خمس من الابل لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام هاتوا
ربع عشر اموالكم والشاة تقرب من ربع عشر الابل فان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وبنت مخاض باربعين درهما
فايجاب الشاة في الخمس كايجابها في المائتين من الدراهم ففيه نظر لانه قد ورد في الحديث انه من وجب عليه سن فلم توجد
عنده فانه يوضع العشر موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلافه وقيد المصنف السن الواجب في الابل بالاناث لانه لا يجوز
فيها دفع الذكور كابن المخاض الا بطريق القيمة للاناث الا فيما دون خمس وعشرين من الابل فانه يجوز الذكر والانثى لان النص
ورد باسم الشاة وانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيهما الذكور والاناث كما سيصرح به
من التبيع والمسن وفي البدائع ولا يجوز في الصدقة الا ما يجوز في الاضحية واطلق في الابل فشمل الذكر والاناث كما قدمنا
لان الشرع ورد بنصابها باسم الابل والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الانواع باي صفة كانت كاسم الحيوان وسواء
كان متولدا من الاصليين او من اهلي ووحشي بعد ان كان الام اهلية كالمتولد من الشاة والظبي اذا كان امه شاة والمتولد
من البقر الاهلي والوحشي اذا كان امه اهلية فتجب الزكاة فيه كذا في البدائع وشمل الكبار والصغار لكن بشرط ان لا يكون
الكل صغارا لما سيصرح به بعد ذلك فالصغار تبع للكبار عند الاختلاط وشمل الاعمى والمريض والاعرج في العدد ولا يوجد
في الصدقة كما في الولوالجية وشمل السمان والعجاف لكن قالوا اذا كان له خمس من الابل مهازيل وجب فيها شاة بقدرهن ومعرفة
ذلك ان ينظر الى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط فان كانت قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة الوسط عشرة
تبين ان الشاة الوسط خمس بنت المخاض فوجب في المهازيل شاة قيمتها خمس واحدة منها وان كان سدسها فسدس وعلى هذا
قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض وسط ينظر الى قيمة اعلاهن فيجب فيها من الزكاة قدر خمس اعلاهن فان
كانت قيمة اعلاهن عشرين فخمسه اربعة فيجب فيها شاة تساوي اربعة دراهم وان كانت قيمة اعلاهن ثلاثين فخمسه ستة
دراهم لانه لا وجه لايجاب الشاة الوسط لانه لعل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من العجاف او تربو عليها فيؤدي الى الاجحاف
بارباب الاموال فاوجبنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من الجانبين وكذا في العشر منها تجب شاتان بقدرهن الى خمس وعشرين
فتجب واحدة من افضلهن وتمام تفريعات زكوة العجاف في الزيادة والمحيط وغيرهما قوله ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس
واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق
وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين اربع حقاق الى مائتين ثم تستانف ابدا كما بعد مائة وخمسين كما ورد ذلك في كتاب
عمرو بن حزم وفي المبسوط وفتاوى قاضيخان اذا صارت مائتين فهو مخير ان شاء ادى فيها اربع حقاق في كل خمسين حقة وان
شاء ادى خمس بنات لبون في كل اربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت مائة وستا وتسعين ان شاء
ادى اربع حقاق وان شاء صبر لتكمل المائتين فيخير بينها وبين خمس بنات لبون وانما قيد في الاستئناف بقوله كما بعد مائة
وخمسين لا بعده انه كالاستئناف الذي بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان في الاستئناف الثاني ايجاب بنت لبون
وفي الاستئناف الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب في الاستئناف الاول تغيير من الخمس الى الخمس الا ان تستانف الفريضة
وفي الاستئناف الثاني لم يكن كذلك فاذا زاد على المائتين خمس شياه ففيها شاة مع الاربع حقاق او الخمس بنات لبون وفي
عشر شاتان معها وفي خمس عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين اربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض
معها الى ست وثلاثين فبنت لبون معها الى ست واربعين ومائتين ففيها خمس حقاق الى مائتين وخمسين ثم تستانف كذلك
ففي مائتين وست وتسعين خمس حقاق الى ثلاثمائة وهكذا قوله والبخت كالعراب لان اسم الابل يتناولهما واختلافهما في
النوع لا يخرجها من الجنس والبخت جمع بختي وهو الذي تولد من العربي والعجمي منسوبا الى بخت نصر والعراب جمع عربي للبهائم
وللاناسي عرب ففرقوا بينهما في الجمع والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب اهل البدو واختلف

في نسبتهم فالاصح انهم نسبوا الى عرنة بفتحتين وهي من تهامة لان اباهم اسماعيل عليه السلام نشأ بها كذا في المغرب والله سبحانه
وتعالى اعلم **باب صدقة البقر** قدمت على الغنم لقربها من الابل في الضخامة حتى شملهما
اسم البدنة وفي المغرب بقر بطنه شقه من باب طلب والباقور والبيقور والابقور والبقر سوا وفي التكملة عن قطرب
الباقورة البقر انتهى والبقر جنس واحده بقرة ذكرا كان او انثى كالتمرة والتمر فالتاء للوحدة لا للتانيث وفي ضياء الحلوم
الباقر جماعة البقر مع رعاتها قوله في ثلاثين بقرا تبيع ذو سنة او تبيعة وفي اربعين مسن ذو سنتين او مسنة وفيما
زاد بحسابه الى ستين ففيها تبيعان وفي سبعين مسنة وتبيع وفي ثمانين مسنتان فالفرض يتغير في كل عشر من تبيع الى مسنة بهذا
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه الى اليمن ولا خلاف في المختصر الا في قوله وفيما زاد على الاربعين بحسابه ففيه
روايات عن الامام فما في المختصر رواية ابي يوسف عنه فيجب في الزيادة اذا كان واحدة جزء من اربعين جزءا من مسنة
وروى الحسن عنه انه لا شيء فيما زاد الى خمسين ففي الخمسين مسنة وربع مسنة او ثلث تبيع وروى اسد بن عمرو عنه انه لا شيء
في الزيادة الى ستين وهو قولهما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن ما في المبسوط رواية اسد اعدل الاقوال
وفي جوامع الفقه قولهما هو المختار وذكر في الاسبيجابي ان الفتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه على القدوري
وسمي الحولي من اولاد البقر بالتبيع لانه يتبع امه بعد والمسن من البقر والشاة ما تم له سنتان ومن الابل ما دخل في
السنة الثامنة ثم لا تتعين الانوثة في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الابل لانها لا تعد فضلا فيهما بخلاف الابل وفي
المحيط معزيا الى الزيادات له اربعون من البقر عجاف فعليه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك ان تنظر الى قيمة التبيع
الوسط وقيمة المسنة الوسط فان كانت قيمة التبيع اربعين وقيمة المسنة خمسين تبين ان المسنة مثل تبيع وربع تبيع فعليه
واحدة من افضلهن وربع التي تليها وان كانت قيمة افضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة
وثلاثون وعلى هذا تجري المسائل انتهى قوله والجاموس كالبقر لان اسم البقر يتناولهما اذ هو نوع منه فيكمل نصاب
البقر ويجب فيه زكوتها وعند الاختلاط توخذ الزكوة من اغلبها ان كان بعضها اكثر من بعض وان لم يكن فياخذ على الادنى
وادنى الاعلى ولا يرد عليه ما اذا حلف لا ياكل لحم البقر فاكله فانه لا يحنث كما في الهداية لان اوهام الناس لا تسبق اليه
في ديارنا لقلته وفي فتاوى قاضيخان من فصل الاكل من الايمان قال بعضهم لو حلف لا ياكل لحم البقر فاكل لحم الجاموس
حنث ولو حلف ان لا ياكل لحم الجاموس فاكل لحم البقر لا يحنث وهذا اصح وينبغي ان لا يحنث في الفصلين للعرف انتهى فعلى
هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجاموس عاما في الايمان ايضا ويوافقه ما في المحيط والجواميس بمنزلة البقر ولهذا لو
حلف لا يشتري بقرا فاشترى جاموسا يحنث بخلاف البقر الوحشي لانه ملحق بخلاف الجنس كالحمار الوحشي وان الفت فيما بيننا
لا تلتحق بالاهلي كما حتى يبقى حلالا للاكل فكذا البقر الوحشي انتهى والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجاموس
كالبقر ليس بجيد لانه يوهم انه ليس بقرا انتهى وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقر كان ذلك كافيا في التغاير المقتضي
لصحة التشبيه وعبارة الولوالجي احسن وهي والجواميس من البقر لانها نوع منه والله اعلم **فصل**
في الغنم سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب قوله في اربعين شاة شاة وفي مائة واحدى وعشرين شاتان
وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي اربع مائة اربع شياه ثم في كل مائة شاة بالاجماع وقدمنا ان الشاة تشمل الذكر والانثى
وفي المحيط والمتولد بين الغنم والظبا يعتبر فيه الام فان كانت غنما وجب فيها الزكاة ويكمل به النصاب والا فلا وفي الولوالجية
لو كان لرجل مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي ان يفرقها ويجعلها اربعين فياخذ ثلاث شياه لان باتحاد
الملك صار الكل نصابا واحدا فياخذ الزكوة منها لان ملك كل منها قاصر على النصاب انتهى وفي العجاف ان كانت شاة وسط
تعينت والا واحدة من افضلها فان كانت نصابين وثلاثة كمائة واحدى وعشرين مائة وواحدة وفيها عدد الثواب
وسط تعينت هي او قيمتها وان تعين هو وكمل من افضلها بقيمة الواجب فتجب الواحدة الوسط وواحدة او ثنتان
عجفا وان يجاب ما يكون الواجب والموجود وتمامه في الزيادات قوله والمعز كالضان لان النص ورد باسم الشاة
والغنم وهو شامل لهما فكانت جنسا واحدا وفي فتح القدير والضان والمعز سواء اي في تكميل النصاب لا في اداء

اداء الواجب انتهى وفي المعراج الضان جمع ضائن كركب جمع راكب من ذوات الصوف والضان اسم للذكر والنعجة للانثى والمعز
ذات الشعر اسم للانثى واسم الذكر التيس قوله ويوخذ الثني في زكاتها لا الجذع لقول علي رضي الله عنه لا يجزي في الزكوة الا
الثني فصاعدا اطلقه فشمل الضان والمعز ولا خلاف انه لا يوخذ في المعز الا الثني كما ذكره قاضيخان واختلف في الضان
فما في المختصر ظاهر الرواية ويقابله جواز الجذع وهو قولهما قياسا على الاضحية وهو الممتنع لان جواز التضحية عرف
نصا فلا يلحق به غيره والثني ما تم له سنة واختلف في الجذع ففي الهداية انه ما اتى عليه اكثرها وذكر الناطفي انه
ما تم له ثمانية اشهر وذكر الزعفراني انه ما تم له سبعة اشهر وذكر الاقطع قال الفقهاء الجذع من الغنم ما تم له
ستة اشهر وهو الظاهر وحاصله ان الجذع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الابل ابن
خمس والمذكور في التبيين من كتاب الاضحية ان الثني من الضان والمعز سواء وهو ما تم له سنة ولم ار سن الجذع من
المعز عند الفقهاء وانما نقلوه عن الازهري ان الجذع من المعز ما تم له سنة قوله ولا شيء في الخيل اختيار لقولهما لحديث
البخاري مرفوعا ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه ان فيها زكوة التجارة اذا كانت لها اتفاقا لان
كلامه في زكوة السوائم لا لمطلق الزكاة واما عند ابي حنيفة فلا تخلوا اما ان تكون سائمة او علوفة وكل منهما لا تخلوا اما ان
تكون للتجارة او لا فان كانت للتجارة وجبت فيها زكوة التجارة سائمة كانت او علوفة لانها من العروض وان لم تكن للتجارة
فلا تخلوا اما ان تكون للحمل والركوب او لا فان كانت للحمل والركوب فلا شيء فيها مطلقا وان كانت لغيرهما فاما ان تكون
سائمة او علوفة فان كانت علوفة فلا شيء فيها وان كانت سائمة للدر والنسل فلا تخلوا فان كانت ذكورا واناثا فلا
تخلوا فان كانت من افراس العرب فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى عن كل مائتين
خمسة دراهم وهو ماثور عن عمر رضي الله عنه كما في الهداية وان لم تكن من افراس العرب فانها تقوم ويودي عن كل
مائتين خمسة دراهم والفرق ان افراس العرب لا تتفاوت تفاوتا فاحشا بخلاف غيرها كما في الخانية وان كانت ذكورا
فقط ففيه روايتان المشهور منهما عدم الوجوب لانها غير معدة للاستنماء لان معنى النسل لا يحصل بها ومعنى السمن
فيها غير معتبر لانه غير ماكول اللحم كذا في المحيط وصححه في البدائع وفي التبيين الاشبه ان تجب في الاناث لانها تتناسل
بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء ورجح قولهما شمس الائمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في
الخانية ان الفتوى على قولهما واجمعوا ان الامام لا ياخذ صدقة الخيل جبرا انتهى واختلف المشايخ على قوله في اشتراط
نصاب لها والصحيح انه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير قوله ولا في الحمير والبغال لقوله عليه الصلاة والسلام
لم ينزل علي فيهما شيء والمقادير تثبت سماعا الا ان تكون للتجارة لان الزكوة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر اموال التجارة
قوله ولا في الحملان والفصلان والعجاجيل الحملان بضم الحاء وفي الديوان بكسرها جمع حمل بفتحتين ولد الشاة والفصلان
جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن مخاض والعجاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقر وعدم الوجوب في الصغار
من السوائم قولهما وقال ابو يوسف تجب واحدة منها وفي المحيط تكلموا في صورة المسئلة فانها مشكلة لان الزكاة لا تجب
بدون مضي الحول وبعد الحول لم تبق صغارا قيل ان صورتها ان الحول هل ينعقد على هذه الصغار بان ملكها في اول
الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكوة فيها وان لم تبق صغارا وقيل صورتها اذا كانت امهات فمضت ستة اشهر فولدت
اولادا ثم ماتت الامهات وبقيت الاولاد ثم تم الحول عليها وهي صغار هل تجب الزكوة فيها ام لا وهو الاصح لابي يوسف
انا لو اوجبنا فيها ما يجب في المسان كما قال زفر اجحفنا بارباب الاموال ولو اوجبنا فيها شاة اضررنا بالفقراء فاوجبنا
واحدة منها استدلالا بالمهازيل فان نقصان الوصف لما اثر في تخفيف الواجب لا في اسقاطه فكذلك في اسقاط السن
والصحيح قول ابي حنيفة لان النص اوجب للزكوة اسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو مفقود في الصغار انتهى
وفي معراج الدراية انما تصور فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق قال وانما تصوره لان ابا يوسف اوجب
واحدة منها وذلك لا يتصور في اقل من خمس وعشرين وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبير فاما اذا كان فيجب
بالاجماع حتى لو كان مع تسع وثلاثين حملا مسن تجب ويوخذ المسن وكذلك في الابل والبقر انتهى وفي غاية البيان

معزيا الى الزيادات رجل له تسعة وثلاثون حملا ومسنة واحدة فان كانت المسنة وسطا اخذت وان كانت جيدة لم
توخذ ويرد صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم تجب الا هذه فان هلكت الكبيرة بعد الحول بطل الواجب
كله عند ابي حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبعا للكبار عندهما وعند ابي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزوا
من اربعين جزوا من حمل لان الفضل على الحمل انما وجب باعتبار الكبيرة فبطل بهلاكها واذا هلك الكل الا الكبيرة فان
فيها جزوا من اربعين جزوا من شاة مسنة وكذلك رجل له اربعة وعشرون فصيلا وبنت مخاض سمينة او وسط
وكذلك تسعة وعشرون عجولا وفيها مسنة او تبيعة ثم الاصل الذي يعتبر في حال اختلاط الصغار والكبار ان يكون
العدد الواجب في الكبار موجود كما اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا فانه يجب مسنتان في قولهما اما اذا كان
له مسنة ومائة وعشرون حملا يجب مسنة واحدة عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف تجب مسنة وحمل وكذلك تسعة
وخمسون عجولا وتبيع حيث يوخذ التبيع فحسب عندهما لانه ليس فيها ما يجزي في الوجوب غيره وقال ابو يوسف يوخذ
التبيع وعجل معه وتمامه في شرح الزيادات لقاضيخان قوله ولا في العلوفة والعوامل والحوامل ليس في العوامل والحوامل
والعلوفة صدقة لان السبب هو المال النامي ودليله الاسامة او الاعداد للتجارة ولم يوجد ولان في العلوفة
تتراكم المؤونة فينعدم النما معنى والمراد بنفي الزكاة عن العلوفة زكوة السائمة لانها لو كانت للتجارة وجب فيها زكاة
التجارة والمراد من العوامل النعم والعلوفة بفتح العين ما يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سوا والعلوفة بالضم جمع علف يقال
علفت الدابة ولا يقال اعلفتها والدابة معلوفة وعليف كذا في غاية البيان وقدمنا عن القنية انه لو كان له ابل عوامل
يعمل بها في السنة اربعة اشهر ويسيمها في الباقي ان لا تجب فيها الزكوة قوله ولا في العفو اي لا زكاة في العفو وهو
لغة مشترك بين افضل المال وافضل المرعى والاعطا من غير مسئلة والفاضل عن النفقة والمكان الذي لم يوطا
والصفح والاعراض عن عقوبة المذنب وشرعا ما بين النصب كالاربعة الزايدة على الخمسة من الابل الى العشر وكالعشر
الزايدة على خمس وعشرين من الابل فعند ابي حنيفة وابي يوسف الزكاة في النصاب لا في العفو وعند محمد وزفر فيهما
حتى لو هلك العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب عند الاولين ويسقط بقدره عند الاخرين فلو كان له تسع
من الابل ومائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل اربعة ومن الغنم ثمانون لم يسقط شي من الزكاة عند
ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول اربعة اتساع شاة وفي الثاني ثلثا شاة وفي الهداية وغيرها
ان الهلاك يصرف بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى ان ينتهي عند الامام لان الاصل هو النصاب الاول
وما زاد عليه تابع وعند ابي يوسف يصرف الى العفو اولا ثم الى النصب شايعا وفي المحيط ان هذه رواية ضعيفة
عن ابي يوسف وظاهر الرواية عنه كقول امامه وتظهر فايدته فيما اذا كان له مائة واحدى وعشرون شاة فهلك احدى
وثمانون بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يسقط جزو واحد من مائة واحدى وعشرين جزوا من شاتين ويبقى
الباقي واذا كان له اربعون من الابل فهلك نصفها بعد الحول فعند الامام الواجب اربع شياه وعند ابي يوسف عشرون
جزوا من ستة وثلاثين جزوا من بنت اللبون وعند محمد نصف بنت لبون ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب
ثلاث شياه وعند الثلاثة ثلاثة اخماس بنت المخاض وفي غاية البيان وينبغي لك ان تعلم ان العفو عند ابي حنيفة
في جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا في السوايم لان ما زاد على مايتي درهم لا عفو فيه عندهما انتهى قوله
والهالك بعد الوجوب اي لا شي في الهالك بعد الوجوب فان هلك المال كله سقط الواجب كله وان بعضه فبحسابه
وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وهو مبني على ان الزكوة تجب في العين او الذمة فعندنا تجب في العين
وهو المشهور من قول الشافعي وفي قول له تجب في الذمة والعين مرتهنة بها كذا في غاية البيان ثم الظواهر توبد ما قلنا مثل
قوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع العشر من اربعين درهما درهما اطلقه فشمل ما اذا تمكن من الاداء وفرط في التاخير حتى
هلك وما اذا منع الامام او الساعي بعد الطلب حتى هلك وفي الثاني خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لانه
لم ينو بهذا المنع ملكا على احد ولا يدا فصار كما لو طلب واحد من الفقراء ذكره في فتح القدير بانه الاشبه بالفقه لا

لان الساعي وان تعين لكن للمالك راي في اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شايعة في محال كثيرة والراي يستدعي
زمانا فالحبس لذلك انتهى وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه بعد الحول لا تسقط عنه لوجود التعدي واختلف فيما لو
حبس السائمة للعلف او للماء حتى هلكت قيل هو استهلاك فيضمن وقيل لا يضمن كالوديعة اذا منعها لذلك حتى هلكت
لم يضمن كذا في المعراج وقدمنا ان الابراء عن الدين بعد الحول مطلقا ليس باستهلاك وبغير مال التجارة استهلاك
واستبدال السائمة بالسائمة استهلاك واقراض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك وان توى المال على المستقرض وكذا
لو اعار ثوب التجارة بعد الحول انتهى وان كان بيع السائمة استهلاكا مطلقا لان الوجوب فيها متعلق بالصورة والمعنى فبيعها
يكون استهلاكا لا استبدالا فاذا باعها فان كان المصدق حاضرا فهو بالخيار ان شا اخذ قيمة الواجب من البايع وتم البيع في الكل
وان شا اخذ الواجب من العين المشتراة وبطل البيع في القدر الماخوذ وان لم يكن حاضرا وقت البيع وحضر وقت التفرق عن
المجلس فانه لا ياخذ من المشتري وانما ياخذ قيمة الواجب من البايع ولو باع طعاما وجب عليه العشر فالمصدق بالخيار
ان شا اخذ من البايع وان شا من المشتري سواء حضر قبل الافتراق او بعده لان تعلق العشر بالعين اكثر من تعلق الزكاة
بها الا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولو مات من عليه العشر قبل ادايه من غير وصية يوخذ من تركته
بخلاف الزكاة ولو مات من عليه العشر قبل ادايه كذا في البدايع وفي معراج الدراية ولو استبدل السائمة بجنسها ينقطع
حكم الحول لان وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار ماليتها فالعين الثانية في السائمة غير الاولى لفوات
متعلق الوجوب بخلاف العروض لان متعلق الوجوب هو المالية وهي باقية مع الاستبدال لان اخراج مال الزكاة عن ملكه
بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية او بعوض ليس بمال بان تزوج امراة او صالح به عن دم العمد او   به المراة
فهو استهلاك فيضمن به الزكوة وقولهم ان استبدال مال التجارة بمثله يستثنى منه ما اذا حابى بما لا يتغابن الناس في
مثله فانه يضمن قدر زكاة المحاباة ويكون دينا في ذمته وزكاة ما بقي يتحول الى العين يبتغي بتبعايها كما في البدايع
فاذا صار مستهلكا بالهبة بعد الحول فاذا رجع بقضا او غيره لا شي عليه لو هلكت عنده بعده لان الرجوع فسخ من
الاصل والنقود تتعين في مثله فعاد اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب
له فانه مختار فكان تمليكا قلنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن الرد اجبر كذا في فتح القدير وقولهم ان الرجوع فسخ من الاصل ليس
على اطلاقه فقد صرحوا في الهبة ان الواهب لا يملك الزوايد المنفصلة برجوعه وفي الظهيرية ولو وهب النصاب ثم
استفاد مالا في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستانف الحول في المستفاد من حين استفاد فهذه المسئلة تدل على ان الرجوع
في الهبة ليس فسخا للهبة من الاصل اذ لو كان فسخا لما وجب ستيناف في المستفاد من وقت الاستفادة انتهى بلفظه ثم اعلم انه
لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضا او غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الخانية
وهي من حيل اسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى   وفي المعراج ولو حال الحول   ثم هلك نصف الكل مختلطا
لم يسقط شي لان الربح تبع فيصرف الهلاك اليه كالعفو وعندهما لا يتصور العفو في غير السوايم انتهى وسوى في المحيط
بين الارباح والربح عندهما في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتمام تفاريعها فيه وفي المعراج ولو باع السوايم قبل
تمام الحول بيوم فرارا عن الوجوب قال محمد يكره وقال ابو يوسف لا يكره وهو الاصح ولو باعها للنفقة لا يكره بالاجماع
ولو احتال لاسقاط الواجب يكره بالاجماع ولو فر من الوجوب بخلاف ما تاتيها يكره بالاجماع انتهى قوله ولو وجب سن ولم
يوجد دفع اعلى منها واخذ الفضل او دونها ورد الفضل ودفع القيمة بيان للمسئلتين الاولى لو وجب عليه سن كبنت
مخاض مثلا ولم تكن عنده فصاحب المال مخير ان شا دفع الاعلى واسترد الفضل او الادنى ورد الفضل فقد جعل الخيار
للمالك دون الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال ليس اذا عين المالك شيا ان يابى ذلك في الصورتين او يستثنى
في الهداية من ذلك ما اذا اراد المالك دفع الاعلى واخذ الفضل من الساعي فانه لا اجبار على الساعي لانه شرا فحينئذ
لم يكن للمالك خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتعقبه في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر
فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الاعلى يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وايضا

وفيه خلاف لشيء لان من لزمه الحقة تقبل منه الجذعة اذا لم تكن عنده حقة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حقة تقبل
منه الحقة ويعطي المصدق الفضل بالعشرين والشاتين بناء على الغالب لا انه تقدير لازم انتهى واما قولهم انه شرا ولا اجبار
فيه فممنوع لانه ليس شرا حقيقيا ولم يلزم من الاجبار ضرر بالساعي لانه عامل لغيره فالظاهر اطلاق المختصر من ان الخيار للمالك
فيهما لكن ذكر محمد في الاصل ان الخيار للمصدق اي الساعي ورده في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدائع ان
الخيار لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا اراد صاحب المال ان يدفع بعض العين لاجل الواجب
فالمصدق بالخيار بين ان لا ياخذ وبين ان ياخذ بان كان الواجب بنت لبون فاراد ان يدفع بعض الحقة بطريق القيمة
فالمصدق ان شا قبل وان شا لم يقبل لما فيه من تشقيص العين والتشقيص في الاعيان عيب فكان له ان لا يقبل انتهى وقد
قدمنا ان جبره على شرا الزايد مستقيم ولا يخفى ان في التشقيص اضرارا بالفقرا فلم يملك رب المال ذلك فاستقام ما في البدائع
لكن قيد المصنف الخيار المذكور بين الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما في اكثر الكتب وهو قيد اتفاقي لان الخيار ثابت
مع وجود السن الواجب ولذا قال في المعراج وظن بعض اصحابنا ان ادا القيمة بدل عن الواجب حتى لقبوه مسئلة بالابدال
وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل وادا القيمة مع وجود المنصوص عليه جائز عندنا انتهى وفي
البدائع اختلف اصحابنا فعند الامام الواجب فيما عدا السوائم جزء من النصاب يعني لا صورة وعندهما صورة ومعنى لكن
يجوز اقامة غيره مقامه معنى واختلف في السوائم على قوله فقيل هي كغيرها وقيل الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى
وعندهما الواجب المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى ويبتنى على هذا الاصل مسائل الجامع له
مايتا قفيز حنطة للتجارة تساوي مايتي درهم ولا مال له غيرها فان ادى من عينها يودي خمسة اقفزة بلا خلاف وان ادى
قيمتها فعنده تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة والنقصان وعندهما في الفصلين تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة
والنقصان وعندهما في الفصلين تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة والنقصان وعندهما في الفصلين يعتبر يوم الادا
واختلف على قوله في السوائم فقيل يوم الوجوب وقيل يوم الوجوب في الزيادة والنقصان وعندهما في الفصلين تعتبر يوم
الادا واختلف على قوله في السوائم فقيل يوم الوجوب وقيل يوم الادا حسب الاختلاف السابق وتمامه فيه وفي المحيط
يعتبر في قيمة السوائم يوم الادا بالاجماع وهو الاصح وذكر في الجامع لو فسدت الحنطة بما اصابها حتى صارت قيمتها مائة
فانه يودي درهمين ونصفا بلا خلاف اذا اختار القيمة لانه هلك جزء من العين فسقط ما تعلق به من الواجب وان
زادت في نفسها قيمة فالعبرة ليوم الوجوب انتهى وفي الهداية ويجوز دفع القيم في الزكاة والكفارات وصدقة الفطر
والعشر والنذر انتهى وفي فتح القدير لو ادى ثلاث شياه سمان عن اربع وسط او بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان
المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخلا في النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف
ما لو كان مثليا بان ادى اربعة اقفزة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز او كسوة بان ادى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز
الا عن ثوب واحد او نذر ان يهدي شاتين او يعتق عبدين وسطين فاهدى شاة او اعتق عبدا يساوي كل منهما
وسطين لا يجوز اما الاول فان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز الخامس واما الثاني
فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان الاعلى وغيره داخلا تحت النص واما الثالث
فلان القربة في الاراقة والتحرير وقد التزم اراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف النذر بالتصدق
بان نذر ان يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة تعدلهما جاز لان المقصود اغنا الفقير وبه يحصل
القربة وهو يحصل بالقيمة وعلى ما قلنا لو نذر ان يتصدق بقفيز دقيق فتصدق بنصفه جيدا يساوي تمامه لا
يجزيه لان الجودة لا قيمة لها هنا للربوية والمقابلة بالجنس بخلاف جنس اخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساويه جاز
انتهى قيد المصنف بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة في الضحايا والهدايا والعتق لان معنى القربة اراقة الدم
وذلك لا يتقوم كذا في غاية البيان ولا يخفى انه مقيد ببقاء ايام النحر واما بعدها فيجوز دفع القيمة كما عرف في
الاضحية والسن هي المعروفة فالمراد بها هنا ذات سن اطلاقا للبعض على الكل او سمي بها صاحبها كما يسمى المسنة

المسنة من النوق بالناب لان السن مما يستدل به على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق المصدق على الساعي وهو مشتبه برب المال
والفرق بينهما انه ان كان بالصاد المخففة والدال المشددة المكسورة فهو بمعنى اخذ الصدقة وان كان بالصاد
المشددة والدال المكسورة المشددة فهو المعطي لها قوله ويوخذ الوسط اي في الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام
لا تاخذوا من حزرات اموال الناس اي كرائمها وخذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها ولان فيه نظرا من الجانبين
كذا في الهداية والحزرات جمع حزرة بتقديم الزاء المنقطعة على الراء المهملة وفي الخانية ولا يوخذ الربى والاكولة والماخض
وفحل الغنم لانها من الكرائم وقد نهينا عن اخذ الكرائم ولا يوخذ الهرم ولا ذات العوار الا ان يشا المصدق انتهى والاكولة
الشاة السمينة التي اعدت للاكل والماخض التي في بطنها ولد وقد اطال فيه في البدائع وذكر انه ليس للساعي اخذ الادون وهو
مخالف لما في الخانية والربى بضم الراء المشددة وتشديد الباء مقصورة وهي التي تربي ولدها كذا في المغرب وفي فتح القدير
ان الادلة تقتضي ان لا يجب في الاخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار اعلاها وافضلها وقدمنا عنهم خلافه في صدقة
السوائم انتهى وفي المعراج وذكر الحاكم الجليل في المنتقى الوسط اعلى الادون وادون الاعلى وقيل اذا كان عشرون من الضان
وعشرون من المعز ياخذ الوسط ومعرفته ان يقوم الوسط من المعز والضان فتوخذ شاة تساوي نصف قيمة كل واحد منهما
مثلا الوسط من المعز تساوي عشرة دراهم والوسط من الضان عشرين فتوخذ شاة قيمتها خمسة عشر انتهى وكذا في البدائع وفيه
لو كان له خمس من الابل كلها بنات مخاض او كلها بنات لبون او حقاق او جذاع ففيها شاة وسط وفي الفتاوى الظهيرية
اذا كان رجل له نخيل تمر جيد بردي ودقل قال ابو حنيفة يوخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد يوخذ من الوسط
اذا كان ثلاثة اصناف لانه جيد ووسط ورديء انتهى وهذا يقتضي ان اخذ الوسط انما هو فيما اذا اشتمل المال على جيد ووسط
ورديء وعلى صنفين منها اما لو كان كله جيدا كاربعين شاة اكولة فانه تجب واحدة من الكرائم لا شاة وسط عند الامام خلافا
لمحمد كما لا يخفى قوله ويضم مستفاد من جنس نصاب اليه لان النبي صلى الله عليه وسلم اوجب في خمس وعشرين من الابل بنت
مخاض الى خمس وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في اول الحول او في اثنائه ولانه عند
المجانسة يتعسر التمييز فيتعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير والمراد بالضم ان تجب الزكاة في الفائدة عند
تمام الحول على الاصل قيد بالجنس لان المستفاد من خلاف جنسه كالابل مع الشاة لا تنضم لانه لا يودي الى التعسر لانه لا ينعقد
الحول عليه ما لم يبلغ نصابا ثم كل ما يستفيده من هذا الجنس يضمه اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصا وكمل مع
المستفاد فان الحول ينعقد عليه عند الكمال كذا في الاسبيجابي بخلاف ما لو كان له نصاب في اول الحول فهلك بعضه في
اثناء الحول فاستفاد تمام النصاب او اكثر يضم ايضا لان نقصان النصاب في اثناء الحول لا يقطع حكم الحول فصار المستفاد
مع النقصان كالمستفاد مع الكمال كذا في غاية البيان واطلق في المستفاد فشمل المستفاد بميراث او هبة او شرا او وصية
وسياتي ان احد النقدين يضم الى الاخر وان العروض للتجارة تضم الى النقدين للجنسية باعتبار قيمتها لو كان له مايتا درهم
دين فاستفاد في خلال الحول مايتا درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حول بالاجماع واذا تم الحول على الدين فعند ابي
حنيفة لا يلزمه الادا من المستفاد ما لم يقبض اربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض من الدين شيا وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا مات من عليه مفلسا سقط عنه زكوة المستفاد عنده وعندهما يلزمه ولو لم يقبض من الدين شيا وفايدته كما لا
تجب انتهى واشار بقوله اليه اي الى النصاب الى انه لا بد من بقا النصاب المضموم اليه ولذا قال في المحيط ولو وهب له
الف ثم استفاد الفا قبل الحول ثم رجع الواهب في الهبة بقضاء قاض فلا زكوة عليه في الالف الفايدة حتى يمضي حول من
حين ملكها لانه بطل حول الاصل وهو الموهوب فيبطل حق التبع انتهى وفي المبسوط ولو ضاع المال الاول فانه يستقبل
الحول على المستفاد منذ ملكه فان وجد دراهم الاول قبل الحول يضمه الى ما عنده فيزكي الكل لان بالضياع لا ينعدم
اصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه فاذا ارتفع ذلك قبل كمال الحول كان الضياع لم يكن انتهى ولا يخفى ان الضم المذكور
عند عدم مانع اما اذا وجد مانع منه فلا ضم ولذا قال في المحيط ولا يضم اثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من النصاب
من جنسه عند ابي حنيفة لان في الضم تحقيق الثنى في الصدقة لان الثنى ايجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد

في حول واحد وانه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام لا ثنى في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علوفة بعد ما زكاها ثم
باعها نضم ثمنها الى ما عنده لخروجها من مال الزكاة فصار كالواخر فلم يؤد الى الثنا وكذلك لو جعل العبد المودي زكوته
للخدمة ثم باعه يضم ثمنه الى ما عنده ولو ادى صدقة الفطر عن عبد الخدمة او ادى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه الى ما
عنده لانه ليس ببدل مال ادى الفطرة عنه لان الفطرة انما تجب بسبب راس يمونه ويلي عليه دون المالية الا ترى انها تجب
عن ولده الاحرار والثمن بدل المالية والعشر انما يجب بسبب ارض نامية لا بالخارج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الارض النامية
لا يضم ثمنها الى ما عنده عند ابي حنيفة ومن عنده نصابان من جنس واحد احدهما ثمن ابل مزكاة فاستفاد نصابا من جنسهما
فانه يضم الى اقربهما حولا لانهما استويا في علة الضم وترجح احدهما باعتبار القرب لكونه انفع للفقرا ولو كان المستفاد ربحا او
ولدا ضمه الى اصله وان كان ابعد حولا لانه يرجح باعتبار التفرع والتولد لانه تبع وحكم التبع لا يقطع عن الاصل ولو ادى
زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها اليه لانها بدل مال اديت الزكوة عنه انتهى قوله ولو
اخذ العشر والخراج والزكاة بغاة لم توخذ اخرى اي لم توخذ مرة اخرى لان الامام لم يحمهم والحماية بالحماية قال
في الهداية وافتوا بان يعيدوها دون الخراج لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة والزكاة مصرفها الفقرا ولا يصرفونها اليهم
وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم سقط عنه وكذا الدفع الى كل جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقرا والاول احوط
انتهى اطلق في الزكوة فشمل الاموال الظاهرة والباطنة وكذا قال في المبسوط الاصح ان ارباب الاموال
اذا نووا عند الدفع الى الظلمة التصدق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يوخذ من الرجل في الجبايات والمصادرات
لان ما بايديهم اموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق ما لهم فهو بمنزلة الغارم والفقرا حتى قال محمد بن سلمة يجوز دفع الصدقة
لعلي بن عيسى بن هامان والي خراسان وكان امير بلخ وجبت عليه كفارة يمين فسال فافتوه بالصيام فجعل يبكي ويقول لحشمه
انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيا قال في فتح القدير وعلى هذا
لو اوصى بثلث ماله للفقرا فدفع الى السلطان الجائر سقط ذكره قاضي خان في الجامع الصغير وعلى هذا فانكارهم على يحيى بن
يحيى تلميذ مالك حيث افتى بعض ملوك المغاربة في كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليلهم بانه اعتبار المناسب المعلوم
الالغا غير لازم لجواز ان يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه اشق عليه من الاعتبار ليكون هو المناسب
المعلوم الالغا وكونهم لهم مال وما اخذوه خلطوه به وذلك استهلاك اذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند ابي حنيفة
فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله والمديون
بقدر ما في يده فقير انتهى وظاهر ما صححه السرخسي انه لا فرق بين الاموال الظاهرة والباطنة وصحح الولوالجي عدم
الجواز في الاموال الباطنة قال وبه يفتى لانه ليس للسلطان ولاية الزكاة في الاموال الباطنة فلم يصح الاخذ انتهى
وفي الظهيرية الافضل لصاحب المال الظاهر انه يودي الزكوة الى الفقرا بنفسه لان هولاء لا يضعون الزكاة موضعها
فاما الخراج فانهم يضعونه مواضعه لان موضع الخراج المقاتلة وهولاء مقاتلة انتهى وفي التبيين واشتراط اخذهم الخراج
ونحوه وقع اتفاقا حتى لو لم ياخذوا منه سنين وهو عندهم لم يوخذ منه شي ايضا لما ذكرنا انتهى والضمير في قوله وهو
عنده هو عائد الى من وجب عليه الخراج ونحوه وضمير الجماعة في غيرهم عائدا الى البغاة اي من وجب عليه عند البغاة
واطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمل الذمي كالمسلم واشار المصنف الى ان الحربي لو اسلم في دار الحرب واقام فيها سنين
ثم خرج الينا لم ياخذ منه الامام الزكاة لعدم الحماية ونيته بادائها ان كان عالما بوجوبها والا فلا زكاة عليه لان الخطاب
لم يبلغه وهو شرط الوجوب قوله ولو عجل ذو نصاب لسنين او لنصب صح اما الاول فلانه ادى بعد سبب الوجوب
فيجوز لسنة ولسنتين كما اذا كفر بعد الجرح واما الثاني فلان النصاب الاول هو الاصل في السببية والزائد عليه تبع
له فيه بقوله ذو نصاب لانه لو عجل قبل ان يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب لا يجوز وفيه شرطان اخران لا ينقطع
النصاب في اثنا الحول وان يكون كاملا في اخره فتفرع على الاول انه لو عجل ومعه نصاب ثم هلك كله ثم استفاد
فتم الحول على النصاب لم يجز المعجل بخلاف ما اذا بقي في يده منه شي وعلى الثاني ما لو عجل شاة عن اربعين وحال الحول

وعنده تسعة وثلاثون فان كان صرفها الى الفقرا فالمعجل نفل بخلاف ما اذا ادى بعد الحول الى الفقير لنقص
النصاب بادائه فان الزكاة واجبة وان كانت قائمة في يد الساعي فالصحيح وقوعها زكاة فلا يستردها لان الدفع
الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع ولا فرق بين السوائم والنقود في هذا ولا فرق بين ان تكون الزكاة في يد الساعي
حقيقة او استهلكها او انفقها على نفسه قرضا او اخذها الساعي من عمالته لانه كقيام العين حكما بخلاف ما اذا صرفها
الساعي الى الفقرا او الى نفسه وهو فقير فانه كصرفها بنفسه فلا يجوز المعجل كما لو ضاعت من يد الساعي قبل الحول وقد حدثها
بعده فلا زكوة وللمالك ان يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقير لم يضمن الا ان كان المالك نهاه او علم
ان وقوعها زكوة فيما اذا اخذها الساعي من عمالته انما هو في غير السوائم اما في السوائم فلا تقع زكوة لنقصان النصاب
ويستردها المالك ويضمن الساعي قيمتها لو باعها ويكون الثمن له وانما كان كذلك في السائمة لانها لو خرجت عن ملك المعجل
بذلك السبب فحين تم الحول تصير مضمونا بالقيمة والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين
وهذا كله اذا لم يستفد قدر ما عجل ولم ينتقض ما عنده فان استفاد صار المودى زكاة في الوجوه كلها من وقت
التعجيل والا لم هنا كون الدين زكوة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكوة المستفاد وان انتقص ما في يده
فلا يجب في الوجوه كلها فيسترد ان كان في يد الساعي وان استهلكها او اكلها قرضا او بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقرا
او نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده علم بالنقصان او لم يعلم وعندهما ان علم وان كان نهاه
ضمن عند الكل واما الفقير فلا رجوع عليه في شي من الصور لانه وقع صدقة تطوعا ولو لم يجز المعجل عنها والحاصل ان
وجوه هذه المسئلة مثلا ثة وكل وجه على سبعة لان المعجل اما ان يكون في يد الساعي او استهلكه او انفقه على نفسه قرضا او عمالة
او صدقة او صرفه الى الفقرا او ضاع من يد الساعي قبل الحول فهي احدى وعشرون وقد علم احكامها وبسطه في شرح
الزيادات لقاضي خان والمسئلة الثانية اعني ما اذا عجل لنصب بعد ملك نصاب واحد مقيدة بما اذا ملك ما عجل عنه
في سنة التعجيل فلو كان عنده مائتا درهم فعجل زكاة الف فان استفاد مالا او ربح حتى صار تالفا ثم تم الحول وعنده الف
فانه يجوز التعجيل ويسقط عنه زكاة الالف وان تم الحول ولم يستفد شيا ثم استفاد فالمستفاد لا يجزي عن زكاتها فاذا
تم الحول من حين الاستفادة كان له ان يزكي صرح به في المبسوط وافاده الاسبيجابي والسكاكي والسغناقي وغيرهم وبهذا
ظهر ما في فتاوي قاضي خان من انه لو كان له خمس من الابل الحوامل فعجل شاتين عنها وعن ما في بطونها ثم نتجت خمسا قبل الحول
اجزاه عما عجل وان عجل عما تحمل في السنة لا يجوز انتهى لانه لما عجل عن ما تحمله في الثانية لم يوجد المعجل عنه في سنة التعجيل
ففقد الشرط فلم يجز عما تحمله في الثانية وهو المراد من نفي الجواز وليس المراد نفي الجواز مطلقا لظهور انه يقع عن ما في ملكه وقت
التعجيل في الحول الثاني فهو تعجيل زكوة ما في ملكه لسنتين لان المتعين في الجنس الواحد لغو وكذا لو كان له الف درهم
بيض والف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم تم لا زكاة عليه في السود ويكون المخرج
عنها وكذا عكسه وكذا لو عجل عن الدنانير وله دراهم ثم هلكت الدنانير كان ما عجل عن الدراهم باعتبار القيمة وكذا
عكسه قيدنا بالهلاك لانه لو عجل عن احد المالين ثم استحق المال الذي عجل عنه قبل الحول لم يكن المعجل عن الباقي وكذا
لو استحق بعد الحول لان في الاستحقاق عجل عما لم يملكه فبطل تعجيله كذا في فتاوي قاضي خان وبما ذكرناه اندفع
ما في فتح القدير من الاعتراض على النوع الاول المنقول من الفتاوي كما لا يخفى قيدنا بكون الجنس متحدا لانه لو كان له
خمس من الابل واربعين من الغنم فعجل شاة عن احد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الاخر ولو كان له عين ودين فعجل عن
العين فهلكت قبل الحول جاز عن الدين وان هلكت بعده لا يقع عنه الدراهم والدنانير وعروض التجارة جنس واحد
بدليل الضم كما قدمناه وصرح به في المحيط هنا وفي الولوالجية وغيرها رجل له اربع مائة درهم فظن ان عنده خمس مائة
درهم فادى زكاة خمس مائة فله ان يحتسب الزيادة للسنة الثانية لانه امكن ان يجعل الزيادة تعجيلا انتهى فقولنا فيما مضى
يشترط ان يملك ما عجل عنه في حوله يستثنى منه ما اذا عجل غلطا عن شي يظن انه في ملكه ثم اعلم انه لو عجل زكاة ماله فايسر
الفقير قبل تمام الحول او مات او ارتد جاز عن الزكاة لانه كان مصرفا وقت الصرف فصح الادا اليه فلا ينتقض بهذه العوارض

كذا في الولوالجية واشار المصنف بجواز التعجيل بعد ملك النصاب الى جواز تعجيل عشر زرعه بعد النبات قبل الادراك او عشر
الثمر بعد الخروج قبل البلوغ لانه تعجيل بعد وجود السبب وبعدم جوازه قبل ملك النصاب الى عدم جواز تعجيل العشر
قبل الزرع او قبل الغرس واختلف في تعجيله قبل النبات بعد الزرع او بعد غرس الشجر قبل خروج الثمرة فعند محمد
لا يجوز لان التعجيل للحارث لا للبذر ولم يحدث شي وجوزه ابو يوسف لان السبب الارض النامية حقيقة الناميكون التعجيل
قبلها واقعا قبل السبب فلا يجوز كذا في الولوالجية ولا يخفى ان الافضل لصاحب المال عدم التعجيل للاختلاف في التعجيل
عند العلما والمراد منقولا والله سبحانه اعلم بالصواب باب زكوة المال ما تقدم ايضا
زكاة المال لان المال كما روي عن محمد كل ما تملكه الناس من نقد وعروض وحيوان وغيرها الا ان في عرفنا يتبادر من اسم
المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب في بعض المصنفات لكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله يجب في مايتي
درهم وعشرين مثقالا ربع العشر وهو خمسة دراهم في المايتين ونصف مثقال في العشرين والعشر بالضم احد الاجزا العشرة
وانما وجب ربع العشر لحديث مسلم ليس فيما دون خمسة اواق من الورق صدقة والاوقية اربعون درهما كما رواه الدارقطني
والحديث علي وغيره في الذهب وعبر المصنف بالوجوب تبعا للقدوري في قوله الزكاة واجبة قالوا الا ان بعض مقاديرها
وكيفيتها ثبتت باخبار الاحاد وقد صرح الشيخ اكمل الدين في شرح المنار ان مقادير الزكوات ثبتت بالتواتر كنقل القران
واعداد الركعات فهذا يقتضي كفر جاحد المقدار في الزكاة قيد بالنصاب لان ما دونه لا زكوة فيه ولو كان نقصانا يسيرا
يدخل بين الوزنين لان وقع الشك في كمال النصاب فلا يحكم بكماله مع الشك كذا في البدايع قوله ولو تبرا وحليا بيان
لعدم الفرق بين المصكوك وغيره كالمهر الشرعي وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكوة ما لم تبلغ قيمته نصابا مصكوكا
من احدهما لان لزومها مبني على التقوم والعرف ان يقوم بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتياطا لالدر قال
في ضيا الحلوم التبر الذهب والفضة قبل ان يصاغ او يعملا وحلي المراة معروف وجمعه حلي وحلي بضم الحا وكسرها قال تعالى
من حليهم بقرا بالواحد والجمع بضم الحا وكسرها انتهى والمراد بالحلي هنا ما تتحلى به المراة من ذهب وفضة ولا يدخل الجوهر
واللولو بخلافه في الايمان فانه ما تتحلى به المراة مطلقا فتحنث بلبس اللولو والجوهر في حلفها لا تتحلى ولو لم يكن مرصعا
على المفتى به ودليل وجوب الزكاة في الحلي احاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة والسلام لعايشة لما تزينت بالفتخات
اتودين زكاتهن قالت لا قال هو حسبك من النار والفتخات جمع فتخة وهي خاتم الذي لا فص له وفي المعراج واما حكم الزكاة
في الحلي والاواني يختلف بين ادا الزكاة من عينها وبين ادايها من قيمتها مثلا له انا فضة وزنه مايتان وقيمته ثلاث مائة فلو
زكى عن عينه زكى بربع عشره ولو ادى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب لان الجودة معتبرة اما عند
ابي حنيفة لو ادى خمسة من غير الاناء سقطت عنه الزكاة لان الحكم غير مقصور على الوزن فلو ادى من الذهب ما يبلغ قيمته
خمسة دراهم من غير الانا لم يجز في قولهم جميعا لان الجودة متقومة عند المقابلة بخلاف الجنس فان ادى القيمة وقعت
عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدايع تجب الزكوة في الذهب والفضة مضروبا او تبرا او حليا مصوغا او حلية
سيف او منطقة او لجام او سرج او الكواكب في المصاحف والاواني وغيرها اذا كانت تخلص عن الاذابة سوا كان يمسكها
للتجارة او للنفقة او للتجمل ولم ينو شيا انتهى قوله ثم في كل خمس بحسابه بضم الخا المعجمة احد الاجزا الخمسة وهو الاربعون
من المايتين واربعة مثاقيل من العشرين دينارا فتجب في الاول درهم وفي الثاني قيراطان افاد المصنف انه لا شي فيما
نقص عن الخمس فالعفو في الفضة بعد النصاب تسعة وثلاثون فاذا ملك نصابا وتسعة وسبعين درهما فعليه
ستة والباقي عفو وهكذا ما بين الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهذا عند ابي حنيفة وقالا يجب فيما زاد بحسابه من غير
عفو لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المايتين فبحسابه وله قوله عليه السلام في قول حديث عمرو بن حزم ليس فيما
دون الاربعين صدقة ولان الحرج مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول
لا تاخذن من الذي يكون الماخوذ منه كسورا فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه وقيل من زايده وفيه نوع تامل انتهى
ومما يبتني على هذا الخلاف لو كان له مايتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان فعنده عليه عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه
في العام الاول خمسة ولم يبق السالم من الدين في العام الثاني مايتان الا نصف درهم فلا يجب فيه الزكاة عنده لا زكاة في
الكسور فيبقى السالم مايتين ففيها خمسة اخرى كذا في فتح القدير ويبتني على الخلاف ايضا الهلاك بعد الحول ان هلكت عشرون
من مايتي درهم بقي منها اربعة دراهم عنده وعندهما اربعة ونصف كذا في المعراج وذكر في المحيط ولا يضم احدى الزيادتين
الى الاخرى ليتم اربعين درهما او اربعة مثاقيل عند ابي حنيفة لانه لا تجب الزكاة في الكسور عنده وعندهما يضم لانها تجب
في الكسور قوله والمعتبر وزنهما ادا ووجوبا اما الاول وهو اعتبار الوزن في الادا فهو قول ابي حنيفة وابي يوسف
وقال زفر تعتبر القيمة وقال محمد يعتبر الانفع للفقرا حتى لو ادى عن خمسة دراهم جياد خمسة زيوفا قيمتها اربعة جياد جاز
عند الامامين خلافا لزفر ومحمد تعتبر القيمة ولو كان له ابريق فضة وزنه مايتان وقيمته لصياغته ثلاث مائة ان ادى
من العين يودي ربع عشره وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف وان ادى خمسة قيمتها خمسة جاز عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز
الا ان يودي الفضل ولو ادى من خلاف جنسه تعتبر القيمة بالاجماع واما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون
العدد والقيمة فمجمع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مايتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب
وفي البدايع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر
في حال الشركة ما تعتبر في حال الانفراد قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل والمثقال
وهو الدينار عشرون قيراطا والدرهم اربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات وهي المعتبر في الدراهم الى خمس والاصل فيه ان
الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب فبعضها كان
عشرين قيراطا مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا ثلاثة اخماس الدينار وبعضها عشرة قراريط نصف الدينار فالاول
وزن عشرة من الدنانير والثاني وزن ستة اي كل عشرة منه وزن ستة من الدنانير والثالث وزن خمسة اي كل عشرة منه
وزن خمسة من الدنانير فوقع التنازع بين الناس في الايفا والاستيفا فاخذ عمر من كل نوع درهما فخلطه فجعله ثلاثة دراهم
متساوية فخرج كل درهم اربعة عشر قيراطا فبقي العمل عليه الى يومنا هذا في كل شي في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير
الديات وذكر في المغرب ان هذا الجمع والضرب كان في عهد بني امية وذكر المرغيناني ان الدراهم كانت شبه النواة وصار مدورا
على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر الدولة بن حمدان صلى الله عليه وسلم وفي الغاية
ان دراهم مصر اربعة وستون حبة وهو اكبر من دراهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون درهما وحبتان وتعقبه في فتح
القدير بان فيه نظرا على ما اعتبروه في دراهم الزكوة لانه ان اراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة
وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة فهو اذن اصغر لا اكبر وان اراد بالحبة انه شعيرتان كما وقع تفسيرها في تعريف
السجاوندي فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان دراهم مصر لا تزيد على اربعة وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدر بارزع خرانب
والخرنوبة مقدرة باربع قمحات وسط انتهى وذكر الولوالجي ان الزكاة تجب في الغطارفة اذا كانت مايتين لانها اليوم من
دراهم الناس في الزمن الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة اهل ذلك الزمان الا ترى ان مقدار المايتين لوجوب الزكاة من
الفضة انما تعتبر بوزن سبعة وان كان مقدار المايتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان بوزن خمسة وفي زمن
عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر دراهم اهل كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد بوزنهم وان كان الوزن يتفاوت انتهى وكذا
في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان يوجب في كل مايتي درهم بخارية خمسة منها وبه اخذ الرخسي واختاره في المجتبى وجمع النوازل
والعيون والمعراج والخانية وذكره في فتح القدير غير انه قال بعده الا اني اقول ينبغي ان يقيد بما اذا كانت دراهم لا تنقص
عن اقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة وزن خمسة لانها اقل ما قدر النصاب بمايتين منها حتى لا يجب في
المايتين من الدراهم المسعودية الكاينة بمكة مثلا وان كانت دراهم قوم وكانه اعمل اطلاق الدراهم والاواقي في الموجود وما
يمكن ان يوجد ويتحدث قوله وغالب الورق ورق لا عكسه يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة فان كان الغالب هو
الفضة فهي كالدراهم الخالصة لان الغش فيها مستهلك لا فرق في ذلك بين الزيوف والبهرجة وما غلب فضته على غشه
تناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع اوجب باسم الدراهم وان غلب الغش فليس كالفضة كالستوقة فينظر ان كانت رايجة

او نوى التجارة اعتبرت قيمتها فان بلغت نصابا من ادنى الدراهم التي فيها الزكاة وهي التي غلبت فضتها وجب فيها
الزكاة والا فلا وان لم تكن اثمانا رائجة ولا منوية للتجارة فلا زكاة فيها الا ان يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم
بان كانت كثيرة وتتخلص من الغش لان الصفر لا تجب الزكوة فيها الا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة فان
كان ما فيها لا تتخلص فلا شيء عليه لان الفضة فيها قد هلكت كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان الظاهر ان خلوص الفضة
من الدراهم ليس بشرط بل المعتبر ان يكون في الدراهم فضة بقدر النصاب فاما الغطارفة قيل تجب في كل مائتين منها خمسة
منها عددا لانها من اعز الاثمان والنقود عندهم وقال السلف ينظر ان كان اثمانا قوله رائجة او سلعا للتجارة تجب الزكاة
في قيمتها كالفلوس وان لم تكن للتجارة فلا زكاة فيها لان ما فيها من الفضة مستهلك لغلبة النحاس عليها فكانت كالستوقة وفي
البدائع وقول السلف اصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب لان الغش والفضة لو استويا
ففيه اختلاف واختار في الخانية والخلاصة الوجوب احتياطا وفي معراج الدراية وكذا الاتباع الاوزان وفي المجتبى المفهوم
من كلام الصفار ان المساوي حكم الذهب والفضة ومما ذكر في الزكاة ان لا يكون له حكم الذهب والفضة وقيد بالمخالط للورق
بان يكون غشا لانه لو كان ذهبا فان كانت الفضة مغلوبة فكله ذهب لانه اعز واغلى قيمة وان كانت الفضة غالبة فان بلغ
الذهب نصابه ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكوة الفضة وفي المغرب الغطريفية كانت من اعز النقود
ببخارى منسوبة الى غطريف بن عطا الكندي امير خراسان ايام الرشيد قوله وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق او ذهب
معطوف على قوله اول الباب في مائتي درهم اي يجب ربع العشر في عروض التجارة اذا بلغت نصابا من احدهما وهي جمع عرض
لكنه بفتح الراء حطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لانه يدخل فيه النقدان فالصواب ان يكون جمع عرض بسكونها
وهو كما في ضياء الحلوم ما ليس بنقد وفي الصحاح العرض بسكون الراء المتاع وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير انتهى
فيدخل فيه الحيوان ولا يرد عليه ما اسيم من الحيوانات للدر والنسل لظهور ان المراد غيره لتقدم ذكر زكاة السوائم
والعرض بالضم الجانب ومنه اوصى لعرض ماله اي لجانب منه بلا تعيين والعرض بكسر العين ما يحمد الرجل ويذم عند وجوده
وعدمه كذا في معراج الدراية وقيد بكونها للتجارة لانها لو كانت للغلة فلا زكاة لانها ليست للمبايعة ولو اشترى عبدا للخدمة
ناويا بيعه ان وجد ربحا لا زكاة فيه ولا يرد عليه ما اذا كان في العرض مانع من نية التجارة كان اشترى ارض خراج ناويا
للتجارة او اشترى ارض عشر وزرعها فانها لا تكون للتجارة لما يلزم عليه من الثنى كما قدمناه وجواب ملا خسرو بان الارض
ليست من العروض بناء على تفسير ابي عبيد اياها بما لا يدخل كيل ولا وزن ولا يكون عقارا ولا حيوانا مردود لما علمت ان الصواب
تفسيرها هنا بما ليس بنقد وكذا لا يرد على المصنف ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فانه لا زكاة فيه وانما يجب العشر
لان بذره في الارض ابطل كونه للتجارة لان مجرد كونه نوى الخدمة في عبد التجارة اذا اسقط وجوب الزكاة فلان يبطل
التصرف الاقوى اولى ولذا لو لم يزرعه ففيه الزكاة وبهذا سقط اعتبار الزيلعي كما لا يخفى واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر
ثابتة في بدله وان لم يتحقق نيتها فيه وهو ما قوبض به مال التجارة فانه يكون للتجارة بلا نية لان حكم البدل حكم الاصل وكذا لو
كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عمدا او اجر دار التجارة وعبد التجارة
بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية كذا في الخانية وذكر في الكافي ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبا له وطعاما وجبت الزكاة
في الكل وان قصد غير التجارة لانه لا يملك الشرا الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يزكي الثوب والحمولة لانه يملك الشرا لغير
التجارة انتهى وفي فتح القدير ويحمل عدم تزكية الثوب لرب المال ما دام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في فتاوى قاضي خان
النخاس اذا اشترى دواب للبيع واشترى بها جلاجل ومقاود فان كان لا يدفع ذلك مع الدابة الى المشتري لا زكاة فيها وان كان
يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير انتهى وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل في بيعه بلا ذكر تبعا حتى
لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا اصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه يتبع قصدا ولذا
لم يدخل في المبيع بلا ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسر الراء اسم للمضروب من الفضة كما في المغرب
ولا بد ان تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كما في المعراج والخانية لان لزومها مبني على التقوم والعرف ان

ان نقوم بالمسكوك كما قدمناه واشار بقوله ورق او ذهب الى انه مخير ان قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمنين في تقدير
قيم الاشياء بهما سواء وفي النهاية لو كان تقويمه باحدى النقدين يتم النصاب وبالاخر لا فانه يقومه بما يتم به النصاب بالاتفاق انتهى
وفي الخلاصة ايضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية رجل له عبد للتجارة ان قومه بالدراهم لا تجب فيه
الزكوة وان قومه بالدنانير تجب فعند ابي حنيفة يقومه بما تجب فيه الزكوة دفعا لحاجة الفقير وسدا للخلة وقال ابو يوسف
يقومه بما اشترى فان اشتراه بغير النقدين يقومه بالنقد الغالب انتهى فالحاصل ان المذهب تخييره الا اذا كان لا يبلغ باحدهما
نصابا تعين التقويم بما يبلغ نصابا ويقوم العرض بالمصر الذي هو فيه حتى لو بعث عبد التجارة في بلد اخر يقوم في ذلك البلد الذي فيه
العبد وان كان في مفازة تعتبر قيمته في اقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في فتح القدير وهو اولى مما في التبيين انه اذا
كان في المفازة يقوم في المصر الذي يصير اليه ثم عند ابي حنيفة تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتمامه في فتح القدير
قوله ونقصان النصاب في الحول لا يضر ان كمل في طرفيه لانه يشق اعتبار الكمال في اثنائه اما لا بد منه في ابتدائه للانعقاد
ويتحقق الغنى وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء قيد بنقصان النصاب اي قدره لانه زوال
وصفه كهلاك الكل كما اذا جعل السائمة علوفة لان العلوفة ليست من مال الزكاة اما فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا
لبقاء الحول وشرط الكمال في الطرفين لنقصانه بعد الحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكوة عند ابي حنيفة وعندهما عليه
زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول وان كان مستغرقا وقال زفر يقطع انتهى ومن فروع
المسألة اذا كان له غنم للتجارة تساوي نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فتم الحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت
نصابا ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول لا زكاة فيه قالوا لان في الاول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقى الحول
ببقائه وفي الثاني بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال الا انه يخالف ما روي ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا بمائتي درهم
فتخمر بعد اربعة اشهر فلما مضت سبعة اشهر او ثمانية اشهر الا يوما صار خلا يساوي مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة
لانه عاد للتجارة كما كان كذا في الخانية قوله وتضم قيمة العروض الى الثمنين والذهب الى الفضة قيمة اما الاول فلان الوجوب
في الكل باعتبار التجارة وان فرقت جهة الاعداد واما الثاني فللمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سببا وضم احد
النقدين الى الاخر قيمة مذهب الامام وعندهما الضم بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب
تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكوة في مصوغ وزنه
اقل من مائتين وقيمته فوقها وهو يقول الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها وفي المحيط لو كان له
مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها اقل من مائة تجب الزكاة عندهما واختلفوا على قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يمكن تكميل
نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدراهم لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكمل احتياطا لايجاب الزكوة انتهى وبهذا ظهر بحث
الزيلعي منقولا وضعف كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزاء عنده كمائة وعشرة دنانير ظنا
منه ان ايجاب الزكاة في هذه المسألة على الصحيح لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة من جهة كل من النقدين لان من جهة احدهما عينا
فانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الفضة بالذهب يتم باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة
مطلقا عند تكامل الاجزاء مع انه يرد عليه لو زادت قيمة احدهما ولم تنقص قيمة الاخر كمائة درهم وعشرة دنانير تساوي مائة
وخمسين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء ان لا يلزمه الا خمسة والظاهر لزوم سبعة اعتبارا للقيمة
اخذا من دليله من ان الضم ليس الا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو القيمة الا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط
فقال لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها مائة واربعون فعند ابي حنيفة تجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب
تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب في كل نصف ربع عشره وفيه ايضا لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمتها
خمسون تجب الزكاة بالاجماع ولو كان له ابريق فضة وزنه مائة وقيمته لصياغته مائتان لا تجب الزكوة باعتبار القيمة لان
الجودة والصفة في اموال الربا لا قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها انتهى وفي المعراج لو كان له مائة وخمسون
درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما تجب الزكوة على قولهما واختلف المشايخ على قوله قال بعضهم

لا تجب لان الضم باعتبار القيمة عنده ويضم الاقل الى الاكثر لان الاقل تابع للاكثر فلا يكمل النصاب وقال الفقيه ابو جعفر
تجب على قوله وهو الصحيح ويضم الاكثر الى الاقل انتهى وهو دليل على انه لا اعتبار بتكامل الاجزاء عنده وانما يضم احد النقدين
الى الاخر قيمة ولا فرق بين ضم الاقل الى الاكثر او عكسه باب [illegible] العاشر اخره عما قبله
لتمحض ما قبله زكوة بخلاف ما ياخذه العاشر كما سياتي وهو فاعل من عشرته اعشره عشرا بالضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر
في متعلق اخذه فانه انما ياخذ العشر من الحربي لا المسلم والذمي او تسميته اليه باعتبار بعض احواله وهو اخذ العشر من
الحربي لان المسلم والذمي والادوار مركب فيتعسر التلفظ به والعشر منفرد فلا يتعسر قوله هو من نصبه الامام على
الطريق لياخذ الصدقات على التجار المارين باموالهم عليه قالوا وانما ينصب لياخذ من التجار من اللصوص ويحميهم منهم
فيستفاد منه انه لا بد ان يكون قادرا على الحماية لان الجباية بالحماية ولذا قال في الغاية ويشترط في العامل ان يكون حرا مسلما
غير هاشمي فلا يصح ان يكون عبدا لعدم الولاية ولا يصح ان يكون كافرا لانه لا يلي على المسلم بالاية ولا يصح ان يكون مسلما
هاشميا انتهى بلفظه وبه يعلم حكم تولية اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمته ذلك قيدنا بكونه نصب على الطريق
للاحتراز عن الساعي وهو الذي يسعى في القبايل لياخذ صدقة المواشي في اماكنها والمصدق بتخفيف الصاد وتشديد
الدال اسم جنس لهما كذا في البدايع وحاصله ان مال الزكاة نوعان ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العاشر
وباطن وهو الذهب والفضة واموال التجارة في مواضعها اما الظاهر فللامام ونوابه وهم المصدقون من السعاة
والعشار ولاية الاخذ للاية خذ من اموالهم صدقة ولجعله للعاملين عليها حقا فلو لم يكن للامام مطالبتهم لم يكن له وجه
ولما اشتهر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبايل لاخذ الزكوة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق مانعي الزكاة ولا
شك ان السوايم تحتاج الى الحماية لانها تكون في البراري بحماية السلطان وغيرها من الاموال اذا اخرجه في السفر احتاج
الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذا لم يخرجها مالكها من المصر لفقد هذا المعنى وفي البدايع وشرط ولاية الاخذ وجود
الحماية من الامام فلا شيء لو غلب الخوارج على مصر او قرية واخذوا منهم الصدقات وسيأتي وجوب الزكاة لان الماخوذ
زكاة فيراعي شرايطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر واخبر بما في بيته او حضر ماله مع مستبضع ونحوه فلا
اخذ وفي التبيين ان هذا العمل مشروع وما ورد من ذم العشار محمول على من ياخذ اموال الناس ظلما كما فعله الظلمة اليوم
روي ان عمر اراد ان يستعمل انس بن مالك على هذا العمل فقال له استعملني على المكس من عملك فقال الا ترضى ان اقلدك ما
قلدنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وفي الحاوية الجبايات والمون بين الناس على التسوية يكون ماجورا انتهى قوله
فمن قال لم يتم الحول او علي دين او اديت انا او الى عاشر اخر وحلف صدق الا في السوايم في دفعه بنفسه اما الاول والثاني
فلانكاره الوجوب وقدمنا ان شرط ولاية وجوب الزكوة فكل ما وجده مسقط فالحكم كذلك اذا ادعاه والمراد بنفي تمام الحول
نفيه عما في يده وما في بيته لانه لو كان في بيته مال اخر قد حال عليه الحول وما مر به لم يحل عليه الحول واتحد الجنس فان
العاشر لا يلتفت اليه لوجوب الضم في متحد الجنس الا لمانع كما قدمناه وقيد في المعراج الدين بدين العباد وقدمنا ان
منه دين الزكاة واطلق المصنف في الدين فشمل المستغرق للمال والمنقص للنصاب وهو الحق وبه اندفع ما في غاية
البيان من التقييد بالمحيط لماله واندفع ما في الخبازية من ان العاشر يساله عن قدر الدين على الاصح فان اخبره بالمستوعب
للنصاب يصدقه والا لا يصدقه انتهى لان المصنف له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج واشار المصنف الى ان المالك
اذا قال ليس في هذا المال صدقة فانه يصدق مع يمينه كما في المبسوط وان لم يبين سبب النفي وفيه ايضا اذا اخبر
التاجر العاشر ان متاعه مرويا وهروي واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه حلفه واخذ منه الصدقة على قوله
لانه ليس له ولاية الاضرار به وقد نقل عن عمر انه قال لعماله ولا تفتشوا على الناس متاعهم اما الثالث فلانه ادعى وضع
الامانة موضعها ومراده اذا كان في تلك السنة عاشر اخر والا فلا يصدق لظهور كذبه بيقين ومراده ايضا ما اذا
ادى بنفسه في المصر الى الفقراء لان الاداء كان مفوضا اليه فيه وولاية الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية لانه لو ادعى
الاداء بنفسه اليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل وانما لا يصدق في قوله اديت بنفسي صدقة السوايم الى الفقراء في المصر

لان حق الاخذ للسلطان فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكاة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو
الثاني والاول ينقلب نفلا هو الصحيح كذا في الهداية وظاهر قوله ينقلب نفلا انه لو لم ياخذ منه الامام لعلمه بادايه
الى الفقراء فان ذمته تبرأ ديانة وفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج وفي جامع ابي اليسر لو اجاز الامام اعطاءه لم يكن
به باس لانه اذن له الامام في الابتداء ان يعطي الى الفقراء بنفسه جاز فكذا اذا اجاز بعد الاعطاء انتهى وانما حلف وان
كانت العبادات يصدق فيها بلا تحليف لتعلق حق العبد وهو العاشر في الاخذ وهو يدعي عليه معنى لو اقر به لزمه
فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد القذف لان القضاء بالنكول متعذر في الحد وعلى ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم
لانه لا مكذب له فيهما فاندفع قول ابي يوسف انه لا يحلف لانها   واشار المصنف بالاكتفاء بالحلف الى انه لا يشترط
اخراج البراءة فيما ادعى الدفع الى عاشر اخر تبعا للجامع الصغير لان الخط يشبه الخط فلم يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية
كما في البدايع وشرطه في الاصل لانه ادعى ولصدق دعواه علامة فيجب ابرازها وفي المعراج ثم على قول من يشترط اخراج
البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف فيه وفي البدايع اذا اتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق فانه يقبل
قوله مع يمينه على جواب ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة انتهى وقد يقال انه
دليل كذبه فهو نظير ما لو ذكر الحد الرابع او غلط فيه فانه لا تسمع الدعوى وان جاز تركه الا ان يقال انها عبادة بخلاف
حقوق العباد المحضة وفي المحيط حلف انه ادى الصدقة الى مصدق اخر وظهر كذبه اخذ بها وان ظهر بعد سنين لان حق
الاخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة انتهى قوله وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي لان ما يوخذ منهم ضعف
ما يوخذ من المسلم فيراعي فيه شرايط الزكوة تحقيقا للتضعيف وفي التبيين لا يمكن اجراوه على عمومه فان ما يوخذ من الذمي
جزية وفي الجزية لا يصدق اذا قال اديتها انا لان فقراء اهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف الى
مستحقه وهو مصالح المسلمين انتهى وقولهم ما يوخذ من الذمي جزية اي حكمه حكمها من كونه يصرف مصارفها الا انه جزية حتى لا
تسقط جزية راسه في تلك السنة نص عليه الاسبيجابي واستثنى في البدايع نصارى بني تغلب لان عمر صالحهم من الجزية
على الصدقة المضاعفة فاذا اخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية انتهى قوله الا الحربي الا في ام ولده اي لا يصدق
الحربي في شيء الا في جارية في يده قال هي ام ولدي فانه يصدق وكذا في الجواري لان الاخذ منه بطريق الحماية لا زكوة ولا ضعفها
فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة ولذا كان الاولى ان يقال لا يلتفت الى كلامه او لا يترك الاخذ منه اذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون
ان يقال ولا يصدق لانه لو كان صادقا بان يثبت ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب اخذ سعيه كذا في فتح
القدير ويستثنى من العموم ما اذا قال الحربي اديتها الى عاشر اخر وثمة عاشر اخر فانه لا يوخذ منه ثانيا لانه يودي الى الاستيصال
جزم به منلا خسرو في شرح الدرر والغرر وذكر في الغاية بلفظ ينبغي ان لا يوخذ منه ثانيا وتبعه في التبيين واشار باستثناء
ام الولد الى انه لو قال في حق غلام معه هذا ولدي فانه يصح ولا يعشر لان النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الاسلام
وامومية الولد تبع للنسب وقيده في المحيط بان كان يولد مثله لانه لو كان لا يولد مثل لمثله فانه يعتق عليه عند ابي
حنيفة ويعشر لانه اقرار بالعتق فلا يصدق في حق غيره انتهى وقيد بام الولد لانه لو اقر بتدبير عبده لا يصدق لان
التدبير لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لو مر بجلود الميتة فان كانوا يدينون انها مال اخذ منها والا فلا انتهى
والحاصل انه لا يوخذ الا من مال قوله واخذ منا ربع العشر ومن الذمي ضعفه ومن الحربي العشر بشرط نصاب واخذهم منا بذلك
امر عمر رضي الله عنه سعاته وقدمنا ان الماخوذ من المسلم زكاة ومن الذمي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية كما في غاية
البيان ويصح ان يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذمي واما في الحربي فخمسين درهما لم يوخذ
منه شيء الا ان يكونوا ياخذون منا لان القليل لم يزل عفوا وهو للنفقة عادة فاخذهم منا من مثله ظلم وحماية ولا متابعة
عليه والاصل فيه انه متى عرفنا ما ياخذون منا اخذنا منهم مثله لان عمر امر بذلك وان لم يعرف اخذنا منهم العشر لقول عمر رضي الله
عنه فان اعياكم فالعشر وان كانوا ياخذون الكل فاخذ منهم الجميع الا قدر ما يوصله الى مامنه في الصحيح وان لم ياخذوا منا لا
ناخذهم ليستمروا عليه ولانا احق بالمكارم وهو المراد بقوله واخذهم منا لانه بطريق المجازاة كذا في التبيين وفي الكافي الحاكم

ان العاشر لا يأخذ العشر من مال الصبي الحربي الا ان يكونوا يأخذون من اموال صبياننا شيئا انتهى قوله ولم يثن في حول بلا
عود اي بلا عود الى دار الحرب لان الاخذ في كل مرة يؤدي الى الاستيصال بخلاف ما اذا عاد ثم خرج الينا لان ما يؤخذ منه
لتطويق الامان وقد استفاده في كل مرة وفي المحيط ولو عاد الحربي الى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانيا لم يأخذه
بما مضى لان ما مضى سقط لانقطاع الولاية ولو مر المسلم والذمي على العاشر ولم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني يؤخذ منهما
لان الوجوب قد ثبت والمسقط لم يوجد انتهى قوله وعشر الخمر لا الخنزير اي اخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذمي
وعشر قيمته من الحربي لا انه يؤخذ العشر بتمامه منهما ولان المأخوذ من عين الخمر لان المسلم منهي عن قربانها ووجه الفرق بين الخمر
والخنزير على الظاهر ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وفي ذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها
ولان حق الاخذ للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه بل يجب تسبيبه بالاسلام فكذا لا يحميه على غيره وسيأتي في اخر باب المهر ما اورد
على التعليل الاول وجوابه وفي الغاية تعرف قيمة الخمر بقول فاسقين تابا او ذميين اسلما وفي الكافي يعرف ذلك بالرجوع
الى اهل الذمة انتهى قيد بخمر الذمي والحربي لان العاشر لا يأخذ من المسلم اذا مر بالخمر اتفاقا كذا في الفوائد وقيد المسلمة
في المبسوط والاقطع ان يمر الذمي بالخمر والخنزير للتجارة وليشهد له قول عمر ولوهم بيعها وخذوا العشر من اثمانها وفي المعراج
قوله مر ذمي بخمر او خنزير اي مر بهما بنية التجارة وهما يساويان مائتي درهم لما ذكرنا من رعاية الشروط في حقه انتهى وجلود الميتة
كالخمر فانه كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء بالدبغ قوله وما في بيته معطوف على الخنزير اي لا يعشر المال الذي في بيته
لما قدمنا ان شرطه مروره بالمال عليه فيلزمه الزكاة فيما بينه وبين الله تعالى قوله والبضاعة اي لا يأخذ من مال
البضاعة شيئا لان الوكيل ليس بنائب عنه في اداء الزكاة وفي المغرب البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك
الى انسان يبيع فيه ويتجر ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل قوله ومال المضاربة وكسب المأذون اي لا يأخذ العشر
من المضارب والمأذون لانه لا ملك لهما ولا نيابة من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في المضاربة ربح عشر حصته
المضارب ان بلغت نصابا بالملك نصيبه من الربح ولو كان مولى المأذون معه يؤخذ منه لان المال له الا اذا كان على العبد
دين محيط بماله ورقبته لانعدام الملك عنده وللشغل عندهما قوله وثني ان عشر الخوارج اي اخذ منه ثانيا ان مر على عاشر
الخوارج فعشروه لانا لتقصيره من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما اذا ظهروا على مصر او قرية كما قدمنا

باب الركاز

هو المعدن والكنز لان كلا منهما مركوز في الارض وان اختلف الراكز وشيء
راكز ثابت كذا في المغرب وظاهره انه حقيقة فيهما مشترك معنوي وليس خاصا بالدفين ولو دار الامر فيه بين كونه مجازا
فيه او متواطيا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطي متعينا وبه اندفع ما في غاية البيان والبدايع من ان الركاز
حقيقة في المعدن لانه خلق فيها مركبا وفي الكنز مجاز بالمجاورة وفي المغرب عدن بالمكان اقام به ومنه المعدن لما خلقه
الله تعالى في الارض من الذهب والفضة لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لانبات الله فيه جوهرهما واثباته اياه
في الارض حتى عدن فيها اي ثبت انتهى قوله خمس معدن نقد ونحو حديد في ارض خراج او عشر لقوله عليه الصلاة والسلام
وفي الركاز الخمس وهو من الركز فانطلق على المعدن ولانه كان في ايدي الكفرة وحوته ايدينا غلبة فكان غنيمة وفي حق الغنيمة
الخمس الا ان للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر واما الحقيقية فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في حق الاربعة
الاخماس حتى كانت للواجد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفر وقيد
به احترازا عن المائعات كالقار والنفط والملح وعن الجامد الذي لا ينطبع كالجص والنورة والجواهر كالياقوت والفيروزج
والزمرد والبالغ والصبي والذكر والانثى كما في المحيط واما الحربي والمستأمن اذا عمل بغير اذن الامام لم يكن له شيء لانه لا حق له
في الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لانه استعمله فيه واذا عمل رجلان في طلب الركاز واصاب به احدهما يكون للواجد لانه عليه
الصلاة والسلام جعل اربعة اخماسه للواجد واذا استأجر اجراء للعمل في المعدن فالمصاب للمستأجر لانهم يعملون له وعن ابي
يوسف لو وجد ركازا فباعه بعوض فالخمس على الذمي الذي في يده الركاز ويرجع على البائع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي المبسوط
ومن اصاب ركازا وسعه ان يتصدق بخمسه على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك امضى له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد اوصله

الى مستحقه

الى مستحقه وهو في اصابة الركاز غير محتاج الى الحماية فهو كزكاة الاموال الباطنة انتهى وفي البدايع ويجوز دفع الخمس الى
الوالدين والمولودين الفقراء كما في الغنايم ويجوز للواجد ان يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه الاربعة الاخماس
بان دون المائتين اما اذا بلغ مائتين فلا يجوز له تناول الخمس انتهى وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواجد وجواز
صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي ان لا يجب الخمس مع الفقر كاللقطة لانا نقول ان النص عام فيتناوله كذا في المعراج وقيد
بكونه في ارض خراج او عشر ليخرج الدار فانه لا شيء فيها لكن ورد عليه الارض التي لا وظيفة فيها كالمفازة اذ يقتضي انه
لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك فالصواب ان لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز على التنصيص على ان وظيفتها المستمرة
لا تمنع الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم اذا اخذ خمس اموالهم من باب طلب انتهى واستشهد
له في ضياء الحلوم بقول عدي بن حاتم الطائي ربعت في الجاهلية وخمست في الاسلام والخمس بضمتين وقد تسكن الميم وبه
قرئ في قوله تعالى فان لله خمسه انتهى فعلم ان قوله في المختصر خمس بتخفيف الميم لانه متعد فجاز بنا المفعول منه وبه
اندفع قول من قرأ خمس بتشديد الميم ظنا منه ان المخفف لازم لما علمت ان المخفف متعد وانه من باب طلب قوله لا داره
وارضه اي لا خمس في معدن وجده في داره او ارضه فاتفقوا على ان الاربعة الاخماس للمالك تواجده هو او غيره لانه من توابع
الارض بدليل دخوله في البيع بغير تسمية فيكون من اجزائها واختلفوا في وجوب الخمس فقال ابو حنيفة لا خمس في الدار
والبيت والمنزل والحانوت مسلما كان المالك او ذميا كما في المحيط وفي الارض عنه روايتان اختار المصنف انها كالدار وانه لا يجب
الخمس لاطلاق الدليل وله ان من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في ساير الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف
الكنز فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدى الروايتين وهي رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت
خالية عن المؤن دون الارض ولذا وجب العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة
تطرح كل سنة اكرارا من الثمار لا يجب فيه شيء لما قلنا بخلاف الارض وفي البدايع هذا كله اذا وجد في دار الاسلام فاما اذا وجد
في دار الحرب فان وجد في ارض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه كما في الكنز وورد على كون المعدن من اجزاء الارض جواز التيمم به
وليس بجائز واجاب في المعراج بانه من اجزائها وليس من جنسها كالخشب قوله وكنز بالرفع عطف على معدن اي وخمس
كنز وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال وله ان يصرفه الى نفسه ان كان فقيرا كما قدمناه في المعدن ووجوب الخمس
اتفاقا لعموم الحديث وفي الركاز الخمس كما قدمناه قوله وباقيه للمختط له اي الاخماس الاربعة للذي ملكه الامام البقعة
اول الفتح وان كان ميتا فلورثته ان عرفوا والا فهو لاقصى مالك للارض او لورثته كذا في البدايع وقيل يوضع في بيت
المال ورجحه في فتح القدير وفي التحفة جعله لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهذا كله عندهما وقال ابو يوسف
ان الباقي للواجد كالمعدن لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه ولهما ان يد المختط له سبقت اليه وهي يد الخصوص
فيملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ثم بالبيع لم تخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف
المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشتري ومحل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله
اتفاقا كذا في المعراج اطلق في الكنز فشمل النقد وغيره من السلاح والآلات واثاث المنازل والفصوص والقماش لانها
كانت ملكا للكفار وحوته ايدينا قهرا فصارت غنيمة وقيدناه بدفين الجاهلية بان كان نقشه صنما او اسم ملوكهم المعروفين
للاحتراز عن دفين اهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة او نقش اخر معلوم للمسلمين فهو لقطة لان مال المسلمين لا يغنم
وحكمها معروف وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلي في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا في زماننا لتقادم
العهد واشار بقوله للمختط له الى انه وجد في ارض مملوكة لانه لو وجد في ارض غير مملوكة كالجبال والمفازة فهو كالمعدن
يجب خمسه وباقيه للواجد مطلقا حرا كان او عبدا كما ذكرناه وفي المغرب الخطة المكان المختط لبناء دار او غير ذلك من
العمارات وفي المعراج انما قالوا للمختط له لان الامام اذا اراد قسمة الاراضي يخط لكل واحد من الغانمين ويجعل تلك الناحية
له قوله وزيبق اي خمس الزيبق عند ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف لا شيء فيه لانه مائع ينبع من الارض كالقير ولهما
انه ينطبع مع غيره فانه حجر يطبخ فيسيل فيشبه الرصاص وهو بكسر الباء بعدها الهمزة الساكنة كذا في المغرب

وقيل هو حيوان لانه ذو حس يتحرك بالارادة كذا في المعراج وفي فتح القدير انه بالنبات وقد تهو ومنهم حينيئذ من تكلم الموحدة بعد
الهمزة وهو زيبق المنوب وهو ما يعلو حديد من الوبر قوله لا ركاز دار حرب اي لا يخمس ركاز في دار الحرب لانه ليس بغنيمة لاخذه
لا على وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه اطلق في الركاز فشمل الكنز والمعدن والقدوري وضع المسئلة
في الكنز ليبين حكم المعدن بالاولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف الكنز فان شيخ الاسلام اوجب الخمس فيه كما في المعراج واطلق
في دار الحرب فشمل ما اذا وجد في ارض غير مملوكة او في مملوكة لهم لكن ان كانت غير مملوكة فالكل له سوا دخل بامان او لا لان حكم
الامان يظهر في المملوك لا في المباح وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بامان رده الى صاحبها لحرمة اموالهم عليه بغير الرضا
فان لم يرده اليه ملكه ملكا خبيثا فسبيله التصدق به فلو باعه صح لقيام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف المشتري شرا
فاسدا لان الفساد يرتفع ببيعه لامتناع فسخه حينيئذ وان دخل بغير امان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل
جماعة ذو منعة دار الحرب وظفروا بشي من كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لحصول الاخذ على طريق القهر والغلبة
قوله وفيروزج ولؤلؤ وعنبر اي لا يخمس هذه الاشيا اما الاول فلانه حجر مضي يوجد في الجبال وقد ورد في الحديث
لا خمس في الحجر ونحو الياقوت والجواهر كما قدمناه من كل جامد لا ينطبع اطلقه وهو مقيد بما اذا اخذها من معدنها اما
اذا وجدت كنزا وهي دفين الجاهلية ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكنز الا المالية لكونه غنيمة واما الثاني فالمراد به كل حلية
تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة بان كانت كنزا في قعر البحر وهذا عندهما وقال ابو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر
لانه مما تحويه يد الملوك ولهما ان قعر البحر لا يرد عليه قهر احد فانعدمت اليد وهي شرط لوجوبه فالحاصل ان الكنز لا
تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كيف ما كان سوا كان من جنس الارض او لم يكن بعد ان كان مالا متقوما واما المعدن فثلاثة
انواع كما قدمناه اول الباب واللؤلؤ مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا او الصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ والعنبر
حشيش ينبت في البحر او خثي دابة في البحر والله سبحانه اعلم بالـ

باب العشر

هو واحد الاجزا العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرايطها وقدر المفروض ووقته
وصفته وركنه وشرايطه وما يسقطه اما الاول فثابت بالكتاب قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده على قول عامة اهل
التاويل هو العشر او نصفه وبالسنة ما سقته السما ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر وبالاجماع
واما الكيفية فما تقدم في الزكوة انه على الفور او التراخي واما سببها فالارض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الخراج فان سببه
الارض النامية حقيقة او تقديرا بالتمكن فلو تمكن ولم يزرع وجب الخراج دون العشر ولو اصاب الزرع آفة لم يجبا وقدمنا
حكم تعجيل العشر وانه على ثلاثة اوجه في مسئلة تعجيل الزكاة واما شرايطها فنوعان شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان
احدهما الاسلام وانه شرط ابتدا هذا الحق فلا يبتدأ الا على مسلم بلا خلاف واما كونه يتحول الى الكافر فسياتي مفصلا والثاني
العلم بالفرضية وهو عام في كل عبادة ايضا واما العقل والبلوغ فليسا من شرايط الوجوب حتى يجب العشر في ارض الصبي
والمجنون لان فيه معنى المؤنة ولهذا جاز للامام ان ياخذه جبرا ويسقط عن صاحب الارض الا انه لا ثواب له الا اذا ادى اختيارا
وكذا لو مات من عليه العشر والطعام قايم يؤخذ منه بخلاف الزكاة وكذا ملك الارض ليست بشرط للوجوب لوجوبه في الاراضي
الموقوفة ويجب في ارض الماذون والمكاتب ويجب على الموجر عنده وعندهما على المستاجر كالمستعير ويسقط عن الموجر بهلاكه
قبل الحصاد لا بعده وفي المزارعة على قولهما فالعشر عليهما بالحصة وعلى قوله على رب الارض لكن يجب في حصته في عينه وفي
حصة المزارع يكون دينا في ذمته وفي الارض المغصوبة على الغاصب ان لم تنقصها الزراعة وان نقصتها فعلى رب الارض
عنده وعندهما في الخارج ولو كانت الارض خراجية فخراجها على رب الارض في الوجوه كلها بالاجماع الا في الغصب اذا لم
تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصتها فعلى رب الارض كذا في البدايع وغيره وفي الخلاصة والظهيرية
ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحدا ولا بينة للمالك وزرعها الغاصب اما اذا كان مقرا وللمالك بينة عادلة
ولم تنقصها الزراعة فالخراج على رب الارض انتهى واما شرايط المحلية فان تكون عشرية فلا عشر في الخراج من ارض الخراج
لانهما لا يجتمعان وسياتي بيان العشرية ووجود الخارج وان يكون الخارج منها مما يقصد بزراعته نما الارض فلا عشر في

الحطب ونحوه وسياتي بيان قدره واما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمر عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف وقت الادراك
وعند محمد عند التنقية والجذاذ واما ركنه فالتمليك كالزكوة وشرايط الادا ما قدمناه في الزكاة واما ما يسقط فهلاك الخارج
من غير صنعه وبهلاك البعض يسقط بقدره وان استهلكه غير المالك اخذ الضمان منه وادى عشره وان استهلكه المالك
ضمن عشره وصار دينا في ذمته ومنها الردة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان قد استهلكه كذا في البدايع مختصرا
قوله يجب في عسل ارض العشر ومسقي سما وسيح بلا شرط نصاب وبقا الا الحطب والقصب والحشيش اي العشر فيما ذكرنا اما في
العسل فللحديث في العسل العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز
لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها اطلقه فتناول القليل والكثير وهو مذهب الامام وقدر ابو يوسف نصابه بخمسة
اوسق وعن محمد بخمسة افراق كل فرق ستة وثلاثون رطلا وقيد بارض العشر لان العسل اذا كان في ارض الخراج فلا شي
فيه لما ذكرنا ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شي في ثمار ارض الخراج لامتناع وجوب العشر والخراج في ارض واحدة
وفي المعراج وقول محمد لا شي فيه اي في العسل ولكن الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستغلال انتهى وفي المبسوط ان صاحب
الارض يملك العسل الذي في ارضه وان لم يتخذها لذلك حتى له ان ياخذه ممن اخذه من ارضه بخلاف الطير اذا فرخ في ارض
رجل فجا رجل واخذه فهو للاخذ لان الطير لا يفرخ في موضع ليتركه فيه بل ليطير فلم يصر صاحب الارض محرزا للفرخ بملكه الارض
ولو وجد العسل في المفازة او الجبل ففيه اختلاف فعندهما يجب العشر وقال ابو يوسف لا شي فيه لان الارض ليست بمملوكة
ولهما ان المقصود من ملكها النما وقد حصل وعلى هذا كل ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم ان التقييد بارض العشر
للاحتراز عن ارض الخراج فقط فلو قال يجب في عسل ارض غير الخراج لكان اولى واما وجوبه فيما سقي بالمطر او بالسيح كالنيل
فمتفق عليه للادلة السابقة واما قوله بلا شرط نصاب وبقا فمذهب الامام وشرطاهما فصار الخلاف في موضعين لهما في الاول
قوله عليه الصلاة والسلام ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة اوسق رواه مسلم وله اطلاق الاية وما اخرجنا لكم
من الارض والحديث فيما سقت السما العشر وتاويل مرويهما ان المنفي زكاة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق
اربعون درهما او تعارض الخاص والعام فقدم العام لانه احوط ولهما في الثاني الحديث ليس في الخضراوات صدقة وله التمسك
بالعمومات وانما استثنى الثلاثة لانه لا يقصد بها استغلال الارض غالبا حتى لو استغل ارضه وجب العشر وعلى هذا كل ما لا
يقصد به استغلال الارض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتبن وكذا كل بزر لا يصلح للزراعة كبزر البطيخ والقثا لكونهما
غير مقصودة في نفسها وكذا العشر فيما هو تابع للارض كالنخل والاشجار لانه بمنزلة جزء الارض لانه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج
من الشجر كالصمغ والقطران لانه لا يقصد به الاستغلال ويجب في العصفر والكتان وبزره لان كل واحد منهما مقصود فيه ثم
اختلفا فيما لا يوسق كالقطن فاعتبر محمد خمسة اعداد من اعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة احمال كل حمل ثلاثمائة من
وفي الزعفران خمسة امنا ولو كان الخارج نوعين يضم احدهما الى الاخر لتكميل النصاب اذا اتحد الجنس وان كانا جنسين كل اقل
من خمسة اوسق فانه لا يضم ونصاب القصب السكر على قول ابي يوسف ان تبلغ قيمته قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق وعند
محمد نصاب السكر خمسة امنا فاذا بلغ القصب قدرا يخرج منه خمسة امنا سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغي ان يكون نصاب
القصب عنده خمسة اطنان كما عرف في ديارنا قوله ونصفه في مسقي غرب ودالية اي يجب نصف العشر فيما سقي بالة
للحديث والغرب دلو عظيم والدالة دولاب تديره البقر وان سقي بعض السنة بالة والبعض بغيرها فالمعتبر اكثرها
كما مر في السايمة وظاهر الغاية وجوب ثلاثة ارباع العشر قوله ولا ترفع المون اي لا تحتسب اجرة العمال ونفقة البقر وكري
الانهار واجرة الحافظ وغير ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها مطلقا
فشمل ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب اخراج الواجب من جميع ما اخرجته الارض عشرا او نصفا لان ما تكلفه ياخذه
بلا عشر او نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توهمه بعض الناس قوله وضعفه في ارض عشرية لتغلبي وان اسلم او
ابتاعها منه مسلم او ذمي اي يجب عشران في ارض التغلبي وفيه ثلاث مسايل الاولى الارض العشرية اذا اشتراها تغلبي
فالمذهب تضعيفه عليه لاجماع الصحابة الثانية اذا اسلم التغلبي فالتضعيف باق عليه لان التضعيف صار وظيفة

الارض فيبقى بعد اسلامه كالخراج الثالثه اذا اشتراها منه مسلم او ذمي فكذلك لانها انتقلت اليه بوظيفتها كالخراج
فان المسلم اهل للبقا عليه وان لم يكن اهلا لابتدايه ورد الواجب ابو يوسف في المسلمين الى عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف
قوله وخراج ان اشترى ذمي ارض عشرية من مسلم اي الخراج لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها ولا وجه الى التضعيف
لان الكلام في غير التغلبي بخلاف الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كالرق وبه اندفع قول ابي يوسف من تضعيف العشر عليه
وقول محمد ببقا العشر وحاصل هذه المسايل ان الارض اما عشرية او خراجية او تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلبي
فالمسلم اذا اشترى العشرية او الخراجية يبقى على حالها او التضعيفية فكذلك عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ترجع
الى عشر واحد واذا اشترى التغلبي الخراجية يبقى خراجية او التضعيف فهي تضعيفية او العشرية من مسلم ضوعف عليه
العشر عندهما خلافا لمحمد واذا اشترى ذمي غير تغلبي خراجية او تضعيفية بقيت على حالها او عشرية صارت خراجية ان استقرت
في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر لوجوب الخراج وشرطه في الهداية لان الخراج لا يجب الا بالتمكن من الزراعة وذلك
بالقبض قوله وعشر ان اخذها منه مسلم بالشفعة او رد على البايع لفساد اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع كانه
اشتراها من المسلم واما الثاني فلانه بالرد والفسخ جعل البيع كان لم يكن لان حق المسلم وهو البايع لم ينقطع بهذا البيع
لكونه مستحق الرد وانما يتقوله الفساد الى كل موضع كان الرد فيه فسخا كالرد بخيار الشرط والروية مطلقا والرد بخيار العيب
ان كان بقضا واما بغير قضا فهي خراجية على حالها كالاقالة لانها فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق ثالث فصار شراء من
الذمي فتنتقل الى المسلم بوظيفتها واستفيد من وضع المسيلة ان للذمي ان يردها بعيب قديم ولا يكون وجوب الخراج عليها
عيبا حادثا لانه يرتفع بالفسخ بالقضا فلا يمنع الرد قوله وان جعل مسلم داره بستانا فمونته تدور مع مايه يعني
فان سقاه بما العشر فهو عشري وان سقاه بما الخراج فهو خراجي وان سقاه مرة من ما العشر ومرة من ما الخراج فعليه العشر
لانه احق بالعشر من الخراج كذا في غاية البيان ان الامام السرخسي ذكر في كتاب الجامع ان عليه العشر بكل حال لانه احق بالعشر
من الخراج وهو الاظهر انتهى وجوابه ان الممنوع وضع الخراج عليه ابتدا جبرا اما باختياره فيجوز وقد اختاره هنا حيث
سقاه بما الخراج فهو كما اذا احيى ارضا ميتة باذن الامام وسقاها بما الخراج فانه يجب عليه الخراج والبستان يحوط عليها
حايط وفيها اشجار متفرقة كذا في المعراج قيد بجعلها بستانا لانه لو جعلها بستانا وفيها نخل فغل كوارا لا شي فيها
واما الذمي فان الخراج واجب عليه مطلقا ولا يعتبر الما وهو المراد بقوله بخلاف الذمي لانه اهل لا للعشر قوله
وداره حر لان عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفوا وعليه اجماع الصحابة وكذا المقابر وتقييده في الهداية بالمجوسي
ليفيد النفي في غيره من اهل الكتاب بالدلالة لان المجوسي ابعد عن الاسلام لحرمة مناكحته وذبايحه قوله كعين قير
ونفط في ارض عشر ولو في ارض خراج يجب الخراج لانه ليس من انزال الارض وانما هو عين فوارة كعين الما فلا عشر
ولا خراج ان لم يكن وراموضع القير والنفط ارض فارغة صالحة للزراعة واما اذا كان وراه موضع صالح للزراعة فلا
يجب شي ان كان في ارض العشر لان العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة بل لابد من حقيقة الخارج واما ان كان في ارض خراج
وجب الخراج لانه يكفي لوجوبه التمكن من الزراعة وقد حصل وهو المراد بما في المختصر والقير هو الزفت ويقال القار والنفط
بالفتح والكسر وهو افصح دهن يعلو الما وفي معراج الدراية لا يمسح موضع القير وفي رواية بن سماعة عن محمد لان موضعه
لا يصلح للزراعة وقال بعض مشايخنا يمسح لان موضع القير تبع للارض فيمسح معه تبعا وان كان لا يصلح للزراعة كارض
في بعض جوانبها سبخة فانها تمسح مع الارض ويقع الخراج فيها لكونها تابعة لما يصلح للزراعة انتهى وظاهر المختصر يدل
على قول البعض فانه اوجب الخراج مطلقا ولم يذكر المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشرية فالارض العشرية
ارض العرب كلها قال محمد هي ارض العذيب الى مكة وعدن ابين الى اقصى حجر باليمن بمهرة وذكر الكرخي انها ارض الحجاز
وتهامة واليمن ومكة والطايف والبرية ومنها الارض التي اسلم اهلها طوعا او فتحت قهرا وقسمت بين الغانمين واما
الارض الخراجية فما فتحت قهرا وتركت في يدي اربابها وايدي نصارى بني تغلب والموات التي احياها ذمي مطلقا او
مسلم وسقاها بما الخراج وما الخراج هو ما الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدي واما العيون

والعيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وما العشر هو ما السما والابار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل
تحت الايدي كسيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات اليد عليها وعن ابي يوسف انها خراجية لامكان
اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة كذا في البدايع وغيرها

هو في اللغة المعدل قال تعالى ولم يجدوا عنها مصرفا كذا في ضيا الحلوم
ولم يقيده في الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما اشير اليه في النهاية وينبغي
اخراج خمس المعادن لان مصرفه الغنايم كما صرح به الاسبيجابي وغيره وقد ذكر الاصناف السبعة وسكت عن المولفة
قلوبهم للاشارة الى المسقوط للاجماع وهو من الصحابي قبيل انتها الحكم لانتها علته الغايية التي كان لاجلها الدفع فان
الدفع كان للاعزاز وقد اعز الله الاسلام واغنى عنهم واجاب في الغاية انه ليس من باب النسخ لان الاعزاز الان في عدم
الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ وتعقبه في فتح القدير بان هذا لا ينفي النسخ لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا
وقد ارتفع وهم كانوا ثلاثة اقسام قسم كان الاعطا ليتالفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم وقسم اسلموا
وفيهم ضعف فكان يتالفهم ليثبتوا ولا يقال ان نسخ الكتاب بالاجماع لا يجوز لان الناسخ دليل الاجماع لا هو بنا على
انه لا اجماع الا عن مستند فان ظهر والا وجب الحكم بانه ثابت على ان الاية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو
قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شا فليومن ومن شا فليكفر قوله هو الفقير والمسكين وهما سواحالا من الفقير
اي المصرف الفقير والمسكين ادنى حالا وفرق بينهما في الهداية وغيرها بان الفقير من له ادنى شي والمسكين من لا شي
له وقيل على العكس ولكل وجه والاول هو الاصح وهو المذهب كذا في الكافي والاولى ان يفسر الفقير بمن له ما دون
النصاب كما في النقاية اخذا من قولهم يجوز دفع الزكاة الى من يملك دون النصاب او قدر نصاب غير تام وهو مستغرق
في الحاجة ولا خلاف في انهما صنفان هو الصحيح لان العطف في الاية يقتضي المغايرة وانما اختلفوا في انهما صنفان
او صنف واحد في غير الزكوة كالوصية والوقف والنذر فقال ابو حنيفة بالاول وهو الصحيح كما في غاية
البيان وابو يوسف بالثاني فلو اوصى بثلث ماله لفلان وللفقرا والمساكين فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى
غيره نصف الثلث وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد لمعنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذا يحصل
بالصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فانها تجوز للغني ايضا وقد يكون للموصي اغراض
كثيرة لا يوقف عليها ولا يمكن تعليل نص كلامه فيجري على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذا في البدايع ولهذا
اوصى بثلث ماله للاصناف السبعة فصرف الى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا في المحيط وفي الخانية والذي له
دين مؤجل على انسان اذا احتاج الى النفقة يجوز له ان ياخذ من الزكاة قدر كفايته الى حلول الاجل وان كان الدين
غير مؤجل فان كان من عليه الدين معسرا يجوز له اخذ الزكاة في اصح الاقاويل لانه بمنزلة ابن السبيل وان كان
المديون موسرا معترفا لا يحل له اخذ الزكاة وكذا اذا كان جاحدا وله عليه بينة عادلة لا يحل له اخذ الزكاة ما
لم يرفع الامر الى القاضي فيحلفه فاذا حلف بعد ذلك يحل له اخذ الزكوة انتهى والمراد من الدين ما يبلغ نصابا
كما لا يخفى وفي فتح القدير ولو دفع الى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت اعطاها
لا يجوز وان كان موسرا والمعجل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يفتى للاحتياط وعند الامام يجوز مطلقا وسياتي
ان شا الله تعالى قوله والعامل تقدم تفسيره في باب العشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي ايضا وقد منا
الفرق بينهما فيعطى ما يكفيه واعوانه بالوسط مدة ذهابهم وايابهم ما دام المال باقيا الا اذا استغرقت
كفايته الزكوة فلا يزاد على النصف لان التنصيف عين الانصاف وقيدنا بالوسط لانه لا يجوز له ان يتبع شهوته
في الماكل والمشرب والملبس لانها حرام لكونها اسرافا محضا وعلى الامام ان يبعث من يرضى بالوسط من غير اسراف

ولا يعتبر كذا في غاية البيان وفي البزازية المصدق اذا اخذ عمالته قبل الوجوب او القاضي استوفى رزقه قبل المدة جاز والافضل عدم التعجيل لاحتمال ان لا يعيش الى المدة انتهى وقيدنا ببقاء المال لانه لو اخذها الصدقة وضاعت في يده بطلت عمالته ولا يعطى من بيت المال شي كذا في الاجناس عن الزيادات وما ياخذه العامل صدقة فلا تحل للعامل الهاشمي لشرفه كما سياتي وانما حلت للغني مع حرمة الصدقة عليه لانه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل كذا في البدايع والتحقيق ان فيه شبها بالاجرة وشبها بالصدقة فبالاول يحل للغني ولا يعطى لو هلك المال واداها صاحب المال الى الامام وللثاني ولا يحل للهاشمي ويسقط الواجب عن ارباب الاموال لو هلك المال في يده لان يده كيد الامام وهو نايب عن الفقرا ولا يكون متعديا وفي النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فاجري له منها رزق فانه لا ينبغي له ان ياخذ من ذلك وان عمل فيها ورزق من غيرها فلا باس من ذلك انتهى وهو يفيد صحة توليته وان اخذه منها مكروه لا حرام ومن احكام العامل ما ذكره في البزازية ان العامل اذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل له لو مصرفا كالسلطان اذا ترك الخراج له قوله والمكاتب اي يعان المكاتب في فك رقبته وهو المراد بقوله تعالى وفي الرقاب منقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري واطلقه فشمل ما اذا كان مولاه فقيرا او غنيا فهل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكا له اولا فالذي في بعض التفاسير انه لا يملك قال القاضي البيضاوي والعدول عن اللام الى في للدلالة على ان الاستحقاق للجهة لا للرقاب وقيل للايذان بانهم احق بها انتهى وقال الطيبي في حاشية الكشاف انما عدل عن اللام الى في في الاربعة الاخيرة لان الاربعة الاول ملاك لما عسى ان يدفع اليهم والاربعة الاخيرة لا يملكون ما يدفع اليهم انما يصرف المال في مصالح تتعلق لان التعدية بفي متعدد بالظرف فمال الرقاب يملكه السادة والمكاتبون لا يحصل في ايديهم شي والغارمون يصرف نصيبهم لارباب الديون كذلك في سبيل الله تعالى وابن السبيل وابن السبيل وافرد بالذكر تنبيها على خصوصيته وهو مجرد عن الحرفين جميعا اي اللام وفي وعطفه على اللام ممكن وفي اقرب انتهى فقد صرح بان الاربعة الاخيرة لا يملكون شيا ويستفاد منه انه ليس لهم صرف المال في غير الجهة التي اخذوا لاجلها وفي البدايع وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب لان الدفع اليه تمليك وهو شرط هو في ان الملك للمكاتب فبقية الاربعة بالطريقة الاولى لكن بقي هل لهم على هذا الصرف الى غير الجهة وفي المحيط وقد قالوا انه لا يجوز لمكاتب هاشمي لان الملك يقع للمولى من وجه والشبهة ملحقة بالحقيقة في حقهم انتهى وفي شرح المجمع وان عجز المكاتب يحل لمولاه وان كان غنيا وعلى هذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله قوله والمديون اطلقه كالقدوري وقيده في الكافي بان لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لانه المراد بالغارم في الاية وهو في اللغة من عليه دين ولا يجد قضا كما ذكره العيني وانما لم يقيده المصنف لان الفقر شرط في الاصناف كلها الا العامل وابن السبيل اذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير وفي الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين اولى من الدفع الى الفقير قوله ومنقطع الغزاة هو المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله وهو اختيار منه لقول ابي يوسف وعند محمد منقطع الحاج وقيل طلبة العلم واقتصر عليه في الفتاوى الظهيرية وفسره في البدايع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا انتهى ولا يخفى ان قيد الفقير لا بد منه على الوجوه كلها فحينئذ لا يظهر ثمرته في الزكاة وانما تظهر في الوصايا والاوقاف كما قدمنا نظيره في الفقرا والمساكين قوله وابن السبيل هو المنقطع عن ماله لبعده عنه والسبيل الطريق فكل من يكون مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غني بمكانه حتى يجب الزكاة في ماله ويؤمر بالادا اذا وصلت اليه يده وهو فقير يدا حتى تصرف اليه الصدقة في الحال لحاجته كذا في الكافي فان قلت منقطع الغزاة او الحاج ان لم يكن في وطنه مال فهو فقير والا فهو ابن السبيل فكيف تكون الاقسام سبعة قلت هو فقير الا انه زاد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان مغايرا للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد كذا في النهاية وفي الظهيرية الاستقراض لابن السبيل خير من قبول الصدقة وفي فتح القدير ولا يحل له ان ياخذ اكثر من حاجته والحق به كل من هو غايب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه به وفي المحيط وان كان تاجرا له دين على الناس لا يقدر على اخذه ولا يجد شيا يحل له اخذ الزكوة

الزكاة لانه فقير يدا كابن السبيل انتهى وهو اولى من جعله غارما كما في فتح القدير وقد قدمنا في بحث الفقير تفصيلا له فراجعه قوله فيدفع الى كلهم او الى صنف لان المراد بالاية بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من الكتاب قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقرا فهو خير لكم ومن السنة انه عليه السلام اتاه مال من الصدقة فجعله في صنف واحد وهو المؤلفة قلوبهم ثم اتاه مال اخر فجعله في الغارمين ولم يصرح في الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ولهذا لو حلف لا يتزوج النسا ولا يشتري العبيد يحنث بالواحد فالمعنى في الاية ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ولا يرد حالف على ما في يدي من الدراهم ولا شي في يده فانه لا يحنث بلا نية ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس فالحاصل ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل وعلى هذا تنصف الموصى به لزيد والفقرا كالوصية لزيد وفقير قوله لا الى ذمي اي لا تدفع الى ذمي لحديث معاذ خذها من اغنيايهم وردها في فقرايهم لا لان التنصيص على الشي ينفي الحكم عما عداه بل للامر بردها الى فقرا المسلمين فالصرف الى غيرهم ترك للامر وحديث معاذ مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب ولين كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدلايل القطعي وهو الفقير الحربي واصوله وفروعه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول قوله وصح غيرها اي دفع غير الزكاة الى الذمي واجبا كان او تطوعا كصدقة الفطر والكفارات والمنذور لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الاية وخصت الزكوة بحديث معاذ وفيه خلاف ابي يوسف ولا يرد عليه العشر لان مصرفه مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع الى ذمي والصرف في الكل الى فقرا المسلمين احب وقيد بالذمي لان جميع الصدقات فرضا كانت او واجبة او تطوعا لا تجوز للحربي اتفاقا كما في غاية البيان لقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واطلقه فشمل المستامن وقد صرح به في النهاية قوله وبنا مسجد وتكفين ميت وقضا دينه وشرا قن يعتق بالجر بالعطف على ذمي والضمير في دينه للميت لانعدام التمليك الذي هو الركن في الاربعة لان الكفن على ملك المتبرع حتى لو افترس الميت سبع كان الكفن للمتبرع لا لورثة الميت وقضا دين الغير لا يقتضي التمليك من ذلك الغير الحي فالميت اولى بدليل انه لو قضى دين غيره ثم تصادق الداين والمديون على عدمه رجع المتبرع على الداين لا على المديون والاعتاق اسقاط لا تمليك وقيد بقضا دين الميت لانه لو قضى دين الحي ان قضاه بغير امره يكون متبرعا ولا يجزيه عن الزكاة وان قضاه بامره جاز ويكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة كذا في غاية البيان وقيده في النهاية بان يكون المديون فقيرا ولا بد منه ويستفاد منه ان رجوع المتبرع بقضا الدين عند التصادق على الداين محمول على ما اذا كان بغير امر المديون اما اذا كان بامره فهو تمليك منه فلا رجوع عند التصادق بانه لا دين على المديون وانما رجع على المديون وهو بعمومه يتناول ما لو دفعه ناويا الزكاة وينبغي ان لا رجوع فيها كما بحثه المحقق في فتح القدير فليراجع والحيلة في الجواز في هذه الاربعة ان يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم يامره بعد ذلك بالصرف الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب كذا في المحيط واشار المصنف الى انه لو اطعم يتيما بنيتها لا تجزيه لعدم التمليك الا اذا دفع له الطعام كالكسوة اذا كان يعقل القبض والا فلا ولو دفع الصغير الى وليه كذا في الخانية والمراد بالعقل هنا ان لا يرمي به ولا يخدع عنه قوله واصله وان علا وفرعه وان سفل بالجر لان المنفعة لم تنقطع عن المملك من كل وجه كما قدمه في تعريف الزكاة كما خذ الزوجين وفيه اشارة ان هذا الحكم لا يخص الزكوة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها اليهم وذكر في موضع اخر معزيا الى حصر الكبير لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج فيسد حاجتهم كالكفارات وصدقة الفطر والنذور وقيد باصله لان الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والخالات الفقرا ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية ويبدا في الصدقات بالاقارب ثم الموالي ثم الجيران وفي القنية دفع زكاته في مرض موته الى اخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقم بانه لا يصح كمن اوصى بالحج ليس للوصي ان يدفعه الى قريب الميت لانه وصيته كذا هنا ثم رقم بانه يصح

لكن للورثة الرد باعتبار انه وصية انتهى والذي يظهر ترجيح الاول وفي المحيط ولو دفع الى اخيه ولهامه على زوجها
المؤسر يبلغ نصابا يجوز عند ابي حنيفة ولا يحل عندهما وبه يفتى احتياطا ولو دفع زكوته الى من نفقته واجبة عليه من
الاقارب جاز اذا لم يحتسبها من النفقة واطلق في فرعه فشمل الثابت النسب منه وغيره اذا كان مخلوقا من مايه بالزنا ولا
الى ام ولده الذي نفاه وخرج ولدا الملاعن اليهما زوجها اذا تزوجت ثم ولدت ثم جا الاول حيا فانه على قول ابي حنيفة المرجوع
عنه الاولاد للاول ومع هذا يجوز دفع الزكاة اليهم وتجوز شهادتهم له كذا في معراج الدراية لعدم الفرعية ظاهرا وعلى
هذا فينبغي على هذا القول ان لا يجوز للثاني دفع الزكوة اليهم لوجود الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن
المنقول في الفتاوي الولوالجية انه يجوز للثاني الدفع اليهم وتجوز شهادتهم له على قول الامام وروي رجوعه وعليه الفتوى
وعليه فللاول الدفع اليهم دون الثاني وعلم من تعليل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة عن الملك ان حمل المعادن يجوز صرفه
الى الاصول والفروع واحد الزوجين لان له ان يحبس الخمس لنفسه اذا كانت الاربعة الاخماس لا تغنيه فاولى ان يجوز لغيره
لانه ابعد من نفسه كذا ذكره الاسبيجابي وقيد بالصدقة الواجبة لان صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع
كذا في البدائع قوله وزوجته وزوجها اي لا يجوز الدفع لزوجته ولا دفع المراة لزوجها لما قدمناه من عدم
قطع المنفعة عنه من كل وجه وفي دفعها له خلافهما لقوله عليه السلام لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله
لامراة ابن مسعود وقد سالته عن التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة كذا في الهداية اطلق الزوجة فشمل الزوجة
من وجه فلا يجوز الدفع الى معتدته من باين ولو بثلاث كذا في المعراج واعلم ان في شهادة الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجية
وقت الاداء وفي الرجوع في الهبة وقت الهبة وفي الوصية وقت الموت وفي الحدود يعتبر كلا الطرفين حتى لو سرق من امراته
ثم ابانها او من اجنبية ثم تزوجها ثم اختصما لم يقطع كذا في النهاية وفي فتاوي قاضيخان من الشهادات ما يدل على ان العبرة
فيها لوقت الحكم وسياتي ان شا الله تعالى وفي الظهيرية رجل دفع زكاة ماله وامره بالاداء فاعطى الوكيل ولد نفسه الكبير
او الصغير او امراته وهم محاويج جاز ولا يمسك لنفسه شيا ولو ان صاحب المال قال له ضعه حيث شئت فله ان يضعه لنفسه انتهى قوله
وعبده ومكاتبه ومدبره وام ولده ومعتق البعض اي لا يجوز الدفع الى هولا لعدم التمليك اصلا في غير المكاتب ولعدم
تمامه فيه لان له حقا في كسب مكاتبه ولذا لو تزوج بامة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بامة نفسه ومعتق البعض كالمكاتب
واذا كان معتق البعض لغيره فقد تقدم ان الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا واذا كان العبد كله
لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فاعتق احدهما حصته واختار الساكت الاستسعا فللمعتق الدفع لانه مكاتب لشريكه وليس للساكت
الدفع لانه مكاتبه وهذا اذا كان الشريك اجنبيا فان كان ولده فلا لان الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه وان
كان المعتق موسرا فاختار الساكت تضمينه فللساكت الدفع للعبد لانه اجنبي عنه وليس للمعتق الدفع اذا اختار استسعاه
لانه مكاتبه لما انه بالضمان مخير بين اعتاق الباقي والاستسعا قوله وغني يملك نصابا اي لا يجوز الدفع له لحديث
معاذ المشهور خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم اطلقه فشمل النصاب النامي الثابت من الدين الفاضل عن الحوائج
الاصلية الموجب لكل واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارغ عما ذكر الموجب لثلاثة صدقة الفطر والاضحية
ونفقة القريب فان كلا منهما محرم لاخذ الزكاة ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فانه لم يملك نصابا وتسمية الشارحين
له نصابا وجعلهم النصب ثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي تجب فيه الزكوة اذا بلغه نحو مايتي
درهم وخمس من الابل انه ليس قوت اليوم مقدرا لكن في ضيا الحلوم نصاب كل شي اصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب
الزكوة وهو يقتضي اطلاق النصاب عليه حقيقة اذ قوت اليوم اصل تحريم السوال وقيدنا بكونه فارغا عن الحوائج
الاصلية لانه لو كان مستغرقا حلت له فتحل لمن ملك كتبا تساوي نصابا وهو من اهلها للحاجة لا ان زادت
على قدرها او كان جاهلا والفقيه غني بكتبه ولو كان محتاجا اليها لقضا دينه فيجب بيعها كما في القنية من باب
الحبس من القضا وتحل لمن له دور وحوانيت تساوي نصابا وهو محتاج لغلتها لنفقته ونفقة عياله على خلاف
فيه ولمن عنده طعام سنة يساوي نصابا للعيال على ما هو الظاهر بخلاف قضا الدين فانه يجب عليه بيع قوته
الا قوت يومه كما في القنية من الحبس وحلت لمن له نصاب وعليه دين مستغرق او منقص للنصاب وحلت لمن له
كسوة الشتا لا يحتاج اليه في الصيف وللمزارع اذا كان له ثوران الا ان زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوي
نصابا والفاضل عن سكناه يبلغ نصابا ولو كان صحيحا مكتسبا قيدنا به لانه لو كان تسعة عشر دينارا تساوي
ثلاث مائة درهم لا يحل له الزكوة كذا في المحيط عن محمد وفي الفتاوي الظهيرية خلافه قال قال
هشام سالت محمدا عن رجل له تسعة عشر دينارا تساوي ثلاثمائة درهم هل يسعه ان ياخذ قال نعم ولا يجب
عليه صدقة فطر وقيده بالزكاة لان النفل يجوز للغني كالهاشمي واما بقية الصدقات المفروضة والواجبة
كالعشر والكفارات والنذور وصدقة الفطر فلا يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل
الصدقة لغني واخرج النفل منها لان الصدقة على الغني هبة كذا في البدائع واما صدقة الوقف فيجوز صرفها
الى الاغنيا ان سماهم الواقف والا فلا لانها من الصدقة الواجبة كذا في النهاية ايضا وصرحوا على منع رفع الزكاة
للغني ما لو دفع قوم زكوتهم الى من يجمعها لفقير فاجتمع عند الاخذ اكثر من مايتين فان كان جمعه له بامره قالوا كل من
دفع قبل ان يبلغ ما في يد الجابي مايتين جازت زكوته ومن دفع بعده لا يجوز الا ان يكون الفقير مديونا فيعتبر هذا
التفصيل في مايتين تفضل بعد دينه فان كان لغير امره جاز الكل مطلقا لان في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع
عنده يملكه وفي الثاني وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم كذا في فتح القدير وللغني ان يشتري الصدقة الواجبة
من الفقير وياكلها وكذا لو وهبها له لما علم ان تبدل الملك كتبدل العين فلو اباحها له ولم يملكها منه ذكر ابو المعين
النسفي انه لا يحل تناوله للغني وقال هو اهر زاده تحل كذا في الفوايد الناجية والذي يظهر ترجيح الاول لان
الاباحة لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريرة هو لها صدقة ولنا هدية كما لا يخفى الا ان يقال
بالفرق بين الهاشمي والغني وان قيل به فصحيح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من
العمالة بخلاف الغني ودخل تحت النصاب النامي المذكور ولا الخمس من السايمة فان من ملكها او نصابا من السوايم من اي
مال كان لا يجوز دفع الزكاة سوا كانت تساوي مايتي درهم او لا وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من اي
مال كان وفي معراج الدراية قوله ويجوز الاخذ كظن الغني فقيرا انتهى وهو غير صحيح لان المصرح به في غاية البيان
وغيرها عدم الاخذ لمن له سداد من عيش كما صرح به في البدايع قوله وعبده وطفله اي لا يجوز دفعها
وما الحق بها لعبد الغني وولده الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وليس بمصرف كذا في الكافي فافاد ان المراد
بالعبد غير المديون المستغرق لما في يده ورقبته اما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى اكسابه في هذه الحالة عند
الامام لما عرف خلافا لهما واطلق العبد فشمل القن والمدبر وام الولد والزمن الذي ليس في عيال مولاه ولم يجد شيئا
او كان مولاه غايبا خلافا لما روي عن ابي يوسف في الاخير واختاره في الذخيرة لا ينفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض
وقد يجاب انه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال
ان الملك هنا يقع للمولى وهو ليس بمصرف واما ابن السبيل فمصرف فالاولى الاطلاق كما هو المذهب وقد تقدم ان الدفع
الى مكاتب الغني جايز وانما منع من الدفع لطفل الغني لانه يعد غنيا لغنا ابيه قالوا وهو يفيد ان الدفع لولد
الغنية جايز اذ لا يعد غنيا بغنا امه ولو لم يكن له اب وقد صرح به واطلق الطفل فذكر الذكر والانثى ومن هو
في عيال الاب ولا على الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لان الدفع لولد الغني اذا كان كبيرا جايز مطلقا وقيد
بعبده وطفله لان الدفع الى ابي الغني وزوجته جايز سوا فرض لها نفقة او لا قوله وبني هاشم ومواليهم
اي لا يجوز الدفع لحديث البخاري عن اهل بيت لا تحل لنا الصدقة ولحديث ابي داود مولى القوم من انفسهم وانا
لا تحل لنا الصدقة اطلق في بني هاشم فشمل من كان ناصرا للنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن ناصرا منهم كولد ابي لهب
فيدخل من اسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشميا فان تحريم الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة
كذا في غاية البيان وقيده المصنف في الكافي تبعا لما في الهداية وشروحها بال علي وعباس وجعفر وعقيل وحارث

بن عبد المطلب ومشى عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير وصرحا باخراج ابي لهب واولاده من هذا الحكم لان
حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصروه عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم واسلامهم
وابو لهب كان حريصا على اذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثا
لا قرابة بيني وبين ابي لهب ونص في البدائع على ان الكرخي قيد ببني هاشم فكان المذهب التقييد لان الامام الكرخي
ممن هو اعلم بمذهب اصحابنا وقيد ببني هاشم لان بني المطلب تحل لهم الصدقة وليسوا كبني هاشم وان استووا في القرابة
لان عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
ولعبد مناف اربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس والخمسة المذكورون من بني هاشم لان العباس والحارث
عمان للنبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل اخوان لعلي بن ابي طالب وهو عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لابي
طالب اربعة من الاولاد ولد له طالب فمات ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشر سنين وبين عقيل وجعفر
عشر سنين وبين جعفر وعلي عشر سنين وامهم فاطمة بنت اسد بن هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وجمهرة
النسب وقال المصنف في الكافي وهذا في الواجبات كالزكوة والنذر والعشر والكفارة اما التطوع
والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدي في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل وفي
النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كمن تبرد بالماء انتهى وانما لم يلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على الوضوء
فيتدنس به المؤدى لان الاصل يقتضي عدمه وانما قلنا به في الماء المنفصل لورود الوضوء على الوضوء نور على نور فازدياد النور
يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة كذا في النهاية مختصرا وفيها عن العتابي ان النفل جائز لهم بالاجماع كالنفل للغني
وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط مقتصرا عليه وعزاه الى النوادر ومشى عليه الاقطع في شرح القدوري
واختاره في غاية البيان ولم ينقل غيره صاحب المجمع فكان هو المذهب واثبت الشارح الزيلعي الخلاف في التطوع
على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق في فتح القدير من جهة الدليل لاطلاقه وقد سوى المصنف في الكافي
بين التطوع والوقف كما سمعت وهكذا في المحيط وفي شرح الطحاوي وغيره ان الحل مقيد بما اذا سماهم اما اذا لم
يسمهم فلا لانها صدقة واجبة ورده المحقق في فتح القدير بان صدقة الوقف كالنفل لانه متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا ايقاف
واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الامر انه وجب اتباع
شرط الواقف على الناظر انتهى وفيه نظر اذ الايقاف قد يكون واجبا كما اذا كان منذورا كان قال ان قدم ابي فعلي
ان اقف هذه الدار صرح المحقق نفسه في كتاب الوقف بذلك واورده سؤالا كيف يلزم النذر به وليس من جنسه واجب
واجاب بانه يجب على الامام ان يقف مسجدا من بيت المال للمسلمين وان لم يكن في بيت المال شيء فعلى المسلمين وفي الفتاوى
الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل النذر رجل سقط منه شيء فقال ان وجدته فلله علي ان اقف ارضي هذه على ابناء
السبيل فوجده كان عليه الوفاء به فان وقفها على من يجوز له صرف الزكوة اليه من الاقارب والاجانب جاز انتهى
واطلق الحكم في بني هاشم ولم يقيده بزمان ولا بشخص للاشارة الى رد رواية ابي عصمة عن الامام انه يجوز الدفع الى
بني هاشم في زمانه لان عوضها وهو خمس الخمس لم يصل اليهم لاهمال الناس امر الغنائم وايصالها الى مستحقها واذا
لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض وللاشارة الى رد الرواية بان الهاشمي يجوز له ان يدفع زكوته الى هاشمي مثله
لان ظاهر الرواية المنع مطلقا وقيد بمولى الهاشمي لان مولى الغني يجوز له الدفع اليه لان الغني اهل لها لكن
الغنى مانع ولا مانع في حق المولى والحديث ليس على عمومه اعني مولى القوم من انفسهم ولهذا قال الاسبيجابي في
تفسيره يعني في حل الصدقة وحرمتها والا فمولى القوم ليس منهم من جميع الوجوه الا ترى انه ليس بكفو لهم
وان مولى المسلم لو كان كافرا تؤخذ منه الجزية وان كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة انتهى وفي
اخر مبسوط الامام السرخسي من كتاب المكتب وتعلم الناس في حق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام تحل لهم
الصدقة ام لا فمنهم من يقول ما كان يحل اخذ الصدقة لسائر الانبياء ايضا ولكن كانت تحل لقراباتهم ثم ان الله

الله اكرم نبينا بان حرم الصدقة على قرابته اظهارا لفضيلته وقيل بل كانت الصدقة تحل لسائر الانبياء وهذه
خصوصية لنبينا عليه افضل الصلاة وازكى السلام

ولو دفع بتحر فبان انه غني او هاشمي او كافر او ابوه او ابنه صح ولو عبده او مكاتبه لا لحديث البخاري لك ما نويت يا يزيد
ولك ما اخذت يا معن حين دفعها يزيد الى ولده معن ليس والمراد بالتحري الاجتهاد بل عليه الظن بانه مصرف
بعد الشك في كونه مصرفا وانما قلنا هذا لانه لو دفع باجتهاد وبدون ظن او بغير اجتهاد اصلا بعد الشك او ظن
انه ليس بمصرف ثم تبين المانع فانه لا يجزيه وكذا لو لم يتبين شيء فهو على الفساد حتى يتبين انه مصرف ولو دفع الى
من يظن انه ليس بمصرف ثم تبين انه مصرف يجزيه والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد الى جهة يظن انها
ليست القبلة حيث لا تجزيه الصلاة وان ظهر انها القبلة بل قال الامام يخشى عليه الكفر ان الصلاة الى غير
القبلة معصية والمعصية لا تنقلب طاعة ودفع المال الى غير الفقير قربة يثاب عليها وقيدنا بكونه بعد الشك
لانه لو دفعها ولم يخطر بباله انه مصرف ام لا فهو على الجواز الا اذا تبين انه غير مصرف لان الظاهر انه صرف الصدقة
الى محلها حيث نوى الزكوة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم يظهر له شيء
لا تلزمه الاعادة لان الظاهر الاول لا يبطل بالشك وليس له ان يسترد ما دفعه اذا تبين انه ليس بمصرف ووقع تطوعا
كذا في البدائع واختلف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى القول بانه لا يطيب قيل ان يتصدق به وقيل يرده
على الدافع كذا في معراج الدراية واطلق الكافر فشمل الذمي والحربي وقد صرح بها في المبتغى بالمعجمة وفي المحيط اذا ظهر
انه حربي فيه روايتان والفرق على احداهما انه لم توجد صفة القربة اصلا والحق المنع فقد قال في غاية البيان معزيا
الى التحفة واجمعوا انه اذا ظهر انه حربي ولو مستأمنا لا يجوز وكذا في معراج الدراية معللا بان صلته لا تكون برا
شرعا ولذا لم يجز التطوع اليه فلم تقع قربة ولا يخفى ان احد الزوجين كالاصول والفروع وان المدبر وام الولد داخلا
تحت العبد والمستسعى كالمكاتب عنده وعندهما حر مديون كذا في البدائع وقيد بالزكاة لانه لو اوصى بثلث ماله
للفقراء فاعطاهم الوصي ثم تبين انهم اغنياء لم يجز وهو ضامن بالاتفاق لان الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوسع
والوصية حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة الا ترى ان النائم اذا اتلف شيئا يضمن ولا يأثم كذا في معراج الدراية وقياسه
ان الوصي لو شرى دارا ليوقفها اذا اشترى ونقد الثمن ثم ظهر انها وقف الغير وضاع الثمن ان يضمن الوصي وهي واقعة
في زماننا ولانه لو اختلط اوان طاهرة بنجسة او ثياب كذلك وكانت الغلبة للطاهر فتحرى فيها ثم تبين خطاؤه
بعد الصلاة او قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذي قاس عليه ابو يوسف مسألة الكتاب
والفرق لهما ان العلم بالثوب الطاهر والماء الطاهر والنص ممكن فلم يأت بالمأمور به وقيدنا بكون الغلبة للطاهر
لان الغلبة لو كانت للنجس او استويا لا يتحرى بل يتيمم كذا في المعراج وفي النهاية جعل هذا الحكم مختصا بالاواني
اما الثياب النجسة اذا اختلطت بالطاهرة فانه يتحرى مطلقا ولو كانت النجسة اكثر او متساوية وتبعه في فتح القدير
وقد اخذاه من مبسوط السرخسي من كتاب التحري وفرق بينهما بان الضرورة لا تتحقق في الاواني لان التراب طهور له عند
العجز عن الماء الطاهر فلا يصار الى التحري للوضوء عند غلبة النجاسة لما امكنه اقامة الفرض بالبدل حتى لو تحققت
الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب وفي مسألة الثياب الضرورة متحققة للتحري لانه
ليس للستر بدل يتوصل به الى اقامة الفرض يوضحه ان في مسألة الاواني لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالتوضي بها ولو فعل
لا تجوز صلاته فكذا اذا كانت الغلبة لها وفي مسألة الثياب وان كانت الكل نجسة يؤمر بالصلاة في بعضها فكذا اذا كانت
الغلبة لها ثم اعلم ان التحري يجري في مسائل منها الزكاة كما قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسألة
المساليخ المختلطة بالميتة ففي حالة الاضطرار للاكل يجوز التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري
الا اذا كان الحلال غالبا ومنها مسألة الزيت اذا اختلط بودك الميتة فان كان المحرم غالبا او مساويا فانه لا يجوز
الانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم الاكل وتناوله اصلا لا اولا غيره وان كان الحلال غالبا ففي حالة الاضطرار يجوز

الاكل والانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم الاكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصباح ودبغ الجلود ومنها
مسئلة الموتى اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار فان كانت الغلبة لموتى المسلمين فانه يصلى عليهم ويدفنون في مقابر
المسلمين وان غلب موتى الكفار او تساويا لا يصلى على احد منهم الا من يعلم انه مسلم بالعلامة وفي ظاهر الرواية يدفنون
في مقابر المشركين ومنها مسئلة الاواني المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمتا واما التحري في الفروج فلا يجوز
بحال حتى لو اعتق واحدة من جواره بعينها ثم نسيها لم يسعه التحري للوطي ولا للبيع ومن اراد معرفة الدلايل والفرق
بين المسايل وزيادة التفريعات في مسايل التحري فعليه بكتاب التحري من المبسوط اول الجزء الرابع واعلم ان التحري
في اللغة الطلب والابتغاء وهو والتوخي سوا الا ان لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشريعة
طلب الشي بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك ان يستوي طرفا العلم والجهل والظن
ترجح احدهما من غير دليل والتحري ترجح احدهما بغالب الراي وهو دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما
يوجب حقيقة العلم ويلحق بالتحري في مسئلة الزكاة ما لو كان المدفوع جالسا في صف الفقرا يصنع صنيعهم او كان عليه زي
الفقرا وساله فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في المبسوط ايضا يعني لو ظهر انه غني لا اعادة عليه قوله
وكره الاغنا وندب عن السوال اي كره ان يدفع الى فقير ما يصير به غنيا وندب الاغنا عن سوال الناس لان الاغنا حكم
الادا فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغنا منه كمن صلى وبقربه نجاسة كذا في الهداية وفي فتح القدير وقوله فيتعقبه
صريح في تعقب حكم العلة اياها في الخارج ولم يتعقبه وتعقب في النهاية والمعراج بانه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبنا
من ان حكم العلة الحقيقية لا يجوز تاخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقترنان واجابا بان معنى قوله ان الغنا
حكم الادا اي حكم حكم الادا لان الادا علة الملك والملك علة الغنا فكان الغنا مضافا الى الادا بواسطة الملك كالاعتاق
في شرا القريب فكان للادا شبهة السبب الحقيقي والسبب الحقيقي متقدم على الحكم حقيقة وما يشبه السبب من العلل له شبهة
التقدم انتهى وانما عممها في المدفوع ولم يقيده بمايتي درهم لانه لو كان له مايه تسعة وتسعون درهما فتصدق عليه
بدرهمين قال ابو يوسف ياخذ واحدا ويرد واحدا كذا في الفتاوي الظهيرية وانما قيدنا بقولنا يصير غنيا
لانه لو دفع مايتي درهم فاكثر لمديون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا لو كان معيلا اذا وزع الماخوذ على
عياله لم يصب كلا منهم نصاب واطلق في استحباب الاغنا عن السوال ولم يقيده باداء قوت يومه كما وقع في غاية
البيان لان الاوجه النظر الى ما تقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال وحاجة اخرى كدين وثوب وغير ذلك والحديث
ورد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال فخر الاسلام من اراد ان يتصدق بدرهم فاشترى به فلوسا ففرقها
فقد قصر في امر الصدقة لان الجمع كان اولى من التفريق قوله وكره نقلها الى بلد اخر لغير قريب واحوج اما
الصحة فللاطلاق قوله تعالى انما الصدقات للفقرا من غير قيد بالمكان واما حديث معاذ المشهور خذها من
اغنيايهم وردها في فقرايهم فلا ينفي الصحة لان الضمير راجع الى فقرا المسلمين لا الى اهل اليمن او لانه ورد لبيان انه
عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولانه صح عنه انه كان يقول لاهل اليمن ايتوني بخميس او لبيس من الصغار
من الثياب اخذه منكم في الصدقة مكان الشعير والذرة اهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فان كان في زمنه فهو تقرير وان كان في زمن ابي بكر فذاك اجماع لسكوتهم عنه وعدما الكراهة في نقلها للقريب للجمع
بين اجر الصدقة والصلة وللاحوج لان المقصود منها سد خلة المحتاج فمن كان احوج كان اولى وليس عدم الكراهة
منحصرا في هاتين لانه لو نقلها الى فقير في بلد اخر اورع واصلح كما فعل معاذ رضي الله عنه لا يكره ولهذا قيل التصدق
على العالم الفقير افضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب الى فقرا دار الاسلام ولهذا ذكر في نوادر المبسوط
رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلف ههنا وما استفاده في نقل الزكوة المعجلة مطلقا ولهذا
قال في الخلاصة لا يكره ان ينقل زكاة ماله المعجلة قبل الحول لفقير غير احوج ومديون انتهى فالمستثنى على هذا
ستة هذا المعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الراس المخرج عنه في الصحيح

الصحيح مراعاة لايجاب الحكم في محل وجوب سببه كذا في فتح القدير وصحح في المحيط انه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا
يعتبر مكان الراس من العبد والولد لان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه فاختلفا التصحيح
كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليها والمنقول في النهاية معزيا الى المبسوط ان العبرة لمكان من تجب
عليه لا بمكان المخرج عنه موافقا لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضي خان في فتاواه مقتصرا عليه
وحكى الخلاف في البدايع فعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الاصح وعند ابي يوسف حيث هم وحكى القاضي
في شرح مختصر الطحاوي ان ابا حنيفة مع ابي يوسف قوله ولا يسال من له قوت يومه اي لا يحل سوال قوت يومه
لمن له قوت يومه لحديث الطحاوي من سال الناس عن ظهر غنى فانما يستكثر من جمر جهنم قلت يا رسول الله وما ظهر غنى
قال ان يعلم ان عند اهله ما يغديهم وما يعشيهم قيدنا بسوال القوت لان سوال الكسوة المحتاج اليها لا يكره وقيد
بالسوال لان الاخذ لمن ملك اقل من نصاب جائز بلا سوال كما قدمناه وقيد بمن له القوت لان السوال لمن لا قوت
يومه له جائز ولا يرد عليه القوي المكتسب فانه لا يحل سوال القوت له اذا لم يكن قوت يومه لانه قادر بصحته واكتسابه
على قوت اليوم فكانه مالك له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فان طلب الصدقة جائز له وان كان قويا
مكتسبا لاشتغاله بالجهاد عن الكسب انتهى وينبغي ان يلحق به طالب العلم لاشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا
ان نفقته على ابيه وان كان صحيحا مكتسبا كما لو كان زمنا واذا حرم السوال عليه اذا ملك قوت يومه فهل يحرم الاعطا
له اذا علم حاله قال الشيخ اكمل الدين في شرح المنار واما الدفع الى مثل ذلك السايل عالما بحاله فحكمه في
القياس ان ياثم بذلك لانه اعانة على الحرام لكنه يجعل هبة وبالهبة للغني او لمن لا يكون محتاجا اليه لا يكون اثما انتهى
ويلزم عليه ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط يكون هبة حتى يثبت فيها احكام الهبة من صحة الرجوع فانهم قالوا
الصدقة على الغني هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم بالغني من ملك نصابا لكن
يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على الحرام لان الحرمة في الابتدا انما هي بالسوال وهو متقدم على الدفع
ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان الاخذ هو المحرم فقط فليتامل باب صدقة الفطر
لما كان لها مناسبة بالزكوة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط وجوبها الفطر بعد الصوم ذكرها بينهما والصدقة العطية
التي يراد بها المثوبة عند الله تعالى وسميت بها لانها صدق رغبة الرجل في تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق رغبة الزوج
في المراة والفطر لفظ اسلامي اصطلح عليه الفقها كانه من الفطرة بمعنى الخلقة وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في
السنة التي فرض فيها رمضان قبل ان تفرض زكوة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين يامر باخراجها كذا في شرح النقاية
وكميتها وشروطها وحكمها وسببها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة كما في الكتاب والمراد به
الوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر لان
معناه امر امر ايجاب والامر الثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد على وجوبها ليس قطعيا ليكون
الثابت به الفرض لانه لم ينقل تواترا ولهذا قالوا من انكر وجوبها لا يكفر واختلفوا هل هو على الفور والتراخي
فقيل تجب وجوبا مضيقا في يوم الفطر عينا وقيل تجب موسعا في العمر كالزكاة وصححه في البدايع معللا بان الامر
بادايها مطلق عن الوقت فلا تضيق الا في اخر العمر ورده المحقق في تحرير الاصول بانه من قبيل المقيد بالوقت لا المطلق
لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة فبعده قضا فالراجح القول الاول واما بيان كميتها
وشرطها وسببها ووقتها فسياتي مفصلا واما ركنها فهو نفس الادا الى المصرف فهي التمليك كالزكوة فلا تتادى بطعام الاباحة
واما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب في الدنيا ووصول الثواب في الاخرة والاضافة فيها من اضافة الشي الى شرطه
وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الراس بدليل التعدد بتعدد الراس وجعلوها في الاصول
عبادة فيها معنى المؤونة لانها وجبت بسبب الغير كما تجب مؤونته ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في مال الصبي
والمجنون خلافا لمحمد بخلاف العشر فانه مؤونة فيها معنى العبادة لان المؤونة ما به بقا الشي وبقا الارض في ايدينا

العبادة لتعلقه بالنما واذا كانت الارض الاصل كانت لونه غالبة وللعبادة لا يبتدي الكافر به ولا يبقا عليه خلافا لمحمد كما تقدم قوله تجب على حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده لان العبد لا يملك وان ملك فكيف يملك ورواية على في بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من اهل العبادة فلا تجب ولو كان له ولد عند مسلم او ولد مسلم وجبت لاغنا الفقير لحديث اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة والاغنا من غير الغني لا يكون والغنا الشرعي مقدر بالنصاب وشرط ان يكون فاضلا عن حوايجه الاصلية لان المستحق بالحاجة كالمعدوم كما ان المستحق للعطش فخرج نصاب المشغول بالدين ولما كان حوايج عياله الاصلية كحوايجه لم يذكرها فانه لا بد ان يكون النصاب فاضلا عن حوايجه وحوايج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية ولم يقيد النصاب بالنمو كما في الزكوة لما قدمناه ولانها وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة ولهذا لو هلك المال بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكوة كما عرف في الاصول ولم يقيده بالبلوغ والعقل لما قدمناه فيجب على الولي او الوصي اخراجها من مال الصبي والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الادا بعد البلوغ كذا في البدايع وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج عن عبيده للخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية ه واشار بعد النصاب من الشروط الى انه ليس سببا فافاد انه لو عجل صدقة الفطر قبل النصاب ثم ملك صح لان السبب هو الراس كذا في البزازية الا اذا كان الا محنونا فقيرا فان صدقة فطره واجبة على ابنه كذا في الاختيار وكذا الولد الكبير اذا كان محنونا فان صدقة فطره واجبة على ابيه سوا بلغ محنونا او جن بعد بلوغه خلافا لما عن محمد في الثاني وخرج الاقارب قوله عن نفسه وطفله الفقير وعبده لخدمته ومدبره وام ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه او عبده او عبيده لهما شرع في بيان السبب وهو راسه وما كان في معناها من يمونه ويلي عليه ولاية كاملة مطلقة لحديث ادوا عن من تمونون وما بعد عن ان يكون سببا لما قبله وزيدت الولاية للاجماع على انه لو مات صغيرا اجنبيا لله تعالى لم يجب ان يخرج عنه لعدم الولاية كما صرح به المحقق نفسه في تحرير عدم لزومها عن العبد المكاتب والمستسعي والمشترك وفيه بحث لان المراد ادوا عن من تلزمكم مونته او العبيد فخرج الصغير الاجنبي اذا مات لعدم الوجوب لا لعدم الولا وخرجت الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الاصول والاقارب وخرج العبد المشترك او العبيد لعدم كمال الولاية او المونة وخرج ولد الولد فان صدقة فطره لا تجب على جده عند عدم ابيه او فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة لانتقالها اليه من الاب فصارت كولاية الوصي وتعقبه في فتح القدير بالفرق بين الجد والوصي لوجوب النفقة على الجد دون الوصي فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا اثر له بالفرق بين الجد والوصي كمشتري العبيد ولا مخلص الا بترجيح رواية الحسن ان على الجد صدقة فطرهم وهذه مسايل يخالف فيها الجد الاب في ظاهر الرواية ولا يخالفه في رواية الحسن ان على الجد صدقة فطره هذه والتبعية في الاسلام وجر الولا والوصية لقرابة فلان انتهى وقد يجاب عنه بانتقال الولاية لما ثبت عدم الوجوب للقصور لانها لا تثبت الا بشرط عدم الاب ولا نسلم ان ولاية المشتري انتقلت له من البايع بل انقطعت ولاية البايع بالبيع وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتفاة بحكم الشرع له بذلك كانه ملكه من الابتدا واطلقه الطفل فشمل الذكر والانثى للعلة المذكورة وهو وجوب نفقته عليه وثبوت الولاية الكاملة عليه فاستفيد منه ان البنت الصغيرة اذا زوجت وسلمت الى الزوج ثم جا يوم الفطر لا يوجب على الاب صدقة فطرها لعدم المونة عليه لما صرح به في الخلاصة وشمل الولد بين الابوين فان على كل واحد منهما صدقة تامة كذا في فتاوى الظهيرية وقيد الطفل بالفقر لان الطفل الغني يملك نصاب تجب صدقة فطره في ماله كما قدمناه وقيد العبد بكونه للخدمة لانه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يودي الى وهو تعدد الوجوب المالي في مال واحد فلم تجب عن غنيمة عبد ولو كان غير مديون لكونهم للتجارة كذا في النهاية واطلقه فشمل المديون والمستاجر والمرهون اذا كان عنده وفا بالدين والعبد الجاني عمدا كان او خطا والعبد المنذور بالتصديق به والعبد المعلق عتقه بمجي يوم الفطر والعبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لاخر فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة على الموصى له بالخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية واشار بقوله عبده لخدمته

لخدمته الى انه لا يخرج عن عبده الابق ولا عن المغصوب المجحود الا بعد عوده فيلزمه لما مضى ولا عن عبده الماسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبه المكاتب ولا عن خادمه باجارة او اعارة ولا عن الحيوانات سوى الرقيق ولا عن الحمل لانه ليس في رقيق الاخماس ورقيق القوام مثل زمزم ورقيق الفي والسبي ورقيق الغنيمة والاسرى قبل القسمة صدقة اذ ليس لهم مالك معين كذا في البدايع قوله ويتوقف لو مبيعا بخيار اي يتوقف وجوب صدقة الفطر لو مر يوم الفطر والمبيع فيه خيار فمن استقر الملك له فهو عليه لان الملك والولاية موقوفان فكذا ما بني عليهما واطلق الخيار فشمل ما اذا كان الخيار للبايع او للمشتري او لهما وقيد بالوجوب لان النفقة تجب على من كان الملك له وقتا الوجوب لانها لا تحتمل التوقف لانها تجب لحاجة المملوك للحال فلو جعلناها موقوفة لمات المملوك جوعا فاعتبر الملك فيها ضرورة كذا في الكافي ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشتري فعند الامام خرج المبيع عن ملك البايع ولم يدخل في ملك المشتري ومع ذلك فالنفقة واجبة على المشتري اجماعا كما صرح به في الجوهرة شرح القدوري من خيار الشرط ولم يعلله واشار الى وجوب زكوة مال التجارة متوقف ايضا بان اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول في مدة الخيار فعندهم يضم لما ملك المتصرف فيه اجماعا عليه بخلاف البايع لا يملك حتى مر يوم الفطر الى من يصير له ان كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه والى انه لو لم يكن في المبيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى مر يوم الفطر والمصرف فالامر موقوف فان قبضه المشتري فالفطرة عليه ولو رده بعد خيار العيب فالفطرة عليه والاتحاد رده على البايع بخيار عيب او رويه نقضا او غيره فعلى البايع لانه عاد اليه قديم ملكه منتفعا به والا بان مات قبل قبضه فلا صدقة على واحد منهما لقصور ملك المشتري وعوده الى البايع غير منتفع به فكان كالابق بل اشد وفي الفتاوى الظهيرية وفي الموقوف ان اجاز المالك البيع بعد يوم الفطر فعلى المحرر والعبد والمشتري شرا فاسدا اذا مر عليه يوم الفطر في يد المشتري فالصدقة على البايع اذا رده وان لم يرده ولكن باعه المشتري او اعتقه فالصدقة على المشتري والعبد المجهول مهرا ان كان بعينه تجب الصدقة على المراة قبضت او لم تقبض لانها ملكت بنفس العقد ولهذا جاز تصرفها قبل القبض فان طلقها قبل الدخول بها ثم مر يوم الفطر ان لم يكن المهر مقبوضا فكذلك عند ابي حنيفه وعندهما تجب عليها وفي الاصل لا صدقة في عبد المهر في يد الزوج انتهى ما في الظهيرية قوله نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاع تمر او شعير وهو ثمانية ارطال بدل من الضمير في تجب اي تجب صدقة الفطر وهي نصف صاع الى اخره لحديث الصحيحين فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر وصاعا من شعير فعدل الناس به مدين من حنطة والكلام مع المخالفين في المسئلة طويل قد استوفاه المحقق في فتح القدير وفي جعله دقيق البر وسويقه كالبر اشارة الى ان دقيق الشعير وسويقه كهو كما صرح به في الكافي وافاد الى انه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه لا يعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو ادى نصف صاع من ثمن قيمته صاع من بر او اكثر لا يجوز لكن صرح المصنف في الكافي بان الاولى اعتبار القدر والقيمة وهو ان يعطي نصف صاع بر وصاع شعير لا اقل من نصف يساوي نصف صاع بر او صاع لا يساوي صاع شعير كذا في فتح القدير في الدقيق والسويق لان الصحيح في الخبز انه لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم ورود النص به فكان كالزكاة وكالذرة وغيرها من الحبوب التي لم يرد بها النص وكالاقط وجعله الزبيب كالبر رواية الجامع الصغير وجعلاه كالتمر وهو رواية عن ابي حنيفه وصححها ابو اليسر ورجحه المحقق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النهاية والاولى ان يراعى في الزبيب القدر والقيمة والضمير في قوله وهو عايد الى الصاع وتقديره بما ذكر مذهب ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف خمسة ارطال وثلث وبه قال الايمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان ابا يوسف لما حرره وجده خمسة ارطال وثلثا برطل اهل المدينة وهو اكبر من رطل اهل بغداد لانه ثلاثون استارا والبغدادي عشرون واذا قال ثمانية بالبغدادي خمسة وثلث بالمدني وجدهما سوا وهو الاشبه لان محمدا لم يذكر في المسئلة خلاف ابي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو اعرف بمذهبه والاستار بكسر الهمزة اربعة مثاقيل ونصف كذا في شرح الوقاية وفي تقدير الصاع بالارطال دليل انه يعتبر نصف صاع او

او صاع من حيث الوزن لا من حيث الكيل وهو مذهب ابي حنيفة وعن محمد يعتبر كيلا لان النص جا بالصاع وهو اسم للمكيال حتى لو وزن اربعة ارطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع انه يعتبر بما لا يختلف كيله ووزنه وهو العدس والماش فما وسع ثمانية ارطال او خمسة وثلثا من ذلك وهو الصاع كما صرح به في الخانية لقصد رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيلا او وزنا كذا في الفتح وفي الفتاوي الظهيرية ولو ادى منوين من الحنطة بالوزن لا يجوز عند ابي حنيفة الا كيلا وهو قول محمد الا ان يتيقن انه يبلغ نصف صاع وقال ابو يوسف يجوز انتهى وهو مخالف لما نقل من الخلاف اولا وفيها ايضا ويجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومد من الحنطة ويجوز في الكفارة وذكر الامام الزندويستي في نظمه فان ادى نصف صاع من شعير ونصف صاع من تمر او نصف صاع تمر ومنا واحدا من الحنطة او نصف صاع شعير وربع صاع حنطة جاز عندنا خلافا للشافعي فان عنده لا يجوز الا اذا كان الكل من جنس واحد انتهى واطلق المصنف نصف الصاع والصاع ولم يقيده بالجيد لانه لو ادى نصف صاع رديء جاز وان ادى عينا او به عيب ادى النقصان وان ادى قيمة الرديء ادى الفضل كذا في الفتاوي الظهيرية ولم يتعرض المصنف لافضلية العين او القيمة فقيل بالاول وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه اوفق لحاجة الفقير كذا في الظهيرية واختار الاول في الخانية اذا كانوا في موضع يشترون الاشيا بالحنطة كالدراهم **قوله** صبح يوم الفطر فمن مات قبله او اسلم او ولد بعده لا تجب بيان لوقتها الوجوب اذا تم الحول وهو منصوب على انه ظرف لتجب اول الباب وعند الشافعي لغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى الخلاف على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهور فيكون الوجوب بالغروب او الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطلوع الفجر رجحنا الثاني لانه لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهر لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة هو الفطر ويدل عليه الحديث صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون في اي وقت فطركم تفطرون كذا في البدائع ولم يتعرض في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في الكافي فقال ويستحب ان يخرج الناس الفطرة قبل الخروج الى المصلى يعني بعد طلوع الفجر من يوم العيد لحديث الحاكم كان يامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان يقسمها قبل ان ينصرف الى المصلى ويقول اغنوهم عن الطوف في هذا اليوم **قوله** وصح لو قدم او اخر اي صح اداؤها اذا قدمه على يوم الفطر او اخره اما التقديم فلكونه بعد السبب اذ هو الراس واما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه ولهذا قالوا لو قال لعبده اذا جا يوم الفطر فانت حر فجا يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل عتقه بلا فصل لان المشروط متعقب عن الشرط في الوجود لا يقارن بخلاف العلة فان المعلول يقارنها وكذا لو كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم الحول بانفجار الصبح من يوم النحر ونظيرها ما لو قال لعبده ان بعتك فانت حر حيث يصح البيع كذا في النهاية فصار كتقديم الزكاة على الحول بعد ملك النصاب بمعنى انه لا فارق الا انه قياس فانه نقيض به ما في فتح القدير من ان حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس عليه لكنه وجد فيه دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم او يومين واطلق في التقديم فشمل ما اذا دخل رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشروح الهداية وفي فتاوي قاضي خان وقال خلف بن ايوب يجوز التعجيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره محمد بن الفضل وهو الصحيح وفي فتاوي الظهيرية والصحيح انه يجوز تعجيلها اذا دخل شهر رمضان وهو اختيار الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى انتهى فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تايد التقييد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان مسئلة التعجيل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدائع لكن صحح هو انه يجوز التعجيل مطلقا كما في الهداية واما التاخير فلانها قربة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات ولده الصغير او مملوكه يوم الفطر لا تسقط عنه او افتقر بعد فكذلك وفي اي وقت ادى كان مؤديا لا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة كذا في البدائع وقد تقدم ان التحقيق انه بعد اليوم الاول قاض لا مؤد لانه من قبيل المقيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ومقتضاه انه ياثم بتاخيره عن اليوم الاول على القول بانه مقيد وعلى انه مطلق

مطلق فلا اثم ولهذا قال في الفتاوي الظهيرية ولا يكره التاخير ولم يتعرض في الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على مساكين وظاهر ما في التبيين وفتح القدير ان المذهب المنع وان القائل بالجواز انما هو الكرخي وصرح الولوالجي وقاضي خان وصاحب المحيط والبدائع بالجواز من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كتفريق الزكوة واما الحديث المامور فيه بالاغنا فيفيد الاولوية وقد نقل في التبيين الجواز من غير ذكر خلاف في جوازه **فروع** المراة اذا امرها زوجها باداء صدقة الفطر فخلطت حنطته بحنطتها بغير اذن الزوج ودفعت الى الفقير جاز عنها لا عن الزوج عند ابي حنيفة خلافا لهما وهي محمولة على قولهما اذا اجاز الزوج كذا في الفتاوي الظهيرية وعلله في حيرة الفقها بانها لما خلطت بغير اذنه صارت مستهلكة لحصته لان الخلط استهلاك عنده يقطع حق صاحبه عن العين وفي قولهما لا يقطع فيجوز عنه لهذه العلة وفي البدائع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر ساعيا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث وذكر الزندويستي ان الافضل صرف الزكوتين يعني زكاة المال وصدقة الفطر الى هؤلا السبعة الاول الى اخوته الفقرا واخواته ثم الى اولاد اخوته واخواته المسلمين ثم الى اعمامه الفقرا ثم الى اخواله وخالاته وسائر ذوي ارحامه الفقرا ثم الى جيرانه ثم الى اهل سكنه ثم الى اهل مصره وقال الشيخ الامام ابو حفص الكبير البخاري لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج حتى يبدا بهم فيسد حاجتهم ثم اعطى في غير قرابته ان احب كذا في الفتاوي الظهيرية وفي الولوالجية وصدقة الفطر كالزكاة في المصارف انتهى وينبغي ان يستثنى الذمي كما سبق في المصرف وفي عمدة الفتاوي للصدر الشهيد ولو دفع صدقة فطره الى زوجة عبده جاز وان كانت نفقته عليه كذا

الصوم اخره عن الزكوة وان كان عبادة بدنية مقدمة على المالية لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة وذكر محمد رحمه الله الصوم عقب الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظرا لما قلنا وهو في اللغة ترك الانسان الاكل وامساكه عنه ثم جعل عبارة عن هذه العبادة المخصوصة ومن مجازه صام الفرس على اريه اذا لم يعتلف ومنه قول النابغة خيل صيام كذا في المغرب وفي الشرع ما سيذكره المصنف ولو قال كتاب الصيام لكان اولى لما في الفتاوي الظهيرية ولو قال لله علي ان اصوم يوم واحد ولو قال فعلي صيام فثلاثة ايام كما في قوله تعالى ففدية من صيام انتهى وركنه حقيقته الشرعية التي هي الامساك المخصوص وسببه مختلف ففي المنذور النذر ولذا قلنا لو نذر صوم شهر بعينه كرجب او يوما بعينه فصام غيره اجزا عن المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب وفيه خلاف محمد كما في المجمع وصوم الكفارات سببه ما تضاف اليه من الحنث والقتل والظهار والفطر وسبب رمضان شهود جزء من الشهر اتفاقا لكن اختلفوا فذهب السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي وذهب الدبوسي وفخر الاسلام وابو اليسر الى ان السبب الايام دون الليالي اي الجزء الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام مقارنا اياه وثمرة الخلاف تظهر فيمن افاق في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق فعلى قول السرخسي يلزمه القضا ولم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضا وصححه السراج الهندي في شرح المغني لان الليل ليس بمحل للصوم فكان الجنون والافاقة فيه سوا وعلى هذا الخلاف لو افاق ليلة في وسط الشهر ثم اصبح مجنونا وكذا لو افاق في اخر يوم من رمضان بعد الزوال وجمع في الهداية بين القولين لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب وجوب ادائه غايته الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصيته ودخوله في ضمن غيره كذا في فتح القدير والذي يظهر ان صاحب الهداية يختار قول غير السرخسي لان السرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده وتمام تقريره في الاصول وشرائطه ثلاثة شروط وجوب وهو الاسلام والبلوغ والعقل كذا في النهاية وفتح القدير وفي غاية البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل لا للوجوب ولا للاداء ولهذا اذا جن في بعض الشهر ثم افاق يلزمه القضا بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه القضا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر انتهى وفي البدائع واما العقل فهو من شرائط الوجوب وكذا الافاقة والعقل قال عامة مشايخنا ليست من شرائط الوجوب بل شرائط وجوب الاداء مستدلين بوجوب القضا على المغمى عليه والنائم بعد الافاقة والانتباه بعد مضي بعض الشهر او كله وكذا المجنون اذا افاق في بعض الشهر وقال اهل التحقيق من مشايخ

ما ورا النهر انه شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الادا واجابوا عما استدل به العامة بان وجوب القضا
لا يستدعي سابقة الوجوب لا محالة وانما يستدعي فوت العبادة عن وقتها والقدرة على القضا من غير حرج وهكذا وقع
الاختلاف في الطهارة عن الحيض والنفاس فذهب اهل التحقيق الى انها شرط الوجوب فلا وجوب على الحائض والنفسا وقضا
الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وانما الطهارة عنهما شرط الادا وتمامه في البدايع
ولعله لا والنوع الثاني من الشرايط شرط وجوب الادا وهو الصحة والاقامة والثالث شرط صحته وهو الاسلام والطهارة
من الحيض والنفاس والنية كذا في البدايع واقتصر في فتح القدير على ما عدا الاول لان الكافر لاهلية له فخرج باشتراطها ولم
يجعلوا العقل والافاقة شرطا للصحة لان من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار او اغمي عليه يصح صومه في ذلك
اليوم وانما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النية لانها من المجنون والمغمى عليه لا يتصور لا لعدم اهلية الادا واما البلوغ فليس
من شرط الصحة لصحته من الصبي العاقل ولهذا يثاب عليه كذا في البدايع وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب او الكون في
دار الاسلام لان الحربي اذا اسلم في دار الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضا ما مضى وزاد في النهاية على
شرايط الصحة الوقت القابل ليخرج الليل وفيه بحث لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ولهذا قال
في التحقيق في الاصول ان القضا والنذر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لا من المقيد به كما ذهب
اليه فخر الاسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه ان كان صوما لازما والا فالثاني كذا في فتح القدير وفيه بحث لان صوم
الايام المنهية لا ثواب فيه فالاولى ان يقال والا فالثاني ان لم يكن منهيا عنه والا فالصحة فقط واقسامه فرض وواجب ومسنون
ومندوب ونفل ومكروه تنزيها وتحريما فالاول رمضان وقضاوه والكفارات والواجب المنذور والمسنون عاشورا مع
التاسع والمندوب صوم ثلاثة ايام من كل شهر ويندب فيها كونها الايام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد
عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الانبيا والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت كراهته والمكروه تنزيها عاشورا
مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان وتحريما ايام التشريق والعيد كذا في فتح القدير واستثنى في عمدة الفتاوي من كراهة
صوم يوم النيروز والمهرجان ان يصوم يوما قبله فلا يكره كما في صوم يوم الشك والاظهر ان يضم المنذور ... الى المفروض
كما اختاره في المجمع ورجحه في فتح القدير للاجماع على لزومه وان يجعل قسم الواجب صوم التطوع بعد الشروع وصوم
قضايه عند الافساد وصوم الاعتكاف عند البدايع ايضا وبما ذكره المحقق اندفع ما في البدايع من قوله وعندنا يكره
الصوم في يومي العيد وايام التشريق والمستحب هو الافطار فانه يفيد ان الصوم فيها مكروه تنزيها وليس بصحيح لان الافطار
واجب محتم ولهذا صرح في المجمع بحرمة الصوم فيها وينبغي ان يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه
يكون مستحبا وما سواه يكون مندوبا ما لم تثبت كراهته لا نفلا لان الشارع قد رغب في مطلق الصوم فترتب على فعله الثواب
بخلاف النفل المقابلة للمندوبية فان ظاهره يقتضي عدم الثواب فيه والا فهو مندوب كما لا يخفى ومن المكروه صوم
يوم الشك على ما سنذكره ان شا الله تعالى ومنه صوم يوم الوصال وقد فسره ابو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر
بينهما ومنه صوم يوم عرفة للحاج ان اضعفه ومنه صوم يوم السبت بانفراده للتشبه باليهود بخلاف يوم الجمعة
فان صومه بانفراده مستحب عند العامة كالاثنين والخميس وكره الكل بعضهم ومنه صوم الصمت بان يمسك عن الطعام
والكلام جميعا كذا في البدايع ومنه ايضا ستة من شوال عند ابي حنيفة متفرقا كان او متتابعا وعن ابي يوسف كراهته
متتابعا لا متفرقا لكن عامة المتاخرين لم يروا به باسا ثم اعلم ان الصيامات اللازمة فرضا ثلاثة عشر سبعة منها
يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الافطار في رمضان والنذر
المعين والمعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي قضا رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزا الصوم
وصوم النذر المطلق وصوم اليمين بان قال والله لاصومن شهرا اذا افطر يوما فيما يجب فيه التتابع هل يلزمه
الاستقبال او لا فنقول كل صوم يؤمر فيه التتابع لاجل الوقت ففوت ذلك يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب
القضا فالاول كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار ويلحق به النذر المطلق اذا ذكر صح التتابع فيه او

اونواه والباقي كرمضان والنذر المعين ذكره صاحب البدايع والاسبيجابي مختصرا ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة
التي هي المفطرات الثلاثة لان بضدها تتبين الاشيا ومنها انه وسيلة الى التقوى لانها اذا انقادت الى الامتناع عن
الحلال طمعا في مرضاته تعالى ان يقاد الامتناع عن الحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلكم تتقون ومنها كسر
الشهوة الداعية الى المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملايكة الروحانية ومنها علمه بحال الفقرا ليرحمهم فيطعمهم
ومنها موافقته لهم **قوله** هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من اهله اي الصوم في
الشرع الامساك عن المفطرات الثلاث حقيقة او حكما في وقت مخصوص من شخص مخصوص مع النية وانما فسرنا الترك
بالامساك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المكلف لانه لا تكليف الا بفعل حتى قالوا ان المكلف به في النهي كف
النفس لا ترك الفعل لانه لا تكليف الا بمقدور والمعدوم غير مقدور ولان تغير القادر من ان فعل وان لم يشا لم يفعل
لا وان شا ترك وتمامه في تحرير الاصول وقلنا حقيقة وحكما ليدخل من افطر ناسيا فانه ممسك حكما واختص الصوم
باليوم بالنذر والوصال المنهي عنه ولكونه خلاف العادة وعليه مبنى العادة اذا ترك الاكل بالليل معتادا واشترطت
النية لتمييز العبادة عن العادة كما سياتي واراد بالاهل من اجتمعت فيه شروط الصحة ولعدمها بلا نية فخرج الكافر
والحايض والنفسا والمراد باشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس اشتراط عدمهما لا ان يكون المراد منها الاغتسال كذا في
النهاية والمراد بترك الاكل ادخال شي بطنه اعم من كونه ماكولا او لا ولا ما سياتي في ابطاله بادخال نحو الحديد ولا يرد ما
وصل الى الدماغ فانه مفطر كما سياتي لما ان بين الدماغ والجوف منفذا فما وصل الى الدماغ وصل الى الجوف كما صرح
به في البدايع على ما سياتي وفي البزازية استنشق فوصل الما الى فمه ولم يصل الى دماغه لا يفسد **قوله** وصح صوم رمضان
والنذر المعين والنفل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار شروع في بيان النية التي هي شروط الصحة
لكل صوم وعرفها في المحيط بان يعرف بقلبه انه صوم ووقتها بعد الغروب ولا يجوز قبله ولم يتكلم على فرضية
رمضان لانها من الاعتقادات لا الفقه لثبوتها بالقطعي المتوتر بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت فرضيته
بعدما صرفت القبلة الى الكعبة لشهر في شعبان على راس ثمانية عشر شهرا من الهجرة وهو في الاصل من رمض اذا
احترق سمي به لان الذنوب تحترق فيه وهو غير منصرف للعلمية والالف والنون قال الجوهري يجمع على رمضانات
ورمضانات وقال الفرا يجمع على رماضين كسلاطين وشياطين وقال ابن الانباري جمع رمضان وتقدم حكم النذر انه
فرض على الاظهر والمراد بالنفل ما عدا الفرض والواجب عم من ان يكون سنة او مندوبا او مكروها واشار الى انه لو نوى
عند الغروب لا تصح نيته لانه قبل الوقت كما قدمناه واشترط الطحاوي لعدم اشتراط التبييت في رمضان بحديث
الصحيحين في يوم عاشورا من اكل فليمسك بقية يومه ومن لم ياكل فليصم وكان صومه فرضا حتى فرض رمضان فصار
سنة ففيه دليل على ان من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا تجزيه النية نهارا فوجب حمل حديث السنن الاربعة
لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل على نفي الكمال لان الافضل في كل الصوم ان ينوي وقت طلوع الفجر ان امكنه
او من الليل كما في البدايع او على ان المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار وهو من الليل متعلقا بصيام الثاني
قوله فحاصله لا صيام لمن لم يقصد انه صايم من الليل اي من اخر اجزايه فيكون نفيا لصحة الصوم من حين
نوى من النهار وعلى تقدير كونه لنفي الصحة وجب ان يخص عمومه بما روينا عندهم وعندنا لو كان قطعيا خص بعضه
خصوصه بعض فكيف وقد اجتمع فيه الظنية والتخصيص وقد خص منه النفل بحديث مسلم عن عايشة دخل علي رسول
الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شي فقلنا لا فقال اني اذا صايم فالحاصل ان صوم عاشورا اصل والحق
به صوم يوم رمضان والنذر المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم واجب به لكن القياس
انما يصلح مخصصا للخبر لا ناسخا ولو اجرينا على تمام لازم هذا القياس لكان ناسخا لحديث السنن اذ لم يبق تحته شي حينئذ
فوجب ان يحاذي به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره من النذر المعين ولا يمكن ان يلغى فيه التعيين
في مورد النص الذي رويناه فانه حينئذ يكون ابطالا لا حكم لفظ بلا لفظ ينص فيه وانما اختص اعتبارها بوجودها

في اكثر النهار لان ما رويناه من حديث الصحيحين واقعة حال لا عموم لها في جميع اجزاء النهار واحتمل كون اجازة الصوم
في تلك الواقعة لوجود النية فيها في اكثره واحتمل كونها من التجويز في النهار مطلقا في الواجب فقلنا بالاول لانه احوط
خصوصا ومعنا نص السنن يمنعها من النهار مطلقا وعضده المعنى وهو ان للاكثر من الشي الواحد حكم الكل وانما اختص
بالصوم دون الحج والصلاة فان قران النية فيهما شرط حقيقة او حكما كالمتقدمة بلا فاصل لان الصوم ركن واحد
ممتد فبالوجود في اكثره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانهما اركان فيشترط قرانها بالعقد على ادائها والا خلت بعض
الاركان عنها فلم تقع تلك الركن عبادة واعتبر المصنف النية الى ما قبل نصف النهار ليكون اكثر اليوم منويا ولهذا
عبر في الوافي بنية اكثره وهي اولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن اوله طلوع الشمس كما في النهاية وغيرها لكن
هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر وفي غاية البيان جعل اوله من طلوع الفجر لغة وفقها وعلى كل حال فهي اولى
من عبارة القدوري ومختصر الكرخي والطحاوي ما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس
ووقت الصوم من طلوع الفجر كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لا في الحكم وفي الفتاوى الظهيرية الصائم
المتطوع اذا ارتد عن الاسلام ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صائما ولا قضاء عليه
اذا افطر وقال ابو يوسف يكون صائما وعليه القضاء اذا افطر وذكر بعده وعلى هذا الخلاف اذا اسلم النصراني في غير رمضان
قبل الزوال ونوى التطوع كان صائما عند ابي يوسف خلافا لزفر واطلق المصنف فافاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم
والمسافر والمريض الا بنية من الليل لان الاداء غير مستحق عليهما فصار كالقضاء ورد بانه من باب التغليظ والمناسب لهما
التخفيف وفي فتاوى قاضي خان مريض او مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف
يجزيهما وبه اخذ الحسن قال صاحب الكشف الكبير فهذا يشير الى ان عند ابي حنيفة ومحمد لا يجزيهما انتهى وهذه الاشارة تخالف
تصريح المنقول من ان عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولوالجية وغيرها قوله ومطلق النية وبنية النفل
اي صح صوم رمضان وما معه بمطلق النية وبنية النفل اما في رمضان فلان الشارع عينه للصوم فانتفى شرعية غيره
من الصيام فيه فلم يشترط له نية التعيين فصح بنية صوم مباين له كالنفل والكفارات بناء على لغو الجهة التي عينها فيبقى
الصوم المطلق بمطلق النية يصح صومه كالاخص يجوز زيد يصاب بالاخص كيا انسان وجمهور العلماء على خلافه قال
في التحرير وهو لا ينفي شرعية غيره انما توجب صحته لو نواه ولا نفي صحته ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو
يصرح بقوله لم اراده بل لو ثبت كان جبرا ولا جبر في العبادات وقولهم الاخص يصاب بالاعم انما يصح اذا اراد الاعم ولو اراده
لا ارتفع الخلاف واعجب من هذا ما روي عن زفر ان التعيين شرعا يوجب الاصابة بلا نية انتهى وقد يقال بانه نوى اصل
الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وثبتت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف
بطلان الاصل والاعراض ان ثبت انما هو في ضمن نية النفل والقضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها ولا يلزم
الجبر لان معنى القربة في اصل الصوم محقق لبقاء الاختيار للتعبد فيه اذ لا اختيار فيها فلا يتصور منه بدل هذا
الوصف بوصف اخر في هذا الزمان فيسقط اعتباره فيما العقبة فعلم انه لا يلزمه الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير
نية اصلا وما الزمه الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الحج فان صحته فرضا بنية الفرض فما هو جوابه فهو جوابنا
واما في النذر المعين فانه معتبر بايجاب الله تعالى وانما قال بنية النفل ولم يقل وبنية مباينة لما ان النفل لا
يصح بنية واجب اخر بل يقع ما نوى ولما ان المنذور المعين لا يصح بنية واجب اخر بل يقع ما نوى بخلاف رمضان
والفرق بينهما ان التعيين انما جعل بولاية الناذر وله ولاية ابطال صلاحية ماله وهو النفل لا ما عليه وهو
القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وله ولاية ابطال صلاحيته لغيره من الصيام لكن بقي عليه افادة
صحة رمضان بنية واجب اخر ويمكن ان يكون ذكر نية النفل اشارة اليه بجامع الغاء الجهة لتعينه لئلا يرد عليه
المسافر فانه لو نوى واجبا اخر في رمضان يصح عند ابي حنيفة ويقع عما نوى لاثبات الشارع الترخص له وهو
في الميل الاخف له وهو في صوم الواجب المخير كالواطلق النية كذا في التقرير فعلم بهذا ان المسافر يصح صومه

عن رمضان

عن رمضان بمطلق النية وبنية النفل على الاصح فيهما فهذا لم يستند في المختصر واما المريض اذا نوى واجبا اخر او نفلا
فعنه ثلاثة اقوال فقيل يقع عن رمضان لانه لما صام التحق بالصحيح واختاره فخر الاسلام وشمس الائمة وجمع وصححه صاحب المجمع
وقيل يقع عما نوى كالمسافر واختاره صاحب الهداية واكثر المشايخ وقيل انه ظاهر الرواية وينبغي ان يقع عن رمضان
في النفل على الصحيح كالمسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين ان يضره الصوم فتتعلق الرخصة بخوف الزيادة
فيصير كالمسافر يقع عما نوى وبين ان لا يضره الصوم كفساد الهضم فتتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت
واختاره صاحب الكشاف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير وتعقبه الاكمل في التقرير ان من المعلوم ان المريض
الذي لا يضره الصوم غير مرخص له الفطر عند ائمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فمن لا يضره الصوم صحيح وليس الكلام فيه
ثم اعلم انه وقع في عبارة القوم اصولا وفروعا ان رمضان يصح مع الخطا في الوصف فذهب جماعة من المشايخ الى ان مسئلة
الصوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هي مصورة في يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون
هذا الظن معفوا فاما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر لا يتناول المعين ومثل هذا الظن يخشى عليه
الكفر كذا في التقرير وفي النهاية ما يرده فانه قال في دليل الشافعي انه لو اعتقد الشروع في هذا الوقت انه نفل كفر
وقال في رده انه لما يلزم منه النفل بكفر انتهى والحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية او ظنه
فقد يكون معتقد اللفرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون بنية النفل كافرا الا اذا انضم اليها اعتقاد النفلية
وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى اعلم ثم اعلم ان ابا حنيفة جرى على اصله في
المواضع كلها من ان الاصل ينفك عن الوصف فلهذا قال اذا بطلت صفة الفرضية في الصلاة لا يبطل اصلها واذا بطلت
الصفة في الصوم بقي اصله واذا قال لها انت طالق كيف شئت وقع اصل الطلاق وكان الاصل مفوضا اليها وبما قال في
هذه المسئلة بان ما لا يقبل الاشارة من هذه الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه فخالفا هذا
الاصل في الصوم وخالفه ابو يوسف في الصلاة لانه موافق لابي حنيفة فيها وجرى عليه محمد في الصلاة فانه قال يبطل ان
الاصل اذا بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم لمحمد بين الصوم والصلاة ورده الاكمل في التقرير وقال في بحث كيف
ان اصلها المذكور ليس بصحيح لان صحته تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا
تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربوا مثلا وساير العقود الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة
بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع
بحسب الاصل والوصف فهو باطل اتفاقا لا فاسدا وكان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الربوا جائزا الا
فاسدا وهو باطل اجماعا قوله وما بقي لم يجز الا بنية معينة مبينة اي ما بقي من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات
وجزاء الصيد والحلق والمتعة والنذر المطلق لا يصح بمطلق النية ولا بنية مباينة وما بد فيه من التعيين لعدم
تعين الوقت ولا بد فيه ايضا من النية من الليل وما هو في حكمه وهو المقارنة لطلوع الفجر بل هو الاصل لانه الواجب
قران النية بالصوم لا تقدمها وانما جاز التقديم للضرورة ومن فروع تبييت النية في غير المعين لو نوى القضاء
نهارا فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوى النسفي نعم ولو افطر يلزمه القضاء قيل هذا اذا علم ان صومه عن القضاء
لم يصح بنيته من النهار اما اذا لم يعلم فلا يلزم في المظنون كذا في فتح القدير والذي يظهر ترجيح الاطلاق بان الجهل
بالاحكام في دار الاسلام ليس بمعتبر خصوصا ان هذه المسئلة اعني عدم جواز القضاء بنيته نهارا اتفق عليها فيما يظهر فليس
كالمظنون ولا يخفى ان قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقي ثم اعلم ان النية من الليل
كافية في كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم في الليل على الفطر ثم يصبح صائما ثم افطر
لا شيء عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزيه لان تلك النية انتقضت بالرجوع ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى
ياكل وكذا لو نوى التكلم في الصلاة كذا في الظهيرية ولو قال نويت صوم غد ان شاء الله فعن الحلواني يجوز استحسانا لان
المشيئة انما تبطل اللفظ والنية فعل القلب وصححه في فتاوى الظهيرية واعلم انه يتفرع على كيفية النية ووقتها

مسئلة الاسير في دار الحرب واذا اشتبه عليه رمضان فتحرى وصام شهرا عن رمضان ولا يخلطه اما ان يوافق اولا بالتقدم
او بالتاخير فان وافق جاز وان تعذر لم يجز وان وافق شوال يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد وتعيين النية
وتبييتها ولا يشترط نية القضا في الصحيح فان كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر وان كان رمضان كاملا
وشوال ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم العيد ويوما لاجل النقصان وعلى العكس لا شي عليه وان وافق صومه
هلال ذي الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة ايام وعلى عكسه قضى ثلاثة ايام وان وافق صومه شهرا
اخر سوى هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين او ناقصين او كان رمضان ناقصا والاخر كاملا فلا شي عليه وعلى عكسه
قضى يوما ولو صام بالتحري سنين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في الثانية عن
الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا في البدائع وصحح في المبسوط انه
ان نوى صوم رمضان منها يجوز عن القضا وان نوى عن السنة الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من هذا ان من فاته رمضان
وكان ناقصا يلزمه قضاوه بعدد الايام لا شهر كامل وبما ذكرنا علم من مراجع فتح القدير انه لم يستوف الاقسام كلها
قوله ويثبت رمضان برؤية هلاله او بعد شعبان ثلاثين يوما بحديث الصحيحين صوموا لرؤيته وافطروا
لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه في اثبات الرمضانية والعيد ان يدعي عند القاضي بوكالة رجل
معلقة بدخول رمضان بقبض   فيقر الخصم بالوكالة وينكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضي القاضي عليه
بالمال فيثبت مجي رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو اخبر رجل عدل القاضي بمجي رمضان يقبل ويامر الناس بالصوم يعني في يوم
الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشرائط القضا اما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت الحكم لانه من حقوق
العباد كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات وهذا اعلم ان عبارة المصنف في الوافي اولى واوجز وهي يصام برؤية
الهلال واكمال شعبان لان الصوم لا يتوقف على الثبوت وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم ان مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم
ولم يتعرض لوجوب استحبابه ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية وينبغي في كلام بعضهم بمعناه وقته ليلة الثلاثين
وقول بعضهم في التاسع والعشرين تساهل نعم لو روي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا
وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين فعند ابي حنيفة ومحمد هي المستقبلة وعند ابي يوسف هي للماضية والمختار
قولهما لكن لو افطروا لا كفارة عليهم لانهم افطروا بتاويل ذكره قاضيخان في الفتاوى الظهيرية وتكره الاشارة عند رؤية
الهلال تحرزا عن التشبه باهل الجاهلية ولهذا قال في الاحيا رجبا التماسه في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب
قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا وهو استوى طرفي الادراك من النفي والاثبات وموجبه هنا احد امرين
اما ان يغم عليهم هلال رمضان او هلال شعبان فاكملت عدته ولم ير هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر فيه ان يكون ثلاثين
بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوي هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى
الحال حينئذ في الثلاثين انه من المنسلخ او المستهل اذا كان غيم فيكون   بخلاف ما اذا لم يكن لانه لو كان في المستهل لرئي
عند التراي فلما لم ير كان الظاهر انه المنسلخ بلا ثبوت فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك كذا ذكروا وقد قدمنا
في البدائع ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان عارض ولهذا وجب على المريض الذي افطر رمضان ثلاثين يوما اذا
لم يعلم صوم اهل بلده فلو كان على السوا لم يلزم الزائد بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند الصحو اما عند الغيم فلا
الا ان يقال الاصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققه وهم انما ذكروا التساوي عند تحقق الغيم ولم يتعرض
لصفة صوم غيره التطوع ولا لصفته من الاباحة والاستحباب اما صوم غير التطوع فان جزم بكونه عن رمضان كان
مكروها كراهة تحريم للتشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في صومهم وعليه حمل حديث النهي عن التقدم بصوم يوم او يومين
وفي استحباب ان وافق صوما كان يعتاده على الاصح ويجزيه ان بان انه من رمضان لما تقدم والا فهو تطوع غير مضمون
بالافساد لانه في معنى المظنون وان جزم بكونه عن واجب اخر فهو مكروه كراهة تنزيه التي مرجعها خلاف الاولى
لان النهي عن التقدم خاص بصوم رمضان لكن كره لصورة النهي المحمول على رمضان ... فان ظهر انه من رمضان اجزاوه

اجزاوه عنه لما عرف ان كان معينا والا اجزاه على الذي نواه كما لو ظهر انه من شعبان على الاصح والاجزم بالتطوع
فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف في استحبابه ان لم يوافق صومه والافضل ان يتلوم ولا ياكل ولا ينوي الصوم
ما لم يتقرب انتصاف النهار فان تقارب ولم يتبين الحال اختلفوا فيه فقيل الافضل صومه وقيل فطره وعامة
المشايخ على انه ينبغي للقضاة والمفتين ان يصوموا تطوعا ويفتوا بذلك خاصتهم ويفتوا العامة بالافطار
وكان محمد بن سلمة وابو نصر يقولان الفطر احوط لانهم اجمعوا انه لا اثم عليه لو افطروا واختلفوا في الصوم قال بعضهم
يكره ويأثم كذا في الفتاوى الظهيرية وقوله يصوم القاضي والمفتي المراد انه يصوم من يتمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع
عن النية وملاحظة كونه عن الفرض ان كان غدا من رمضان ان كان من رمضان ولهذا قالوا ويفتوا بالصوم خاصتهم واما
اذا اراده فان كان في اصلها كان يريد ان يصوم غدا عن رمضان ان كان رمضان والا فليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم
وفي الفتاوى الظهيرية وعن محمد ينبغي ان يقوم ليلة يوم الشك على انه ان كان من رمضان فليس بصائم وهذا مذهب اصحابنا
انتهى وان ردد في وصفها فله صورتان احداهما اذا نوى ان يصوم عن رمضان ان كان عنه منه والا فعن واجب اخر
وهو مكروه لتردده بين مكروهين فان ظهر انه من رمضان اجزاه عنه والا كان تطوعا غير مضمون بالافساد ولا يكون عن
الواجب لعدم الجزم به والثانية اذا نوى ان يصوم عن رمضان ان كان منه والا فتطوع فهو مكروه لنية الفرض من
وجه فاذا ظهر انه منه اجزاه والا فتطوع غير مضمون لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم يتعرض المصنف لصوم ما قبله
وصرح في الكافي بانه ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم افضل وكذا ان صام كله او نصفه او ثلاثة من اخره ولم
يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وصرح في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان بيوم او بيومين لمن ليس له عادة لقوله عليه
الصلاة والسلام لا تقدموا رمضان بصوم يوم او يومين الا ان يوافق صوما كان يصومه احدكم وانما كره خوفا من ان يظن
انه زيادة على رمضان اذا اعتادوا ذلك فالحاصل ان من له عادة فلا كراهة في حقه مطلقا ومن ليس له عادة فلا كراهة
في التقدم بثلاثة فاكثر ويكره في اليوم واليومين واما صوم الشك فلا يكره بنية التطوع قوله ومن راى هلال رمضان
او الفطر ورد قوله صام فان افطر قضى فقط لقوله تعالى في هلال رمضان فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهده وفي
في هلال الفطر صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا في هذا اليوم فوجب عليه ان يوافقهم
ولان تفرده مع شدة حرص الناس على طلبه دليل غلط وانما لم تجب الكفارة فيما اذا راى هلال رمضان ولم يصم لان القاضي
رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة تندري بالشبهات لانها الحقت بالعقوبات باعتبار ان معنى العقوبة
فيها اغلب بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطي بخلاف بقية الكفارات فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة
والعبادة اغلب كما عرف في تحرير الاصول قيد بقوله ورد قوله اي ورد القاضي اخباره احترازا عما اذا افطر قبل ان يرد
القاضي شهادته فانه لا رواية فيه من المتقدمين واختلف المشايخ في وجوب الكفارة وصحح في المحيط عدم وجوبها ورجحه في غاية
البيان باعتبار انه يوم مختلف في وجوب صومه فان الحسن وابن سيرين وعطا قالوا بانه لا يصوم الا مع الامام واحترازا عما
اذا قبل الامام شهادته وهو فاسق وامر الناس بالصوم فافطر هو او واحد من اهل بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة المشايخ
خلافا للفقيه ابي جعفر لان صوم يوم بشهادته وهو منع كذا في فتح القدير وافاد ان التفرد بالرؤية من غير ثبوت عند
الحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما اذا راه الحاكم وحده ولم يصم فانه لا كفارة عليه ولهذا قالوا لا ينبغي للامام اذا
راه وحده ان يامر الناس بالصوم وكذا في الفطر بل حكمه حكم غيره فليس له ان يخرج الى العيد برؤيته وحده اذا راه والوالي
اذا اخبر صدقه صام ان صدقه ولا يفطر وان افطر لا كفارة عليه كذا في البزازية وفي فتاوى قاضيخان ومن راى
هلال رمضان في الرستاق وليس هناك وال وقاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي الفطر اذا اخبر عدلان برؤية
الهلال لا باس ان يفطروا انتهى واشار بوجوب صومه اذا راى هلال الفطر وحده الى ان المنفرد برؤية هلال رمضان
اذا صام واكمل ثلاثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر
لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده واطلق في الرائي فشمل من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا في الفتاوى الظهيرية

واشار الى رد قول الفقيه ابي جعفر ان معنى قول الامام ابي حنيفة فيما اذا راى هلال الفطر لا يفطر لا ياكل ولا يشرب ولكن
ينبغي ان يفسد صومه ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى لانه يوم عيد عنده والى رد ما قاله بعض مشايخنا من انه اذا
تيقن برؤية هلال الفطر افطر لكنه ياكل سرا كذا في الفتاوى الظهيرية وفيها ايضا واذا صام اهل مصر بغير رؤية وفيهم رجل نوى
تنقص له يوم جاز قوله وقبل بعلة خبر عدل ولو قنا او انثى لرمضان وحر وحرتين للفطر لان صوم رمضان امر ديني
فاشبه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة خلافا لشرط الاسلام ولا تشترط الدعوى لكن قال في الفتاوى الظهيرية
انه قولهما اما على قول ابي حنيفة فينبغي ان تشترط الدعوى اما في شهادة الفطر فالاصح فيشترط لفظ الشهادة وتشترط
العدالة في الكل لان قول الفاسق في الديانات التي يمكن تلقيها من العدول غير مقبول كالهلال ورواية الاخبار ولو
تعدد كما سيأتي فاكثر كذا في الولوالجية بخلاف ما لا يتيسر تلقيه منهم حيث يجوز في خبر الفاسق كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته
وحل الطعام وحرمته وبخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم
الضرورة ولا دليل سواه فوجب قبوله مطلقا وحقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة والشرط
ادناها وهو ترك الكبائر والاصرار على الصغائر وما يخل بالمروءة كما عرف تحقيقه في تعريف الاصول فلزم ان يكون مسلما
عاقلا بالغا واما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف وعدم الولاد والعداوة فمختص بالشهادة وعن ابي حنيفة في رواية
المحدود والظاهر خلافه لقبول رواية ابي بكرة بعد ما تاب وكان قد حد في قذف واما مجهول الحال وهو المستور ففي
ابي حنيفة قبوله وهو ظاهر الرواية من ثبت عدالته وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا ثبوت في المستور الذي هو احدى الروايتين
وصحح البزازي في فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت اما مع تبين الفسق فلا قائل به عندنا وفرعوا عليه
ما لو شهدوا في تاسع عشرين رمضان انهم راوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا
قوله وان جاؤوا من خارج قبلت وفي البزازية الفاسق اذا راه وحده يشهد لان القاضي ربما يقبل شهادته لكن القاضي يرده
انتهى واما هلال الفطر فلانه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبه سائر حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من
العدالة والحرية والعدد وعدم الحد في قذف ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه ان امكن ذلك والا فقد تقدم
انهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا وال فان الناس يصومون بقول الثقة ويفطرون باخبار عدلين للضرورة واطلقه فشمل
ما لو كان المخبر من مصر او جاء من خارجه وهو ظاهر الرواية خلافا للامام الفضلي حيث قال انما يقبل الواحد العدل اذا فسر
وقال رايته خارج البلد في الصحراء ويقول رايته في البلدة من بين خلال السحاب اما بدون هذا التفسير فلا يقبل كذا في
الظهيرية واشار الى انه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على الشهادة بخلاف الشهادة في سائر الاحكام حيث لا تقبل
ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان او رجل وامراتان لما ذكرنا انه من باب الاخبار لا من باب الشهادة كذا في البدائع وكذا
تقبل شهادة العبد على العبد كذا في البزازية وكذا شهادة المراة على المراة كما في الظهيرية كما صرح البزازي واشار الى انهم لو صاموا
بشهادة واحد وغم هلال شوال فانهم لا يفطرون تثبتا لرمضانيته بشهادته لا الفطر خلافا لما روي عن محمد انهم يفطرون
وصححه في غاية البيان واما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفطرون اتفاقا كذا في البدائع وحكى البزازي فيه خلافا والعلة
غيم او غبار ونحوهما هنا وفي الاصول الخارج المتعلق بالحكم المؤثر فيه واشار الى ان الجارية المخدرة اذا رات هلال رمضان
وبالسماء علة وجب عليها ان تخرج في ليلتها وتشهد بغير اذن مولاها واعلم ان ما كان من باب الديانات فانه يكتفى فيه بخبر الواحد
العدل كهلال رمضان وما كان من حقوق العباد وفيه الزام محض كالبيوع والاملاك فشرطه العدد والعدالة ولفظ
الشهادة مع باقي شروطها ومنه الفطر الا ان يكون الملتزم به غير مسلم فلا يشترط في الشاهد الاسلام والا ما لا يطلع عليه
الرجال كالبكارة والولادة والعيوب في العورة فلا عدد ولا ذكورة والا ما لا الزام فيه كالاخبار بالوكالة والمضاربات
والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات فلا شرط سوى التمييز مع تصديق القلب وما كان فيه الزام من وجه
كعزل الوكيل وحجر الماذون وفسخ الشركة والمضاربة فالرسول والوكيل فيهما كما قبله عندهما وشرط الامام عدالته
والعدد كما عرف في تحرير الاصول وفي البزازية وقعت في بخارى سنة احدى وسبعين وسبعمائة ان الناس صاموا يوم

يوم الاربعاء التاسع والعشرين واخبروا انهم راوا الهلال ليلة الثلاثاء وهذا الاربعاء يوم في الثلاثين اتفقت الاجوبة ان بالسماء
علة عيدوا يوم الخميس والا صاموا ثمانية وعشرين بلا رؤية ثم راوا هلال الفطر كملوا عدة شعبان قضوا يوما وان صاموا
تسعا وعشرين لا قضاء عليهم اصلا فان كانوا اتموا شعبان قضوا يوما وان صاموا تسعا وعشرين لا قضاء عليهم اصلا فان
كانوا اتموا شعبان من غير رؤية هلاله ايضا قضوا يومين انتهى قوله والا فجمع عظيم اي وان لم يكن بالسماء علة
فيهما يشترط ان يكون فيهما الشهود جمعا كثيرا يقع العلم بخبرهم اي علم غالب الظن لا اليقين لان التفرد من بين
الجم الغفير بالرؤية مع توجههم طالبين لما توجهوا هو اليه مع فرض المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في
الحدة ظاهر في غلطه قياسا على تفرد ناقل زيادة من بين سائر اهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة
مع ان التفاوت في حدة السمع واقع ايضا كما هو في الابصار مع انه لا نسبة لمشاركته في السماع بمشاركته في التراي كثرة ولذا
المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس او جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد كذا في فتح القدير وغيره وبهذا اندفع تشنيع
المتعصبين في زماننا على مذهبنا حيث زعموا ان عدم قبول الاثنين لا دليل له وهو مردود لان القياس حيث لا يسمع
احد الادلة السابقة والقياس المذكور صحيح لوجود ركنه وشرائطه ولم يريدوا بالتفرد تفرد الواحد والا لافاد قبول
الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين اصحابهم من الخلائق وهذا هو ظاهر الرواية وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه تقبل فيه شهادة رجلين او رجل وامراتين سواء كان بالسماء علة او لم يكن كما روي عنه في هلال رمضان
كذا في البدائع ولو ارى من رجحها من المشايخ وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلت عن تراي الاهلة فانتفى قولهم
مع توجههم طالبين لما توجهوا هو اليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين وتسعمائة
ان اهل مصر افترقوا فرقتين فمنهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع في الفطر بسبب ان جمعا قليلا شهدوا عند قاضي
القضاة الحنفي ولم يكن بالسماء علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وامروا الناس بالفطر وهكذا في هلال
الفطر حتى ان بعض مشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب اهل البلدة وانكر عليه ذلك لمخالفته الامام ولم يقدر
الجمع الكثير في ظاهر الرواية بل فوض فروي عن ابي يوسف انه قدره بعدد القسامة خمسين رجلا وعن خلف بن ايوب خمسمائة ببلخ
قليل وقيل ينبغي ان يكون من كل مسجد جماعة واحد او اثنان وعن محمد انه يفوض مقدار القلة والكثرة الى راي الامام كذا
في البدائع وفي فتح القدير والحق ما روي عن محمد وابي يوسف ايضا ان العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب وفي
الفتاوى الظهيرية وان كانت السماء مصحية لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد واختلفوا في تعدده
انتهى وظاهره ان ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وانما يشترط العدد وهو يصدق على الاثنين فكان موجحا لرواية
الحسن التي اخترناها انفا ويدل على ذلك ايضا الفتاوى الولوالجية وان كانت السماء مصحية لا تقبل شهادة الواحد وعن ابي
حنيفة انه يقبل لانه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر
فرجح ما يوجب القبول احتياطا لانه اذا صام يوما من شعبان كان خيرا من ان يفطر يوما من رمضان وجه ظاهر الرواية انه
اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجحنا الرد لان الفطر في رمضان من كل وجه جائز لعذر كما في المريض والمسافر
وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعذر من الاعذار فكان المصير الى ما لا يجوز بعذر اولى فمن اذا لم تقبل شهادة الواحد وضيع
الى زيادة العدد وعن ابي حنيفة انه تقبل شهادة رجلين او رجل وامراتين وعن ابي يوسف انه لا يقبل ما لم يشهد على ذلك
جمع عظيم وذلك مقدر بعدد القسامة وعن خلف بن ايوب خمسمائة ببلخ قليل وعن ابي حفص الكبير انه شرط الوفا وعن
محمد ما استكثره الحاكم فهو كثير وما استقله فهو قليل هذا اذا كان الذي شهد بذلك في المصر اما اذا جاء من مكان اخر
خارج المصر فانه تقبل شهادته اذا كان عدلا ثقة لانه يتيقن في الرؤية في الصحاري ما لم يتيقن في الامصار لما فيها
من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر في موضع مرتفع وهلال الفطر اذا كانت السماء مصحية كهلال رمضان انتهى فهذا
يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرق بين من كان بالمصر وخارجه
وبين المكان المرتفع وغيره قول الطحاوي ما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان

وفتح القدير   والاضحى كالفطر اي هلال ذي الحجة اي هلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين او رجل وامراتين واما
حالة الصحو فلكل سوا الا بد من زيادة العدد على ما قدمناه واما كان كهلاله دون رمضان لانه تعلق به حق العباد وهو
التوسع بلحوم الاضاحي وذكر في النوادر وذكر عن ابي حنيفة انه كرمضان لانه تعلق به امر ديني وهو وجوب الاضحية والاول
ظاهر المذهب كذا في الخلاصة وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشروحها والتبيين وصحح الثاني صاحب التحفة
فاختلف التصحيح لكن تايد الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الاهلة التسعة وذكر الامام الاسبيجابي في شرح مختصر
الطحاوي الكبير واما في هلال الفطر والاضحى وغيرهما من الاهلة فانها لا تقبل فيه الا شهادة رجلين او رجل وامراتين عدول
احرار غير محدودين كما في سائر الاحكام انتهى قوله ولا عبرة باختلاف المطالع فاذا راه اهل بلدة ولم يره اهل بلدة
اخرى وجب عليهم ان يصوموا برويته اولئك اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم اهل المشرق برؤية اهل المغرب وقيل
تعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطلع وهو الاشبه كذا في التبيين والاول ظاهر الرواية وهو الاحوط
كذا في فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة اطلقه فشمل ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث
يختلف المطلع اولا وقيدنا بالثبوت المذكور لانه لو شهد جماعة ان اهل كذا راوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا
اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هو لا الهلال لا يباح فطر غد ولا يترك التراويح في هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا
بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكوا رؤية غيرهم ولو شهدوا ان قاضي بلد كذا شهد واعنده اثنان برؤية
الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضا القاضي حجة وقد شهدوا به واما ما
استدل به الشارح على اعتبار سبب المطالع من موافقة الفضل مع عبد الله بن عباس حيث اخبره انه راى الهلال بالشام
وراه الناس وصاموا وصام معوية فلم يعتبره وانما اعتبر رؤية اهل المدينة ليلة فلا دليل فيه لانه لم يشهد على شهادة
غيره ولا على الحاكم ولين سلم فلانه لم يأت بلفظ الشهادة ولين سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضا على القاضي
والمطالع جمع بكسر اللام موضع الطلوع كذا في ضيا الحلوم

والبطلان بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهي عند الفقها اندفاع وجوب القضا بالاتيان بالشرايط والاركان وقد يظن
ان الصحة والفساد في احكام الشرع الوضعية وقد انكر ذلك وانما كلما به عقلي على ما عرف في تحرير الاصول بخلافهما
في المعاملات فان ترتب اثر المعاملة مطلوب التفاسخ شرعا وغير مطلوب التفاسخ هو الصحة وعدم ترتبها الاثر اصلا هو
البطلان قوله فان اكل الصايم او شرب او جامع ناسيا الى اخره لحديث الجماعة الا النسايي من نسي وهو صايم فاكل او شرب
فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعي لا اللغوي الذي هو مطلق الامساك للاتفاق على ان الحمل على
المفهوم الشرعي حينما امكن في لفظ الشارع واجب خصوصا قد ورد في صحيح ابن حبان ولا قضا عليك وعند البزازية فلا
تبطل والحق الجماع به دلالة كالاستوا في الركنية فاندفع به القياس المقتضي للفطر لفوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار
الشي وقت حاجته قالوا وليس عذرا في حق العباد وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الاثم اما الحكم فان كان مع مذكر ولا داع
اليه كاكل المصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فانه ساقط لوجود الداعي وان لم يكن مع مذكر ومعه
داع كاكل الصايم سقط وان لم يكن معه مذكر ولا داع فاولى بالسقوط كترك الذابح التسمية وخرج ما اذا اكل ناسيا فذكره
انسان بالصوم فلم يتذكر واكل فسد صومه في الصحيح خلافا لبعضهم في الظهيرية لانه اخبر بان هذا الاكل حرام عليه
وخبر الواحد في الديانات حجة فكان يجب ان يلتفت الى تامل الحال لوجود المذكر والاولى ان لا يذكره ان كان بحال ان ما
يفعله الصايم ليس بمعصية فالسكوت عنه ليس بمعصية ولان الشيخوخة مظنة المرحمة وان كان شابا يقوي على الصوم يكره
ان لا يخبره ويكره تركه اطلقه فشمل الفرض والنفل ولو بدا بالجماع ناسيا فتذكر ان نزع من ساعته لم يفطر وان دام
على ذلك حتى نزل فعليه القضا ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى انزل فان حرك
نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم ادخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزع في الحال فان حرك نفسه
فهو على هذا نظير ما قالوا لو اولج ثم قال لها ان جامعتك فانت طالق او حرة ان نزع او لم ينزع ولم يتحرك حتى انزل

والظاهر انها تحريمية لان الولوالجي قال يلزمه ان يخبره صح

انزل لم تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعا بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد
كذا في   قيد بالناسي لانه لو كان مخطيا او مكرها فعليه القضا خلافا للشافعي فانه يعتبره بالناسي ولنا انه لا
يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والاكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض
العاجز عن الادا في قضا الصلاة حيث يقضي المقيد لا المريض   واما حديث رفع عن امتي الخطا فهو من باب الاقتضا وقد اريد
الحكم الاخروي فلا حاجة الى ارادة الدنيوي وهو لا عموم له كما عرف في الاصول وحقيقة الخطا ان يقصد بالفعل
غير المحل الذي يقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والفرق بين صورة الخطا والنسيان هنا ان المخطي ذاكر للصوم
غير قاصد للشرب والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون المخطي غير ذاكر للصوم وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي
هنا كما في النهاية والمواخذة به لخطا جايزة عندنا خلافا للمعتزلة وتمامه في تحرير الاصول ومما الحق بالمكره النايم اذا صب في حلقه
ما يفطر وكذا النايمة اذا جامعها زوجها ولم تنتبه وفي الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلا رمى الى رجل حبة عنب فدخلت حلقه
وهو ذاكر لصومه يفسد صومه وعن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الما في حلقه ولم يفسد انتهى وما عن نصير خلاف
المذهب وفي فتاوى قاضي خان النايم اذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسي لان النايم او ذاهب العقل اذا ذبح لم توكل ذبيحته
ولو كل ذبيحة من نسي التسمية قوله او احتلم او انزل لا يفطر اي لا يفطر لحديث السنن لا يفطر من قا ولا من احتلم ولا
من احتجم ولانه لم يوجد الجماع صورة لعدم الايلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة المباشرة ولهذا ذكر الولوالجي
في فتواه بان من جامع في رمضان قبل الصبح فلما خشي فاخرج بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام ولوجود
صورة الجماع معنى قالوا الصايم اذا عالج ذكره حتى امنى يجب عليه القضا وهو المختار كذا في التجنيس والولوالجية وبه
قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار ابو بكر الاسكاف انه لا يفسد وصححه في غاية البيان بصيغة والاصح عندي قول ابي بكر لعدم
الصورة والمعنى وهو مردود لان المباشرة الماخوذة في معنى الجماع اعم من كونها مباشرة الغير او لا بان يراد مباشرة هي سبب الانزال
سوا كان ما بوشر مما يشتهى عادة او لا ولهذا افطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة ومما نقل عن ابي بكر من عدم الافطار
بالانزال في البهيمة فقال الفقيه ابو الليث ان هذا القول منه زلة وهل يحل الاستمنا بالكف خارج رمضان ان اراد الشهوة
لا يحل لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وان اراد تسكين ما به من الشهوة يرجى ان لا يكون عليه وبال كذا في الولوالجية وظاهره
انه في رمضان لا يحل مطلقا اطلق في النظر فشمل ما اذا نظر الى وجهها او فرجها كرر النظر او لا وقيد به لانه لو قبلها بشهوة
فانزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث لا يفسد لعدم المنافي صورة ومعنى وهو محل قوله او قبل بلا
الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك ادير على السبب على ما ياتي ان شا الله تعالى واللمس في المباشرة والمصافحة والمعانقة
كالقبلة ولا كفارة عليه لانها تفتقر الى كمال الجناية لما بينا ان الغالب فيها العقوبة فلهذا تندري بالشبهات ولا باس
بالقبلة اذا امن على نفسه الجماع والانزال ويكره اذا لم يامن لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان اعتبر عينه
ابيح له وان اعتبر بامن اعتبر عاقبته ويكره له والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة واختاره
في فتح القدير رواية محمد لانها سبب غالب الانزال ويشهد للتفصيل المذكور في القبلة الحديث من ترخيصه للشيخ ونهيه
الشاب وتقبيل الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يمضغ شفتيها كذا في معراج الدراية وقيدنا بكونه قبلها لانها لو قبلته
ووجدت لذة الانزال ولم تر بللا فسد صومها خلافا لمحمد كذا في وجوب الغسل كذا في المعراج والمراد باللمس اللمس بلا حايل
فان مسها ورا الثياب فامنى فان وجد حرارة جلدها فسد والا فلا ولو مست زوجها فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلف
له فسد كذا في المعراج ايضا وفي الذخيرة ولو مس فرج بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي الفتاوى الظهيرية
فان عالجت المراتان عمل الرجال من الجماع في رمضان ان انزلتا فعليهما القضا وان لم تنزل فلا غسل ولا قضا واشار الى
انه لو اصبح جنبا لا يضره كذا في المحيط او ادهن او احتجم او اكتحل او قبل لا يفطر لان الادهان غير مناف للصوم لعدم
وجود المفطر صورة ومعنى والداخل من المسام لا من المسالك فلا ينافيه كما لو اغتسل بالما البارد ووجد برده في كبده وانما
كره ابو حنيفة الدخول في الما والتلفف بالثوب المبلول لما فيه من اظهار الضجر في اقامة العبادة لانه من باب الافطار

كذا في فتح القدير وقال ابو يوسف لا يكره ذلك كذا في المعراج وكذا الاحتجام غير مفطر ايضا ولما روينا من الحديث وهو
مكروه للصايم لانه كان يضعفه عن الصوم اما اذا كان لا يخافه فلا باس كذا في غاية البيان وكذا الاكتحال واطلقه
فافاد انه لا فرق بين ان يجد طعمه في حلقه اولا وكذا لو بزق فوجد لونه في الاصح لان الموجود في حلقه اثر لا عينه كما لو ذاق
شيا وكذا لو وجد في عينه لبن او دهن او ادم الدهن فوجد طعمه او مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا في الظهيرية وفي الولوالجية
والظهيرية ولو مص الهليلج وجعل يمضغها فدخل البزاق حلقه ولا يدخل عينها في جوفه لا يفسد صومه فان فعل هذا بالفانيذ
والسكر يلزمه القضا والكفارة وفي مال الفتاوى لو افطر على الحلاوة فوجد طعمها في فمه في الصلاة لا تفسد صلاته واما
القبلة فقد تقدم الكلام عليها قوله او دخل حلقه غبار او ذباب ولو ذاكرا لصومه يعني لا يفطر لان الذباب لا يستطاع
الامتناع عنه لدخولها من الانف اذا طبق الفم وقيد بما ذكر لانه لو وصل لحلقه دموعه او عرقه او دم رعافه او مطر او ثلج
فسد صومه لتيسير طبق الفم وفتحه احيانا مع الاحتراز عن الدخول واعتبار تشابه الدخان والغبار الوصول الى الحلق في
وحوه مذكور في فتاوي قاضي خان وهو اولى مما في الخزانة من تقييد الفساد بوجدان الملوحة في الاكثر من قطرتين وفي
الفساد في القطرة او القطرتين لان القطر تجد ملوحتها فلا معول عليه والتعليل في المطر بما ذكرناه اولى مما في الهداية
والتبيين من التعليل بالامكان ان ياويه خيمة او سقف فانه يقتضي ان المسافر الذي لا يجد ما ياويه ليس حكمه كغيره
وليس كذلك وفي الفتاوي الظهيرية واذا نزع الدموع من عينيه الى فمه فابتلعها يجب القضا بلا كفارة وفي متفرقات
الفقيه ابي جعفر ان تلذذ بابتلاع الدموع يجب القضا مع الكفارة وغبار الطاحونة كالدخان وفي الولوالجية الدم اذا
خرج من الاسنان ودخل الحلق ان كانت الغلبة للبزاق لا يفسد صومه وان كانت للدم فسد وكذا ان استويا احتياطا ثم
قال الصايم اذا دخل المخاط انفه من راسه ثم استشمه ودخل حلقه على تعمد منه لا شي عليه لانه بمنزلة ريقه الا ان يجعله على
كفه فيبتلعه فيكون عليه القضا وفي الظهيرية وكذا المخاط والبزاق يخرج من فيه او انفه فاستشمه واستنشقه لا يفسد
صومه وفي فتح القدير لو ابتلع ريق غيره افطر ولا كفارة عليه وليس على اطلاقه فسياتي في اخر الكتاب
شيئ
انه لو ابتلع بزاق غيره كفر لو صديقه والا لا وافرع عليه الشارح الزيلعي قوله او اكل ما بين اسنانه اي لا يفطر لانه
قليل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يقيده المصنف بالقلة مع ان الكثير يفسد موجب للقضا دون الكفارة
عند ابي يوسف خلافا لزفر لما ان الكثير لا يبقى بين الاسنان وهو مقدار الحمصة على راي الصدر الشهيد اوما يمكن
ان يبتلعه من غير ريق قال ما اختاره الدبوسي وما دونه قليل واطلقه فشمل ما اذا ابتلعه او نصفه وسوا قصد ابتلاعه
اولا كما في غاية البيان او حبة حنطة وقيد باكله لانه لو اخرجه وابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسمة من خارج لكن
حكموا في وجوب الكفارة والمختار الوجوب كذا في فتاوي قاضي خان وهو الصحيح كذا في المحيط بخلاف ما لو مضغها
حيث لا يفسد لانها تتلاشى الا اذا كان قدر الحمصة فان صومه يفسد وفي الكافي في السمسمة قال ان مضغها لا يفسد
الا ان وجد طعمها في حلقه قال في فتح القدير وهذا احسن جدا فليكن الاصل في كل قليل مضغه وصرح
في المحيط بما في الكافي وفي الفتاوي الظهيرية روي عن محمد انه خرج على اصحابه يوما وسالهم عن هذه المسئلة فقال ماذا
تقولون في صايم رمضان اذا ابتلع سمسمة واحدة كما هي انفطر قالوا لا قال ارايتم لو اكل كفا من سمسم واحدة بعد واحدة
وابتلع كما هي قالوا نعم وعليه الكفارة قال بالاولى قال الحاكم الامام محمد بن يوسف فعلى قياس هذه الرواية يجب القضا
مع الكفارة اذا ابتلعها كما هي انتهى وذكر قبلها واذا ابتلع حبة العنب ان مضغ قشرها فقط وكفر وان ابتلعها كما هي ان لم يكن
معها تفريقها فعليه الكفارة وان كان تفروقها قال عامة العلما عليه القضا مع الكفارة وقال ابو سهل لا كفارة
عليه وهو الصحيح لانها لا توكل مع ذلك عادة واراد بالتفروق هاهنا ما يلتزق بالعنقود من حب العنب وثقبة مسدودة
به وان ابتلع تفاحة روي هشام عن محمد ان عليه الكفارة ثم ما يفسد الصوم فانه يفسد الصلاة وهو قدر الحمصة وفي
البزازية اكل بعض لقمة وبقي البعض بين اسنانه فشرع فيها وابتلع الباقي لا تبطل الصلاة ما لم تملا الفم وقدر الحمصة
لا يفسد بخلاف الصوم قوله او قا وعاد لم يفطر لحديث السنن من ذرعه القي وهو صايم فليس عليه قضا وان
استقا فليقض وانما ذكر العود ليفيد ان مجرد القي بلا عود لا يفطر بالاولى واطلقه فشمل ما اذا ملا الفم اولا وفيما
اذا عاد وملا الفم خلاف ابي يوسف والصحيح قول محمد لعدم وجود الصنع لعدم وجود صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا
معناه لانه لا يتغذى به بل النفس تعافه وان عاد او استقا وابتلع حصاة او حديدا قضى فقط اي اعاد القي او قا
او ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة فسد صومه ولزمه القضا ولا كفارة عليه واطلق في الاعادة فشمل ما
اذا ملا الفم وهو قول محمد لوجود الصنع وقال ابو يوسف لا يفسد لعدم الخروج شرعا وهو المختار فلا بد من
التقييد بملا الفم واطلق في الاستقا فشمل ما اذا لم يملا الفم وهو قول محمد ولا يفطر عند ابي يوسف وهو المختار وذكر
المصنف في كافيه ان ظاهر الرواية كقول محمد وانما لم يقيد الاستقا بالعمد كما في الهداية لما قدمه ان النسيان لا يفطر
لا يخلو اما ان ذرعه او استقا وكل منهما لا يخلو اما ان يملا الفم اولا وكل من الاربعة اما ان عاد بنفسه او اعاده او خرج
ولم يعد فلا عاد ولا اعاده بنفسه فالحاصل ان صور المسايل اثنا عشر وان صومه لا يفسد على الاصح في الجميع الا في مسئلتين
في الاعادة بشرط ملا الفم وفي وان وضوءه ينتقض فيما اذا لم يملا الفم واما الصلاة ففي الظهيرية منها لو قا اقل من ملا
الفم واطلق في انواع القي والاستقا فشمل ما اذا استقى ملا الفم وهو قول ابي يوسف وعند ابي حنيفة ومحمد لا
يفسد صومه بنا على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول ابي يوسف هنا احسن وقولهما في عدم النقض به احسن لان
الفطر انما انيط بما يدخل او بالقي عمدا من غير نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة
بحيث ان يكون على قياس الصوم عند ابي يوسف لا يفسد وعن محمد يفسد وان نقايا في صلاته ان كان اقل من ملا الفم فان
كان اقل منه لا تفسد صلاته فلا حاجة الى البنا انتهى واطلق في انواع القي والاستقا فشمل ما اذا استقا بلغما ملا
الفم كذا في فتح القدير وتعبيره بالاستقا في البلغم اولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقي كما لا يخفى ولو استقى مرارا
في مجلس ملا فيه لزمه القضا وان كان في مجالس وغدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه في خزانة الاكمل وتعبيره
بالاستقا اولى من التعبير بالقي كما في الشرح وينبغي ان يعتبر عند محمد اتحاد السبب لا المجلس كما في نقض الوضوء وان كون
هو الصحيح كالعدم معناه وهو ايصال ما فيه نفع البدن الى الجوف فقصرت الجناية وهي لا تجب الا بكمالها فانتفت
وانما عبر وابالانتفاع دون الاكل لانه عبارة عن ايصال ما يتاتى فيه المضغ وهو لا يتاتى في الحصاة وكذا كل ما لا يتغذ
به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الاصح والارز والعجين والملح الا اعتاد اكله وحده وفي النواة والعطر
والكاغد والسفرجل اذا لم يدرك وهو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة والرطبة ويجب لو مضغها او مضغ اليابسة
لان ابتلعها وكذا يابس اللوز والبندق والفستق لانها توكل كما هي بخلاف الجوزة وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة
والبيضة كالجوزة وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليلجة روي عن محمد وجوب الكفارة ويجب
باكل اللحم النيء وان كان ميتة منتنا الا ان دود فلا تجب واختلف في الشحم واختار ابو الليث الوجوب وصححه في
الظهيرية فلو كان قديدا وجب بلا خلاف وتجب باكل الشعير الا اذا كان مقليا كذا في الظهيرية ويجب بالطين
الارمني وبغيره على من يعتاد اكله كالمسمى بالطفل الاعلى من لا يعتاده ولا باكل الدم في ظاهر الرواية وان اكل
ورق الشجر فان كان مما يوكل كورق الكرم اذا عظم فعليه القضا دون الكفارة ولو اكل قشور الرمان بشحمها او ابتلع
رمانة فلا كفارة وهو محمول على ما اذا اكل مع القشر ولو اكل قشر البطيخ ان كان يابسا وكان بحال تتعذر منه
فلا كفارة وان كان طريا لا يتعذر منه فعليه الكفارة وان اكل كافورا او مسكا او زعفرانا فعليه الكفارة واذا اكل لقمة
كانت في فيه وقت السحر وهو ذاكر لصومه لا رواية لها في الاصول قال ابو حفص الكبير ان كانت لقمة غيره لا كفارة
عليه وان كانت لقمته فابتلعها من ان يخرجها من فمه فعليه الكفارة هو الصحيح وان اخرجها ان بردت فلا كفارة
لانها صارت مستقذرة وان لم تبرد وجبت لانها قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل ثانيا كذا في الظهيرية قوله
ومن جامع او جومع او اكل او شرب عمدا غذا او دوا قضى وكفر ككفارة الظهار اما القضا فلاستدراك المصلحة
الفايتة والكفارة فتكامل الجناية اطلقه فشمل ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضا الشهوة يتحقق دونه

وقد وجب الحد بدونه وهي عقوبة محضة فانفيه معني العبادة اولي وشمل الجماع في الدبر كالقبل وهو الصحيح والمختار انه بالاتفاق كما ذكره الولوالجي لتكامل الجناية لقضا الشهوة وانما ادعي ابوحنيفة النقصان في معني الزنا من عدم فساد الفراش به ولاعبرة به في ايجاب الكفارة واشار بقوله او جومع بعد التنصيص علي الوجوب علي المفعول به الطايع امراة او رجلا الي ان المحل لا بد ان يكون مشتهي علي الكمال فلا تجب الكفارة لو جامع بهيمة او ميتة او انزل كما في الظهيرية وقيد بالتعمد لاخراج المخطي والمكره فانه وان فسد صومهما لا يلزمهما الكفارة ولو حصلت الطواعية في وسط الجماع بعد ما كان ابتداوه بالاكراه لانها انما حصلت بعد الافطار كما في الظهيرية واشار بقوله اكل او شرب الي انه لا بد من وصوله من المسلك المعتاد اذا وصل من غيره فلا كفارة كما سيذكره واشار بما سياتي من قوله كاكله عمدا بعدما اكله ناسيا من عدم وجوب الكفارة لا تجب الا بافساد صوم تام قطعا حتي لو صام يوما من رمضان ونوي قبل الزوال ثم افطر لا يلزمه الكفارة عند ابي حنيفة خلافا لهما لان في هذا الصوم شبهة وعلي هذا لو صام يوما من رمضان بمطلق النية ثم افطر فقال اذا لم يكن صايما اكل حتي اشبع لا يلزمه الكفارة لمكان الشبهة كذا في الظهيرية ولو اخبر بان الفجر لم يطلع فاكل ثم ظهر خلافه لا كفارة مطلقا وبه اخذ اكثر المشايخ ولو اخبر بطلوعه كان المخبر جماعة وصدقهم لا كفارة عدلا كان او غير عدل لان شهادة الفرد في مثل هذا لا تقبل كذا في الظهيرية واذا افطرت علي ظن انه يوم حيضها فلم تحض الا ظهر وجوب الكفارة كما لو فطر علي ظن انه يوم مرضه او افطر بعد اكراهه علي السفر قبل ان يخرج ثم عفي عنه او شرب بعدما قدم ليقتل ثم عفي عنه ولم يقتل وما يسقطها او نفاسها بعد افطارها في ذلك اليوم وكذا مرضها وكذا مرضه بعد افطاره عمدا بخلاف ما اذا اخرج نفسه بعد افطاره عمدا فانها لا تسقط علي الصحيح كما لو سافر بعد افطاره عمدا كذا في الظهيرية بخلاف ما لو اصبح مقيما صايما ثم سافر فافطر فانها تسقط لان الاصل انه اذا صار في اخر النهار علي صفة لو كان عليها في اول اليوم يباح له الفطر تسقط عنه الكفارة كذا في فتاوي قاضيخان ولو جامع مرارا في يوم من رمضان واحد ولم تكفر كان عليه كفارة واحدة لانها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة فلو جامع فكفر ثم جامع مرة اخري فعليه كفارة اخري في ظاهر الرواية للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو جامع في رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاولي في ظاهر الرواية وقال محمد عليه واحدة قال في الاسرار وعليه الاعتماد وكذا في البزازية ولو افطر في يوم فاعتق ثم في اخر فاعتق ثم كذلك ثم استحقت الرقبة الاولي او الثانية لا شي عليه لان المتاخر تجزيه ولو استحقت الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزيه عن ما تاخر ولو استحقت الثانية ايضا فعليه واحدة للثاني والثالث وكذا لو استحقت الاولي تنزيلا للمستحق منزلة المعدوم ولو استحقت الاولي والثالثة دون الثانية اعتق واحدة للثالث لان الثانية كفت عن الاولي والاصل ان الكفارة تجزي عما قبلها لا عما بعدها كذا في فتح القدير والبدايع وافاد بالتشبيه ان هذه الكفارة مرتبة فالواجب العتق فان لم يجد فعليه صيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا للحديث الاعرابي المروي في الكتب الستة فلو افطر يوما في خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سوا افطر لعذر او لا وكذا في كفارة القتل والظهار للنص علي التتابع الا لعذر الحيض لانها لا تجد شهرين عادة لا تحيض فيهما لكنها اذا طهرت تصل بما مضي فان لم تصل استقبلت كذا في الولوالجية وكذا كفارة اليمين متتابع فهي اربعة بخلاف قضا رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وكفارة جزا الصيد فانه غير متتابع والاصل ان كل كفارة شرع فيها عتق فان صومه متتابع وما لم يشرع فيها عتق فهو مخير كذا في النهاية واذا وجب عليه قضا يومين من رمضان واحد ينوي اول يوم وجب عليه وان لم ينو جاز وان كانا من رمضانين ينوي قضا رمضان الاول فان لم ينو ذلك اختلف المشايخ فيه والصحيح الاجزا ولو صام الفقير احدي وستين يوما الكفارة ولم يعين اليوم للقضا جاز ذلك كذا ذكره الفقيه ابو الليث وصار كانه نوي القضا في اليوم الاول وستين يوما عن الكفارة كذا في الفتاوي الظهيرية وفيه اشكال للمحقق وعلله في التجنيس بان الغالب الذي يصوم القضا والكفارة يبدا بالقضا مذكور في فتح القدير ولو نوي قضا رمضان والتطوع كان عن القضا في قول ابي يوسف خلافا لمحمد فان عنده يصير شارعا في التطوع بخلاف الصلوات فانه اذا نوي التطوع والفرض لا يصير شارعا في الصلاة اصلا عنده ولو نوي قضا رمضان وكفارة الظهار كان عن القضا استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد كذا في الظهيرية وفي الفتاوي البزازية من اكل

اكل نهارا في رمضان عيانا عمدا شهرة يقتل لانه دليل الاستحلال انتهى واعلم ان هذا الذنب اعني ذنب الافطار عمدا لا يرتفع بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال في الهداية وباب الاعتكاف تكفيرا عرفه ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية وتبعه الشارحون وشبهه في غاية البيان بجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد وهذا يقتضي ان المراد بعدم الارتفاع عدمه ظاهرا واما فيما بينه وبين ربه تعالى فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لان حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله بالتوبة كما صرحوا به واما القاضي بعد ما رفع الزاني اليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم الحد عليه وصرح الشيخ زكريا من الشافعية في شرح المنهج بارتفاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر بمن المفيدة للعموم في قوله من جامع او جومع ليفيد انه لا فرق في الحكم وهو وجوب الكفارة عليها بالصوم فكان بين الذكر والانثي والحر والعبد ولهذا صرح في البزازية بالوجوب علي الجارية فيما لو اخبرت سيدها بعدم طلوع الفجر عالمة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه كذا ولا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال في البزازية اذا لزم الكفارة علي السلطان وهو موسر بماله الحلال وليس عليه تبعة لاحد يفتي باعتاق الرقبة وقال ابو نصر محمد بن سلام يفتي بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة الانزجار ويسهل افطار شهرين واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر

قوله ولا كفارة بانزال فيما دون الفرج اي في غير القبل والدبر كالفخذ والابط والبطن لانعدام الجماع صورة وفسد صومه لوجوده معنا كما قدمناه في المباشرة والتقبيل وعمل المرامين كذلك كما قدمناه وفي المغرب الفرج قبل الرجل والمراة باتفاق اهل اللغة وقوله القبل والدبر كلاهما فرج يعني في الحكم انتهى بلفظ يعني لا في اللغة

قوله وبافساد صوم غير رمضان اي لا كفارة في افساد صوم غير اداء رمضان لان الافطار في رمضان ابلغ في الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لا قياسا اذ هو ممتنع لكونه علي قياس الخلاف ولا دلالة لان افساد غيره ليس في معناه ولزوم افساده الحج النفل والقضا بالجماع ليس الحاقا بافساد الحج الفرض بل هو ثابت ابتدا بعموم نص القضا والاجماع

قوله وان احتقن او استعط او افطر في اذنه او داوي جايفة او امة بدوا ووصل الي جوفه او دماغه افطر لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وليس مما خرج رواه ابو يعلي الموصلي في مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقا او الفطر فيه باعتبار انه يعود شي وان قل حتي لا يحس وعلله في البدايع بانه لما خرج علم انه لم يتصل الي الجوف او لم يستقر فيه والرواية بالغين في احتقن واستعط اي وضع الحقنة في دبره وصب السعوط وهو الدوا في الانف والضم في افطر والجايفة اسم الجراحة وصلت الي الجوف والامة والجراحة وصلت الي ام الدماغ الحلق في الافطار في الاذن تشمل الما والدهن وهو في الدهن بلا خلاف واما الما فاختار في الهداية عدم الافطار سوا دخل بنفسه او ادخله وصرح الولوالجي بانه لا يفسد صومه مطلقا علي المختار معللا بانه لم يوجد الفطر صورة ولا معني لانه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوصوله الي الدماغ وحمل السعود كالاقطار في الاذن في المحيط وفي فتاوي قاضيخان انه ان خاض الما فدخل اذنه لا يفسد وان صب الما في اذنه فالصحيح انه يفسد لانه وصل الي الجوف بفعله ورجحه المحقق في فتح القدير ولو شد الطعام بخيط وارسله في حلقه وطرف الخيط في يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل وذكر الولوالجي ان الصايم اذا استقصي في الاستنجا حتي بلغ مبلغ الحقنة فهذا قل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصا لا يفعل لانه يورث داء عظيما وفي الظهيرية ولو ادخل خشبة او نحوها وطرفها بيده لم يفسد صومه قال في البدايع وهذا يدل علي ان استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم وكذا لو ادخل اصبعه في استه او ادخلت المراة في فرجها هو المختار الا اذا كانت الاصبع مبتلة بالما او الدهن فحينئذ يفسد لوصول الما او الدهن وقيل ان المراة اذا احشت الفرج الداخل فسد صومها والصايم اذا اصابه سهم وخرج من الجانب الاخر لم يفسد صومه ولو بقي النصل في جوفه يفسد صومه انتهى وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان وان بقي الرمح في جوفه اختلفوا فيه والصحيح انه لا يفسد لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الولوالجي واما الموجود في الفم فانه يفسد صومه لانه وصل الي جوف البدن ما هو مصلح للبدن فكان اكلا معني لكن لا يلزمه الكفارة لانعدام الاكل صورة وعن ابي يوسف في السعوط والوجور الكفارة ولو

استعط ليلا فخرج نهارا لا يفطر واطلق الدوا فشمل الرطب واليابس لان العبرة للوصول لا لكونه رطبا او يابسا وانما شرطه
القدوري لان الرطب هو الذي يصل الى الجوف عادة حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم اليابس وصل فسد صومه
كذا في العناية لكن بقي ما اذا لم نعلم يقينا احدهما وكان رطبا فعند ابي حنيفة يفطر للوصول عادة وما لا لعدم العلم به
فلا يفطر بالشك بخلاف ما اذا كان يابسا ولم يعلم فلا فطر اتفاقا كذا في فتح القدير وقوله الى جوفه عايد الى الجايفة وقوله
الى دماغه عايد الى الامة وفي التحقيق ان بين الجوفين منفذا اصليا فما وصل الى جوف الراس يصل الى جوف البطن كذا في
النهاية والبدايع ولهذا لو استعط ليلا ووصل الى الراس ثم خرج نهارا لا يفسد كما قدمناه قوله وان اقطر في احليله
لا اي لا يفطر واطلقه فشمل الما والدهن وهذا عندهما خلافا لابي يوسف وهذا مبني على انه هل بين المثانة والجوف
منفذ ام لا وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق فقالا ووصول البول الى المعدة من المثانة بالترشح وما يخرج منها لا يعود
رشحا كالجرة اذا سد راسها والقي في الحوض يخرج منها الما ولا يدخل فيها وقال نعم قال في الهداية وهذا ليس من باب الفقه
لانه متعلق بالطب والخلاف فيما اذا وصل الى المثانة اما ما دام في قصبة الذكر فلا يفسد صومه اتفاقا كذا في الخلاصة
وقيد بالاحليل الذي هو مخرج البول من الذكر لان الاقطار في قبل المراة يفسد الصوم بلا خلاف على الصحيح كذا في غاية البيان
وفي الولوالجية انه يفسد بالاجماع وعلله في فتح القدير بانه شبيه بالحقنة وفي شرح المجمع لابن فرشته الاحليل مخرج البول
ومخرج اللبن من الثدي قوله وكره ذوق شي ومضغه بلا عذر لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه
لعدم الفطر صورة ومعنى وقيد بقوله بلا عذر لان الذوق بعذر لا يكره كما قال في الخانية فيمن كان زوجها سي الخلق او سيدها
لا باس بان تذوق بلسانها وليس من الاعذار الذوق عند الشرا ليعرف الجيد من الردي بل يكره كما في فتح القدير والمضغ لعذر بان
لم تجد المراة من يمضغ لصبيها الطعام من حايض او نفسا او غيرهما ممن لا يصوم ولم تجد طبيخا ولا لبنا حليبا لا باس به للضرورة
الا ترى انه يجوز لها الافطار واذا خافت على الولد فالمضغ اولى واطلق في الصوم فشمل الفرض والنفل وقد قالوا ان الكراهة
في الفرض اما في صوم التطوع فلا يكره الذوق والمضغ فيه لان الافطار فيه مباح للعذر وغيره على رواية الحسن كذا في
التجنيس وتبعه في النهاية وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لان المذهب ان الافطار في التطوع لا يحل من غير عذر فان كان
تعريضا له عليه يكره لان كلاما عند عدم العذر واما على رواية الحسن فسلم وسياتي انها شاذة قوله ومضغ العلك
ويكره مضغه ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولانه يتهم بالافطار اطلقه فافاد انه لا فرق بين علك
وعلك في انه لا يفطر وانما يكره ظاهر الرواية كذا في غاية البيان والمتاخرون قيدوه بان يكون ابيض وقد مضغه غيره
وكان اسود مطلقا يفطر لانه اذا لم يمضغه غيره يتفتت فيتجاوز شي منه حلقه واذا مضغه غيره لا يتفتت الا ان الاسود يذوب
بالمضغ فاما الابيض لا يذوب واطلاق محمد يدل على ان الكل سوا كذا ذكر الولوالجي في فتاواه واختار المحقق كلام المتاخرين
لان اطلاق محمد محمول على القطع بانه معلل بعدم الوصول فاذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب
الحكم فيه بالفساد كانه كالمتيقن انتهى وقال فخر الاسلام وعموم ما قال محمد في الجامع الصغير اشارة الى انه لا يكره العلك
لغير الصايم ولكن يستحب للرجال تركه الا لعذر مثل ان يكون في فمه بخر انتهى واما في حق النسا فالمستحب فعله لهن لانه
سواكهن وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال الا لحاجة لان الدليل اعني التشبه يقتضيها في حقهم خاليا عن المعارض
وفي الفتاوى الظهيرية عمل عمل الابريسم فدخل الابريسم في فيه فدخلت خضرة الصبغ او صفرته او حمرته واختلطت
بالريق فاخضر الريق او احمر او اصفر فابتلعه وهو ذاكر لصومه فسد صومه وفي المحيط عن ابي حنيفة انه يكره للصايم
المضمضة والاستنشاق لغير الوضو ولا باس به للوضو وكره الاغتسال وصب الما على الراس والاستنقاع في الما والتلفف
بالثوب المبلول لانه اظهار الضجر عن العبادة وقال ابو يوسف لا يكره وهو الاظهر لما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم صب على راسه الما من شدة الحر وهو صايم ولانه فيه اظهار ضعف بنيته وعجز بشريته فان الانسان خلق ضعيفا
لا اظهار الضجر قوله لا كحل ودهن شارب لا يكره يجوز ان تكون القاف فيهما مفتوحا فيكونان مصدرين من كحل عينه
كحلا ودهن راسه دهنا اذا طلاه بالدهن ويجوز ان يكون مضموما ويكون معناه ولا باس باستعمال الكحل والدهن كذا في

كذا في العناية وفي غاية البيان الرواية بفتح الكاف والدال ولما انه لم يكن عالما انه نوع ارتفاق وليس من محظور الصوم
وقد ندب صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشورا والى الصوم فيه ولا باس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي
دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت
بقدر المسنون وهو القبضة كذا في الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف رواه ابو داود في سننه
وما في الصحيح عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام احفوا الشوارب واعفوا اللحى محمول على اعفايها من ان ياخذ غالبها
او كلها كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق لحاهم فيقع بذلك الجمع بين الروايات واما الاخذ منها وهي دون ذلك كما يفعل
بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه احد كذا في فتح القدير وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم
ومقتضاه الاثم بتركه واعلم انه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الاول لدفع الشين واقامة ما به
الوقار واظهار النعمة شكرا لا فخرا وهو اثر ادب النفس وشهامتها والثاني اثر ضعفها وقالوا بالخضاب وردت السنة
ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب لضمن مقصود فلا يضره اذا لم يكن
ملتفتا اليه كذا في فتح القدير ولهذا قال الولوالجي في فتاواه لبس الثياب الجميلة مباح اذا كان لا يتكبر لان التكبر حرام
وتفسيره ان يكون معها كما كان قبلها انتهى قوله وسواك وقبلة ان امن اي لا يكرهان وقد تقدم حكم القبلة واما السواك فلا
باس به للصايم ثم اطلقه فشمل الرطب واليابس والمبلول وغيره وقبل الزوال وبعده لعموم قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضو وعند كل صلاة لتناوله الظهر والعصر والمغرب وقد تقدم احكامه في سنن الطهارة
فارجع اليها ولم يتعرض لسنية السواك للصايم ولا شك فيه كغير الصايم صرح به في النهاية والله اعلم بالصواب

اعلم ان لفساد الصوم احكاما بعضها يعم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض فالذي يعم الكل الاثم
اذا افسد بغير عذر لانه ابطل عمل من غير عذر وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم على ما ياتي في صوم التطوع وان كان بعذر لا
ياثم والمواخذ لهذا ذكرها في فصل على حدة كذا في البدايع لانها حرية بالتاخير والعوارض جمع عارض وهو في اللغة كل ما استقبلك
قال الله تعالى عارض ممطرنا وهو السحاب الذي يستقبلك والعارض الناب ايضا والعارضان شقا الفم والعارض الخد يقال اخذ
من عارضيه من الشعر وعرض له عارض اي افة من كبر او من مرض وكذا في ضيا الحلوم مختصر شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض
والسفر والاكراه والحبل والرضاع والجوع والعطش وكبر السن كذا في البدايع قوله لمن خاف زيادة المرض الفطر لقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه اباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع الحرج
منوط بزيادة المرض او ابطا البرء او فساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن
عن امارة او تجربة او باخبار طبيب مسلم ظاهر الفسق وقيل عدالته شرط فلو برا من المرض لكن الضعف باق وخاف ان يمرض
سيل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس بشي كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح الذي يخشى ان يمرض بالصوم فهو كالمريض
ومراده بالخشية غلبة الظن كما اراد المصنف بالخوف اياها واطلق المصنف الخوف وابن الملك في شرح المجمع فاراد الوهم حيث قال
لو خاف من المرض لا يفطر وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذي
ذهب متوكل السلطان الى العمارة في ايام الحر والعمل الحثيث اذا خشي الهلاك او نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم
يقينا انه يقاتل العدو في شهر رمضان وخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان او مقيما وفي الفتاوى الظهيرية
والولوالجية للامة ان تمتنع من امتثال امر المولى اذا كان ذلك يعجزها عن اقامة الفرايض لانها مبقاة على اصل الحرية في الفرايض
اطلق في المرض فشمل ما اذا مرض قبله وبعده بعد ما شرع بخلاف السفر فانه ليس بعذر في اليوم الذي انشا السفر فيه
ولا يحل له الافطار وهو عذر في سائر الايام كذا في الظهيرية واشار بالكلام الى انه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة
والصوم عزيمة فكان افضل الا اذا خاف الهلاك فالافطار واجب كذا في البدايع وفي الظهيرية رجل لو صام في شهر رمضان
لا يمكنه ان يصلي قايما واذا افطر يمكنه ان يصلي قايما فانه يصوم ويصلي قاعدا جمعا بين العبادتين وفي الخلاصة لو كان له
نوبة حمى فاكل قبل ان تظهر الحمى في يوم النوبة لا باس فان لم يحم فيه كان عليه الكفارة كما لو افطرت على ظن يوم حيضها فلم

تحض كان عليها الكفارة لوجود الافطار في يوم ليس فيه شبهة الاباحة وهذا افطر بعد ما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان
عليه القضا دون الكفارة في فتاوي قاضي خان وفي الظهيرية رضع مبطون يخاف موته من هذا الدوا وزعم الاطبا ان الظير
دوا كذا ابري الصغير ويحتاج الظير الى ان يشرب ذلك نهارا في رمضان قيل لها ذلك اذا قال ذلك الاطبا الحذاق
وكذا الرجل اذا لدغته حية فافطر لشرب الدوا قالوا ان كان ذلك ينفعه فلا باس به اطلق في الكتاب الاطبا الحذاق
قال رضي الله تعالى عنه وعندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر كمسلم شرع في الصلاة بالتيمم فوعد له كافر
اعطاء الما فانه لا يقطع الصلاة لعل غرضه افساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم انتهى وفيه اشارة الى ان المريض يجوز
له ان يستطب بالكافر فيما عدا ابطال العبادة لما انه علل قبول قوله باحتمال ان يكون غرضه افساد العبادة لا بان استعماله
في الطب لا يجوز وفي التنبيه لا يجوز للخباز ان يخبز خبزا يوصله الى ضعف مبيح للفطر بل يخبز الى نصف النهار ويستريح في النصف
قيل له لا يكفيه اجرته او ربحه فيقال هو كاذب وهو باطل باقصر ايام الشتا **قوله** وللمسافر وصومه احب ان لم يضره اي
جاز للمسافر لان المسافر لا يعري عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض لانه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى الحرج
وانما قال الصوم افضل ان لم يضره لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم ولان رمضان افضل الوقتين فكان فيه الادا اولى
ولا يرد علينا القصر في الصلاة فانه واجب حتى ياثم بالاتمام لان القصر هو العزيمة وتسميتهم له رخصة اسقاط مجاز وقول
صاحب البيان ان القصر افضل تسامح فيه وقوله ان لم يضره لان الصوم ان ضره بان شق عليه فالفطر افضل لقوله عليه
السلام ليس من البر الصيام في السفر قاله لرجل صائم يصب عليه الما وفي المحيط ولو اراد المسافر ان يقيم في مصر ويدخل
مصر كره له ان يفطر لانه اجتمع في اليوم المبيح وهو السفر والمحرم وهو الاقامة فرجحنا المحرم احتياطا وصرح في الخلاصة
بكراهة الصوم ان اجهده واطلق الضرر فلم يقيده بضرر بدنه الصوم لكن كان رفقاؤه او عامتهم مفطرين والنفقة مشتركة
بينهم فالافطار افضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر المال كضرر البدن واشار الى ان انشا السفر في شهر رمضان جائز
لاطلاق النص خلافا لعلي وابن عباس كذا في المحيط وفي الولوالجية والسفر الذي يبيح الفطر هو الذي يبيح القصر لان كلاهما
ثبتت رخصته واطلق السفر فشمل سفر الطاعة والمعصية لما عرف واراد بالضرر الضرر الذي ليس فيه خوف الهلاك بسبب
الصوم فالافطار في مثله واجب لانه افضل كذا في البدايع ومنه ما اذا اكره المريض والمسافر فان الافطار واجب ولا يسعه
الصوم حتى لو امتنع من الافطار فقتل ياثم كالاكراه على كل الميتة بخلاف ما اذا كان صحيحا مقيما فاكره بقتل نفسه فانه رخص
له الفطر والصوم افضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يثاب عليه لان الوجوب ثابت حالة الاكراه على الكفر كذا في البدايع
وقيدنا بكونه اكره بقتل نفسه لانه لو قيل له لتفطرن او لا قتلن ولدك فانه لا يباح له الفطر كقوله لتشربن الخمر او لا قتلن
ولدك فصار كتهديده بالحبس كذا في النهاية وفي فتاوي قاضي خان المسافر اذا تذكر شيئا قد نسيه في منزله فدخل فافطر
ثم خرج قال عليه الكفارة قياسا لانه مقيم عند الاكل حيث رفض سفره بالعود الى منزله وبالقياس وبه ناخذ انتهى **قوله**
ولا قضا ان ماتا عليهما اي ولا قضا على المريض والمسافر اذا ماتا قبل الصحة والاقامة لانهما لم يدركا عدة من ايام اخر فلم
يلزم القضا قيد به لانه لو صح المريض او اقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه الايصا بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن
لوجود الادراك بهذا المقدار وذكر الطحاوي ان هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضا الكل وغلطه القدوري وتبعه في الهداية
قال وان الصحيح انه لا يلزمه الا بقدره الا عند الكل وانما الخلاف في النذر بان يقول المريض لله علي صوم هذا الشهر
فصح يوما ثم مات يلزمه قضا جميع الشهر عندهما وعند محمد قضا ما صح فيه والفرق لهما ان النذر سبب فظهر الوجوب في حق
الخلف وفي هذه المسيلة السبب ادراك العدة فيتقدر بقدر ما ادرك فيه وانما يلزمه القضا قبل الصحة ليظهر في الايصا
لانه معلق بالصحة وان لم تذكرا دوانا لتعليق تصحيحا لتصرف المكلف ما امكن ترك عند الصحة واجاب عنه في غاية
البيان بان الجماعة الذين انكروا الخلاف نشاوا بعد الطحاوي بكثير من الزمان باعتبار ان الخلاف لم يبلغهم وهو
ليس بحجة عليه لان جهل الانسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعد ما ثبت عنده وهو من لا يتهم لاوصافه الجميلة
والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر ثم مات قبل مجي الشهر لا يلزمه شي عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي

الطحاوي اتفاقا فقال ثم مات يلزمه الايصا بما بقي من الشهر واما المريض اذا نذره ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شي بلا خلاف
وان مات بعد ما صح يوما لزمه الايصا بالجميع وان لم يصم اليوم الذي صح فيه وان صامه لا يلزمه شي كالمريض في رمضان
اذا صح يوما ثم مات لا يلزمه شي لانه بالصوم تعين لانه لا يصح فيه قضا يوم اخر بخلاف ما اذا لم يصمه حيث يلزمه الكل
كما قدمناه على قول الطحاوي لان ما قدر فيه صالح للقضا اليوم الاول والوسط والاخير فلما قدر على قضا البعض
فكانه قدر على قضا الكل اليه اشارة البدايع وغاية البيان والولوالجية ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض
ثم مات قبل ان يصح لم يجب عليه لانه لم يجب عليه ادا الاصل فلا يجب عليه ادا البدل ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو
صحيح فعاش عشرة ايام ثم مات اطعم عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى **قوله** ويطعم وليهما لكل يوم كالفطرة
بوصيته اي يطعم ولي المريض والمسافر عنهما عن كل يوم ادركاه كصدقة الفطر اذا اوصيا به لانهما عجزا عن الصوم الذي
هو في ذمتهما التحقا بالشيخ الفاني دلالة لا قياسا فوجب عليهما الايصا بقدر ما ادركا فيه عدة من ايام اخر كذا في الهداية ولو
قال ويطعم ولي من مات وعليه قضا رمضان لكان اشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من افطر لعذر
بل اراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل وصيهما واراد بتشبيهه بالفطرة كالكفارات من جهة المقدار
بان يطعم عن صوم كل يوم نصف صاع من بر او زبيب او صاعا من تمر او شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولهذا
عبر بالاطعام دون الايتا دون صدقة الفطر فان الركن فيها التمليك ولا يكفي الاباحة وقيد بالوصية لانه لو لم يامره
لا يلزم الورثة شي كالزكاة لانه من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الايصا ليتحقق الاختيار الا اذا مات قبل ان يودي العشر فانه
يوخذ من تركته من غير ايصا لان تعلق العشر بالعين كذا في البدايع من كتاب الزكوة في مسيلة اذا باع صاحب المال ماله
قبل ادا الزكوة ومع ذلك لو تبرع الورثة اجزاه ان شا الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالاطعام والكسوة
يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق لما فيه من الزام الولا للميت بغير رضاه واشار بالوصية الى انه معتبر من ثلث ماله صرح
به قاضي خان في فتاواه والى ان الصلاة كالصوم بجامع انهما من حقوق الله تعالى بل اولى لكونها اهم ويودي عن كل وتر نصف
صاع لانه فرض عند الامام كذا في غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقه تعالى كذلك
ماليا كان او بدنيا عبادة محضة او فيه معنى المونة كصدقة الفطر او عكسه كالعشر او مونة محضة كالنفقات او فيه معنى
العقوبة كالكفارات والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلي لحديث النسائي لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد وقيدنا
بكونهما ادركا عدة من ايام اخر اذ لو ماتا قبله لا يجب عليهما الايصا لما قدمناه لكن لو اوصيا به صحت وصيتهما لان صحتها لا
تتوقف على الوجوب كذا في البدايع واشار ايضا انه لو اوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات اطعم عنه لكل يوم نصف صاع
من حنطة لانه وقع الياس عن ادايه فوقع الادا بالاطعام كالصوم والصلاة كذا ذكره الولوالجي في فتاواه فالحاصل ان ما كان عبادة
بدنية فان الوصي يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة الفطر وما كان عبادة مالية كالزكوة فانه يخرج عنه القدر
الواجب عليه وما كان مركبا منهما كالحج فانه يحج عنه رجلا من مال الميت **قوله** وقضيا ما قدرا بلا شرط ولا اي لا يشترط
التتابع في القضا لاطلاق قوله تعالى فعدة من ايام اخر والذي في قراة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة غير مشهور لا يجوز
الزيادة به بخلاف قراة ابن مسعود في كفارة اليمين فانها مشهورة فتزاد كذا في الكافي والنهاية لكن المستحب التتابع واشار باطلاقه
الى ان القضا على التراخي لان الامر فيه مطلق وهو على التراخي كما عرف في الاصول ومعنى التراخي عدم تعين الزمن
الاول للفعل ففي اي وقت شرع فيه كان ممتثلا ولا اثم عليه بالتاخير ويتضيق عليه الوجوب في اخر عمره في زمان يتمكن
فيه من الادا قبل موته ولهذا قال اصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضا رمضان ان يصوم متطوعا ولو كان الوجوب على الفور
لكره له التطوع قبل القضا لانه يكره تاخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا اخر قضا رمضان حتى دخل فلا
فدية عليه لكنها تجب خلفا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرته على القضا وعلى هذا قال فان جا رمضان اخر قدم
الادا على القضا لانه في وقته وهو لا يقبل غيره ويصوم القضا بعده وهذا بخلاف قضا الصلوات فانها على الفور
ولا يباح التاخير الا لعذر ذكره الولوالجي **قوله** وللحامل والمرضع اذا خافتا على الولد او النفس اي لهما الفطر

دفعا للحرج ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم قيد الخوف
بمعنى غلبة الظن بتجربة او اخبار طبيب حاذق مسلم كما في الفتاوي الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف لا يرخص لها الفطر
وانما لا يجوز افطارها بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه لان العذر في الاكراه جاء من قبل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس
غيره بخلاف الحامل والمرضع وهناك فرع اخر مذكور في النهاية واطلق المرضع ولم يقيدها ليفيد انه لا فرق بين الام والظير
اما الظير فلان الارضاع واجب عليها بالعقد واما المرضعة فلوجوبه ديانة مطلقا وقضاء اذا كان الاب معسرا او كان الولد
لا يرضع من غيرها وبهذا اندفع ما في الذخيرة من ان المراد بالمرضع الظير لا الام فان الاب يستاجر غيرها وانما قال اذا خافتا على
الولد ولم يقل كما القدوري اذا خافتا على نفسهما او ولدهما لانه لا يشمل المستاجرة اذ لا ولد لها كذا قيل وقد قيل انه ولدها
من الرضاع لان المفرد المضاف يعم سواء كان مضافا لمفرد او غيره كما صرحوا فيشمل الولد الذي رضعته لانه ولدها شرعا
وان كان ولدا مجازا لغة والواو في قوله والمرضع بمعنى او لان هذا الحكم ثابت لكل واحد على الانفراد وكذا في النهاية
والحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع التي لها اللبن ولا يجوز ادخال التاء في احدهما كما في حائض وطالق لان ذلك من
الصفات الثابتة لا الحادثة الا اذا اريد الحدوث فانه يجوز ادخال التاء بان يقال حائضة الان وغدا كذا في غاية البيان
ولم ار من صرح بان الحامل والمرضع اذا ماتا قبل ان يزول خوفهما على الولد او على النفس لانه لا يلزمهما القضاء كالمريض والمسافر
لكن صرح في البدائع ان للقضاء شرائط منها القدرة على القضاء وهو بعمومه يتناول الحامل والمرضع فعلى هذا اذا زال
الخوف اياما لزمهما بقدره بل ولا خصوصية فان كل من افطر لعذر ومات قبل زواله لا يلزمه شيء فيدخل المكره والاقسام الثمانية
المتقدمة قوله وللشيخ الفاني وهو يفدي فقط اي الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر
والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم ووروده في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص الى ان يموت وسمي به
لانه قرب من الفناء او لانه فنيت قوته وانما لزمته باعتبار شهود الشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا وانما يباح له
الفطر لاجل الحرج وعذره ليس بعرض للزوال حتى يصار الى القضاء فوجبت الفدية لكل يوم نصف صاع من بر او زبيب
او صاعا من تمر او شعير كصدقة الفطر كما قدمناه كذا في فتح القدير وفي فتاوي قاضي خان وفي معراج الدراية ولا
تجوز في الفدية الاباحة لانها تنبئ عن تمليك ولو قدر على الصوم بطل حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز في الصوم انما
قيدنا به ليخرج المتيمم اذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤديات بالتيمم لان خلفية التيمم مشروط بمجرد العجز عن الماء
لا بقيد دوامه وكذا خلفية الاشهر عن الاقراء في الاعتداد مشروط بانقطاع الدم مع سن الاياس لا بشرط دوامه حتى
لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه في الحيض وفي الكافي وشرط الخلفية استمرار العجز كما في اليمين وفي صوم
دم المتعة وغيرها قد تخلف لقيام الدليل انتهى واشار المصنف فيما سبق من ان المسافر اذا لم يدرك عدة لا شيء عليه اذا مات
الا ان الشيخ الفاني لو كان مسافرا فمات قبل الاقامة لا يجب عليه الايصاء بالفدية لانه يخالف غيره في التخفيف لا في
التغليظ لكن ذكره الشارحون بصيغة قيل ينبغي ان لا يجب مع ان الاولى الجزم به لاستفادته مما ذكرناه ولعلها ليست
صريحة في كلام اهل المذهب فلم يجزموا بها ولان الفدية لا تجوز الا عن صوم هو اصل بنفسه لا بدل عن غيره فجازت عن رمضان
وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم الابد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له ان يطعم ويفطر لانه استيقن انه لا
يقدر على قضائه وان لم يقدر على الاطعام لعسرته يستغفر الله تعالى وان لم يقدر لشدة الحر كان له ان يفطر ويقضيه في
الشتاء اذا لم يكن نذر الابد ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه كفارة يمين
او قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم او لم يصم حتى صار شيخا كبيرا لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا
بدل عن غيره وكذا لا يجوز المصير الا عند العجز عما يكفر به من المال كذا في فتح القدير وفتاوي قاضي خان وغاية البيان
وكذا لو حلق راسه وهو محرم عن اذى ولم يجد نسكا يذبحه ولا ثلاثة اصوع حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان
لا يستطيع الصيام فاطعم عن الصيام لم يجز لانه بدل وفي القنية ولو تصدق الشيخ الفاني بالليل عن صوم الغد يجزيه
وفي فتاوي ابي حفص الكبير ان شاء اعطى الفدية في اول رمضان بمرة وان شاء اعطاها في اخره بمرة وعن ابي يوسف لو

اعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لمساكين يجوز قال الحسن وبه ناخذ وان اعطى مسكينا صاعا عن يومين فعن ابي يوسف
روايتان وعند ابي حنيفة لا يجوز كما لا طعام في كفارة اليمين وفي الفتاوي الظهيرية استشهادا لكون البدل لا بدل له
وذكر الصدر الشهيد اذا كان جميع راسه مجروحا فربط الجبيرة لم يجب عليه ان يمسح لان المسح هنا اصل منصوص عليه لا بدل
عن غيره انتهى قوله وللمتطوع بغير عذر في رواية ويقضي اي له الفطر بعذر وبغيره واذا افطر قضى ان كان نفلا
قصديا وهذه الرواية عن ابي يوسف وظاهر الرواية انه ليس له الفطر الا من عذر وصححه في المحيط وانما اقتصر على هذه الرواية
لانها ارجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال ان الادلة تظافرت عليها وهي اوجه ثم اختلف المشايخ
على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر او لا قيل نعم وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده
عقوق لاحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى
بمجرد حضوره وان لم ياكل لا يباح الفطر وان كان يتاذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير فلم يصحح شيئا كما ترى وفي الفتاوى
الظهيرية قالوا والصحيح من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتاذى بتركه
الافطار لا يفطر وقال شمس الائمة الحلواني احسن ما قيل في هذا الباب انه ان كان يثق من نفسه القضاء يفطر دفعا للاذى عن اخيه المسلم
وان كان لا يثق لا يفطر وان كان في ترك الافطار اذى اخيه المسلم وفي مسالة اليمين يجب ان يكون الجواب على هذا التفصيل
انتهى وفي موضع اخر منها وان كان صائما عن قضاء رمضان يكره له ان يفطر لان له حكم رمضان انتهى ولهذا لا يفطر لو حلف
رجل عليه بالطلاق ليفطرن كذا في المحيط وفي النهاية ان الضيافة عذر وفي البزازية لو حلف بطلاق امراته ان لم يفطر
ان نفلا افطر وان قضاء لا والاعتماد على انه يفطر فيهما ولا يحنثه واذا قلنا بان الضيافة عذر في التطوع يكون عذرا في حق
المضيف والضيف كذا في شرح الوقاية واطلق في قضاء التطوع فشمل ما اذا كان فطره عن قصد او لا بان عرض الحيض للصائمة
المتطوعة في اصح الروايتين كذا في النهاية وقيدنا النفل بكونه قصديا لانه لو شرع على ظن انه عليه ثم علم ان لا شيء عليه
كان تطوعا والاحسن ان يتمه فان افطر لا قضاء عليه كذا في المحيط وغيره وقيده صاحب الهداية في التجنيس بان لا يمضي عليه ساعة
من حين ظهر بان لا شيء عليه فان مضى ساعة ثم افطر فعليه القضاء لانه لما مضى عليه ساعة كانه نوى ما مضى عليه في هذه الساعة
فان كان قبل الزوال صار شارعا في الصوم فيجب عليه ثم اذا نوى الصوم القضاء بعد طلوع الفجر حتى لا تصح نيته عن القضاء
يصير صائما وان افطر يلزمه القضاء كما اذا نوى التطوع ابتداء وهذه ترد اشكالا على مسالة المظنون انتهى وقد تقدم الكلام
عليه عند قوله وما بقي لم يجز الا بنية معينة وفي البدائع اذا شرع في صوم الكفارة ثم ايسر في خلاله لا قضاء عليه وفي الفتاوى
الظهيرية ويكره للعبد او للاجير او للمراة ان يتطوع بالصوم الا ان ياذن من له حق فيه ومن له الحق له ان يفطره وفي الولوالجية
وابنة الرجل وقرابته يتطوع بدون اذنه لانه لا يفوت حقه وقيد في المحيط والولوالجية كراهة صوم المراة بان يضر الزوج
اما اذا كان لا يضره بان كان صائما او مريضا فلها ان تصوم وليس له منعها لانه ليس فيه حقه بخلاف العبد والمدبر وام الولد
والامة فانه ليس لهم بغير اذن المولى وان لم يضره لان منافعهم مملوكة للمولى بخلاف المراة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما
له حق الاستمتاع وتقضي المراة اذا اذن لها الزوج او بانت منه ويقضي العبد اذا اذن المولى او عتق وقيد كراهة صوم
الاجير ايضا لكون الصوم يضر بالمستاجر في الخدمة فان كان لا يضر فله ان يصوم بغير اذنه انتهى وفي البزازية قالوا يباح
الفطر لاجل المراة اي لا يمنع صوم النفل صحة الخلوة وفي النظم الافضل ان يفطر للضيافة ولا يقول انا صائم لئلا يقف على
سره احد وفي فتاوي قاضي خان فالحاصل ان الصوم والحج والصلاة سواء والاظهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية
في المراة والعبد لان الصوم يضر ببدن المراة ويهزلها وان لم يكن الزوج الان يطاها والعبد منافعه مملوكة للمولى
فليس له التطوع مطلقا بغير اذنه ولو كان المولى غائبا فانه يكون يبقى على اصل الحرية في العبادات الا في الفرائض واما
في النوافل فلا وفي القنية وللزوج ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالتطوع والنذر واليمين دون
ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا العبد الا اذا ظاهر من امراته لا يمنعه من كفارة الظهار بالصوم لتعلق
حق المراة به ثم اعلم ان فساد الصوم والصلاة بعد الشروع فيهما مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل

لئن يعطي الدلالة كما اوضحه في فتح القدير ولو بلغ صبي او اسلم كافر امسك يومه ولم يقض شيئا فالامساك قضاء لحق الوقت بالتشبه
وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليهما فيه واطلق الامساك ولم يبين صفته للاختلاف فيه والاصح الوجوب لموافقته
للدليل وهو ما ثبت من امره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن اكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا واطلق في عدم القضاء
وجوب الصوم عليهما فيه واطلق الامساك ولم يبين صفته للاختلاف فيه والاصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ما ثبت من امره
عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن اكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا واطلق في عدم القضاء فشمل ما اذا افطر في ذلك اليوم
او صامه وسواء كان قبل الزوال او بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كما لا يتجزى اداء واهلية الوجوب منعدمة في اوله فلا
يجب وقيده بالصوم لانه لو بلغ او اسلم في اثناء وقت الصلاة او في اخره وجبت عليه اتفاقا وهو قياس زفر وفرق بين الصوم
والصلاة بان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم الجزء الاول هو السبب والاهلية منعدمة
عنده قال في فتح القدير وعلى هذا فقولهم في الاصول الواجب الموقت قد يكون الوقت سببا للمؤدى وظرفا له كوقت الصلاة
او سببا ومعيارا وهو ما يقع فيه مقدرا به كوقت الصوم تساهل اذ يقتضي ان السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه ثم على ما بان
من تحقيق المراد قد يقال يلزم اذ لا يجب الامساك في نفس الجزء الاول فان لم ينو عقيبه انتقلت الى ما يليه الى الشروع وان
لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده مستغنى عنه اذ لا داعي لجعله ما يليه دون ما يقع
فيه انتهى وقد يقال قوله ان قولهم يقتضي ان السبب تمام الوقت مسلم لو سكتوا وهم قد صرحوا بانه لا يمكن جعل كل الوقت
سببا في الصلاة وذكروا ان السببية تنتقل من جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى اخره بحثا ما على اختيار شمس الائمة السرخسي من
ان السببية الليالي والايام فقد وجد السببية بالليلة فالامساك انما وجب في الجزء الاول اعتبارا بسبق السبب عليه وهو
الليل واما على اختيار غيره من ان السببية خاصة بالايام وان الليالي لا دخل فيها في السببية فلان لزوم تقدم السبب
انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه وفيه معيار له مقدر به يزيد بزيادته وينقص بنقصانه
فلا يمكن ان يكون الجزء الاول خاليا عن الصوم ليكون سببا متقدما ولا يمكن ان يكون قبله سببا لعدم الصلاحية فلزم
فيه مقارنة السبب للمسبب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارن للمسبب صاحب كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام
البزدوي بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف فامكن تقدم السبب وجوزت المقارنة اذ لا يمكن جعل ما قبل الوقت سببا وذكر
بعض المتاخرين من الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقارنة على هذا واشار المصنف
بالمسئلتين الى اصل وهو ان كل من صار في اخر النهار بصفة لو كان في اول النهار عليها للزمه الصوم فعليه الامساك كالحائض
والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر او معه والمجنون يفيق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال والاكل والذي افطر عمدا
او خطأ او مكرها او اكل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان او افطر وهو يرى ان الشمس قد غربت او تسحر بعد الفجر ولم
يعلم ولم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كما في حالة الحيض والنفاس ثم قيل الحائض تأكل سرا لا جهرا وقيل سرا وجهرا والمريض والمسافر
الاكل جهرا كذا في النهاية وعبر في فتح القدير هذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة في اثناء النهار او قارن ابتداء وجودها
طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبها قال وقلنا
كل من تحقق ولم نقل من صار بصفته الى اخر ما يعني كما في النهاية ليشمل من اكل عمدا في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة
النهاية باعتبار انه لم يتجدد له حالة بعد فطره لم يكن عليها قبله وكلمة صار تفيد التحول من حالة الى اخرى بخلاف تحقق
ولا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه لانه وان عبر صار الى تحقق اي بكلمة او المفيدة لامتناع ما يليه المفيدة ان الصفة لم
تكن موجودة اول اليوم فلا يشمل كلامه من اكل عمدا فليتأمل فظهر من هذا ان من كان اهلا للصوم في اوله كمن اكل عمدا
لا يدخل تحت الضابط اصلا على كل منهما وانما ادرجوه في هذا الاصل وانه لم يدخل تحته باعتبار ان حكمه وجوب الامساك
تشبها فهو مثله لان غرضهم بيان الاحكام وفي الفتاوى الظهيرية صبي بلغ قبل الزوال او نصراني اسلم ونويا الصوم
قبل الزوال لا يجوز صومهما عن الفرض غير ان الصبي يكون صائما عن التطوع بخلاف الكافر لفقد الاهلية في حقه وعن ابي
يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الفرض وقيل جوابه عن الكافر كذلك اليه اشار في المنتقى يعني في ظاهر الرواية فرق

فرق بين هذا وبين المجنون اذا افاق في نهار رمضان قبل الزوال ولم يكن اكل شيئا ونوى الصوم جاز عن الفرض لان الجنون
اذا لم يستوعب كان بمنزلة المرض والمرض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر والحيض لانها منافية للصوم انتهى
قوله ولو نوى المسافر الافطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح لان نوى قبل انتصاف النهار لان السفر لا ينافي اهلية
الوجوب ولا صحة الشروع اطلق الصوم فشمل الفرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل وحيث افاد صحة صوم الفرض
لزم عليه صومه ان كان في رمضان لزوال المرخص في وقت النية الا ترى انه لو كان مقيما في اول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر
ترجيحا لجانب الاقامة فهذا اولى لانه اذا افطر في المسئلتين لا كفارة عليه لقيام شبهة المبيح وكذا لو نوى المسافر الصوم
ليلا واصبح من غير ان ينقض عزيمته قبل الفجر ثم اصبح صائما لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو افطر لا كفارة عليه واشار
الى انه لو لم ينو الافطار وانما قدم الزوال فالحكم كذلك في الاولى لان الحكم اذا كان الصحة مع نية المنافي فمع عدمها اولى
ولان نية الافطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطرا وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا تفسد
صلاته كما في الظهيرية قوله ويقضي باغماء سوى يوم حدث في ليلته لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى
فيصير عذرا في التأخير لا في الاسقاط وانما لا يقضي اليوم الاول لوجود الصوم فيه والامساك المقرون بالنية اذ الظاهر
وجودها منه ويقضي ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين ان يحدث الاغماء في الليل او في النهار في انه لا يقضي اليوم الاول
وانما ذكر المصنف حدوثه في ليلته ليعلم حكم ما اذا حدث في اليوم بالاولى لوجود الامساك وهو ليس بمغمى عليه واشار
الى ان الاغماء لو كان في شعبان قضاه كله لعدم النية والى انه لو كان متهتكا يعتاد الاكل في رمضان او مسافرا قضاه كله لعدم
ما يدل على وجود النية قوله وبجنون غير ممتد اي يقضيه اذا فاته بجنون غير ممتد وهو ان لا يستوعب الشهر
والممتد ان يستوعب الشهر وهو مسقط للحرج بخلاف ما دونه لان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة وفي
الوجوب فائدة وهي صيرورته مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف المستوعب فانه يحرج في ادائه فلا فائدة والاغماء
لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والا كان ربما يموت فانه لا ياكل ولا يشرب اطلقه فشمل الجنون الاصلي والعارضي وهو ظاهر
الرواية وعن محمد انه فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنونا التحق بالصبي فانعدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن وهذا
مختار بعض المتاخرين ودخل تحت غير الممتد ما اذا افاق اخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال او بعده فانه يلزمه قضاء
جميع الشهر خلافا لما في غاية البيان عن حميد الدين الضرير اذا افاق بعد الزوال في اخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء وصححه في
النهاية والظهيرية لان الصوم لا يصح فيه كالليل اعلم ان الجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد
منه مطلقا للحرج وما لا يمتد جعل كالنوم لان الجنون لا ينافي اصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي ثابتة له باعتبار ادميته حتى
ورث وملك وكان اهلا للثواب كان نوى صوم الغد بغير غروب الشمس فجن فيه ممسكا كله صح فلا يقضي لو افاق بعده
وصح اسلامه تبعا واذا كان المسقط الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط فقدر في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة
عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة ستا وهو اقيس لكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق
الحول وابو يوسف جعل اكثره ككله واما الصغير فقبل ان يعقل كالمجنون الممتد فاذا عقل تأهل للاداء دون
الوجوب الا الايمان واما النائم فلكون النوم موجبا للعجز لزم تأخير خطاب الاداء لا اصل الوجوب ولذا وجب القضاء لما
زال بعد الوقت ولما كان لا يمتد غالبا لا يسقط به شيء من العبادات لعدم الحرج والاغماء فوقه فان امتد في الصلوات
بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا مسقطا لها دفعا للحرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لان امتداده شهرا نادر
فلم يكن في ايجابه حرج ولهذا ظهر ان الاعذار اربعة صبي ومجنون واغماء ونوم وقد علم احكامها والله الموفق قوله
وبامساك بلا نية صوم وفطر اي يوجب القضاء لان المستحق هو الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية واما
هبة النصاب من الفقير فانما اسقط الزكوة بدون نيتها باعتبار وجود نية القربة وفي غاية البيان وقد اراد ان
المغمى عليه لا يقضي اليوم الذي حدث الاغماء في ليلته لوجود النية منه ظاهرا فلا بد من التاويل لهذه المسئلة وتأويلها
ان يكون مريضا او مسافرا لا ينوي شيئا او متهتكا اعتاد الاكل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزيمة الصوم انتهى وكذا

في النهاية ورده في فتح القدير لانه تكلف مستغنى عنه لان الكلام عند النية ابتدا لا بامر يوجب النسيان ولا شك انه ادرك حاله بخلاف من اغمي عليه فان الاغما قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الافاقة فبنى الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية واشار بوجوب القضا فقط الى عدم وجوب الكفارة لو اكل لانه غير صايم وهذا عند ابي حنيفة وعندهما كذلك ان اكل بعد الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب قوله ولو قدم مسافرا او طهرت حايض او تسحر ظنه ليلا والفجر طالع او افطر كذلك والشمس حية امسك يومه وقضى ولم يكفر كاكله ناسيا ونايمة ومجنونة وطيتا لما قدمنا ان كل من صار اهلا للزوم المسافر والحايض لما تقدم ان اصل الوجوب ثابت عليهما وانما المتاخر وجوب الادا بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم فانه وان اوجب عليهما الامساك ايضا لم يجب القضا لعدم الوجوب في حقهما اول الجزء من اليوم كما بيناه وكذا لو تسحر وهو يظن بقا الليل فبان خلافه وجوب الامساك قضا لحق الوقت بالقدر الممكن او نفيا للتهمة ووجب القضا ايضا لانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر ولا كفارة في هاتين ايضا لان الجناية قاصرة وهي جناية عدم التثبت الى ان يستيقن لا جناية الافطار لانه لم يقصد ولهذا لم يصرحوا بعدم الاثم عليه كما قالوا في القتل الخطا لا اثم فيه والمراد اثم القتل وصرح فيه باثم ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حالة الرمي كذا في فتح القدير واراد بالظن في قوله ظنه ليلا التردد في بقا الليل وعدمه سوا ترجح عنده شي او لا فيدخل الشك فان الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم وجوب الكفارة والافضل له ان لا يتسحر مع الشك واراد بقوله والفجر طالع بتيقن الطلوع بما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة او متغيمة في طلوع الفجر يدع الاكل والشرب لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولو غلب على ظنه انه اكل بعد طلوع الفجر لا قضا عليه ما لم يخبره رجل عدل في اشهر الروايات وذكر الباقلاني في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه انه احدث فلا وضو عليه وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن او شك فتسحر ثم لم يتبين له شي لم يفسد صومه لان الاصل بقا الليل فلا يخرج بالشك وقوله ليلا ليس بقيد لانه لو ظن الطلوع واكل مع ذلك ثم تبين صحة ظنه فعليه القضا ولا كفارة لانه بنى الامر على الاصل فلم تكمل الجناية فلو قال لظنه ليلا او نهارا لكان اولى ولم يذكر لو ان يأكل لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين وان اكل ولم يتبين له شي قيل يقضيه احتياطا وصححه في غاية البيان نقلا عن التحفة وعلى ظاهر الرواية قيل لا قضا عليه وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الا بمثله والليل اصل ثابت بيقين وللمحقق في فتح القدير بحث فيه حسن حاصله ان المتيقن به دخول الليل في الوجود واما الحكم ببقايه فهو ظني لانه القول بالاستصحاب والامارة التي بحيث توجب عدم بقا الليل ودليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيها ثم يعمل الاصل وهو الليل وتمامه فيه واراد بالظن في قوله او افطر كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكا تجب الكفارة كذا في المستصفى ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ وان لم يتبين له شي فعليه القضا وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان لم يتبين انه اكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقيد بكونه ظن وجود المبيح لانه لو ظن قيام المحرم كما ظن ان الشمس لم تغرب فعليه القضا والكفارة اذا لم يتبين له شي او تبين انه اكل قبل الغروب وان تبين انه اكل بالليل فلا شي عليه في جميع ما ذكرنا كذا في التبيين وفي البدايع ما يخالفه فان كان غالب رايه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضا عليه واختلف المشايخ في وجوب الكفارة فقال بعضهم تجب وقال بعضهم لا تجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قايم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة فحاصله انه اما ان يظن او يشك فان ظن فلا يخلو اما ان يظن وجود المبيح او قيام المحرم فان كان الاول فلا يخلو اما ان يتبين له شي او تبين صحة ما ظنه او بطلانه وكل من الثلاثة اما ان يكون في ابتدا الصوم او انتهايه فهي ستة او شك في ستة ايضا فهي اثنا عشر في المبيح ومثلها في قيام المحرم فهي اربعة وعشرون وقد علم احكامها في المتن منطوقا ومفهوما فليتامل وانما راى ان السحور ثابت واختلف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الاول في الظهيرية والثاني في البدايع مقتصرا كلاهما عليه ودليله حديث الجماعة الا ابا داود تسحروا فان في السحور بركة والسحور ما يوكل في السحر وهو السدس الاخير من الليل وقوله في النهاية على حذف مضاف تقديره في اكل السحور بركة بنا على منضبط بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو

لو تسحر وهو يظن بقاء الليل فبان خلافه

الاعرف

الاعرف في الرواية فهو اسم للماكول في السحر كالوضو بالفتح ما يتوضأ منه وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثواب انما يحصل بالفعل لا بنفس الماكول كذا في فتح القدير ومحل الاستحباب اما اذا تيقن بقا الليل او غلب على ظنه اما اذا شك فالافضل ان لا يتسحر تحرزا عن المحرم ولو يجب عليه ذلك ولو اكل فصامه تام لان الاصل هو الليل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهيرية واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع اثم وقضى انتهى وهو باطلاقه يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاؤه فتسحر ثم تبين خلافه فانه ياثم وفي البدايع وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن ابي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول ابي يوسف وعن الهندواني انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدبادب والاذان يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما يتقدم ويتاخر انتهى والسنة في السحور التاخير لان معنى الاستعانة فيه ابلغ وكذا تعجيل الفطر كذا في البدايع والتعجيل المستحب التعجيل قبل اشتباك النجوم ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولم ار صريحا في كلامهم ان الماء وحده يكون محصلا لسنة السحور وظاهر الحديث تعتبره وما رواه احمد عن ابي سعيد مرفوعا السحور كله بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع احدكم جرعة ماء فان الله وملايكته يصلون على المتسحرين البيان وفي البزازية ويستحب تعجيل الافطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب الشمس وان اذن المؤذن انتهى وذكر قبله شهدا انها غربت واخران بانها لم تغرب فافطر ثم بان عدم الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا على طلوع الفجر واخران على عدم الطلوع فاكل ثم بان الطلوع قضى وكفر وفاقا لان البينات للاثبات لا للنفي حتى قبل الشهادة المثبتة لا النافية ولو واحد على طلوعه واخران على عدمه لا كفارة عليه دخلوا وهو يتسحر فقالوا انه طالع فصدقهم فقال اذا انا مفطر لا صايم ثم دام على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا في اول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني قال النسفي الحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان المخبر واحدا عليه الكفارة لان الخبر الواحد عدلا اولى في مثل هذا تقبل انتهى وانما لم تجب الكفارة بافطاره عمدا بعدما اكله او شربه او جامعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظر وهو الاكل عمدا لان الاكل مضاد للصوم ساهيا او عامدا فاورث شبهة اختلاف العلما فان مالكا يقول بفساد صوم من اكل ناسيا واطلقه فشمل ما اذا علم انه لا يفطره بان بلغه الحديث او الفتوى او لا وهو قول ابي حنيفة وهو الصحيح لان العلما اختلفوا في قبول الحديث فان فقها المدينة كمالك وغيره لم يقبلوه فصار شبهة لان قول الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا لو ذرعه القي فظن انه يفطره فافطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظر فان القي والاستقا متشابهان لان مخرجهما من الفم وكذا لو احتلم للتشابه في قضا الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم او اغتاب فظن انه يفطره ثم اكل ان لم يستفت فقيها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام وان استفتى فقيها فافتاه لا كفارة عليه لان العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه فكان معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطيا فيما افتى وان لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وقوله عليه الصلاة والسلام الغيبة تفطر الصايم ولم يعلم النسخ ولا تاويله فلا كفارة عليه عندهما خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامي العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو مس امراة او قبلها بشهوة او اكتحل فظن ان ذلك يفطره ثم افطر فعليه الكفارة الا اذا استفتى فقيها فافتاه بالفطر او بلغه خبر ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم افطر لم يلزمه الكفارة عند ابي حنيفة خلافا لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان من العامي فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب ولهذا قال في فتح القدير الحكم في حق العامي فتوى مفتيه وفي البدايع ولو دهن شاربه فظن انه افطر فاكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها وتاول حديثا لان هذا لا يشتبه وكذا لو اغتاب انتهى وفي التبيين انه عليه عامة المشايخ وهو في القنية مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط ان يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة وحينيذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره واما النايمة والمجنونة اذا اكلتا بعدما جومعتا فلا كفارة عليهما لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالمخطي ولا كفارة لعدم الجناية

فالاكل بعذر لیس بافساد وصورتها في الغاية ظاهر وفي المجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار فجامعها انسان فان الجنون لا
ينافي الصوم وانما ينافي شرطه اعني النية وقد وجدت حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا افاقت فاذا جومعت
فصنته لطرو المفسد على صوم صحيح ولهذا اندفع ما قيل انما كانت في الاصل المجبورة اي المكرهة فصحفها الكاتب الى المجنونة
لامكان توجيهها كما ذكرناه والله اعلم **فصل** عقد لبيان ما يوجبه العبد على نفسه بعد ما ذكر ما اوجبه
الله تعالى عليه ومن نذر صوم يوم النحر افطر وقضى لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى
فيصح نذره لكن يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزم
اشار بصوم النحر الى كل صوم كره تحريما وبالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء فان
اعتكف فيه بالصوم صح كما في الولوالجية واراد بقوله افطر على وجه الوجوب خروجا عن المعصية وقوله في النهاية الافضل
الفطر اطلق فشمل ما اذا قال لله علي صوم غد فوافق يوم النحر او صرح فقال لله علي صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق
بين ان يصرح بذكر المنهي عنه او لا كذا في الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ليس بمعصية وكونه من جنسه
واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا فخرج بالاول النذر وبالثاني نحو عيادة المريض وبالثالث ما كان مقصودا لغيره
حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر سجدة التلاوة ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لانه ليس بقربة مقصودة
كالوضوء مع تصريحهم هنا بصحة النذر بيوم النحر ولزومه فعلم انه ارادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار
نفسه حتى لا ينفك شيء من افراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينعقد للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا لو
اضاف النذر الى ساير المعاصي كقوله لله علي ان اقتل فلانا كان يمينا ولزمه الكفارة بالحنث فلو فعل نفس المنذور
عصى وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت واثم بخلاف ما اذا نذر طاعة
كالحج والصلاة والصدقة فان اليمين لا يلزم نفس النذر الا بالنية وهو الظاهر عن ابي حنيفة وبه يفتي وصرح في النهاية
بان النذر لا يصح الا بشروط ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني
ان يكون مقصودا لا وسيلة الثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال وفي ثاني الحال فلهذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرها
من المفروضات لانعدام الشرط الثالث انتهى فعلى هذا الشرايط اربعة الا ان يقال ان النذر بصلاة الظهر ونحوها خرج
بالشرط الاول اذ قولهم من جنسه واجب يفيد ان المنذور غير الواجب من جنسه وههنا عينه لكن لا بد من رابع وهو ان لا
يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره وقيد بقوله الا اذا قام الدليل على خلافه لانه لو
قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة مع ان الحج بصفة المشي
غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا نفس الاعتكاف من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان الحج ماشيا
من جنسه واجب لان اهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي كما صرح به
في التبيين في خروج الحج واما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو القعدة الاخيرة في الصلوات واما الاعتكاف
فلا شك ان من جنسه واجبا وهو الاعتكاف في الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد **قوله** وان نوى يمينا كفر ايضا اي
مع القضاء يجب كفارة اليمين اذا افطر وهذه المسئلة على وجوه ستة ان لم ينو شيئا او نوى النذر لا غير او نوى النذر ونوى
ان لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرره بعزيمته وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان
اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواهما يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يكون نذرا ولو نوى
اليمين فكذلك عندهما وعنده يكون يمينا لابي يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف
الثاني فلا ينتظمهما ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما ترجح الحقيقة ولهما انه لا منافاة بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب
الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة
بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من جهة اخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين
وجوب يلزم بترك متعلقه ذلك وينافي اللوازم اقل ما يقتضي التغاير فلا بد ان لا يراد بلفظ واحد واختار شمس الائمة

الاية المرجحي في الجواب انه اريد بلفظ اليمين لله واريد النذر بعلي ان اصوم كذا ووجوب القسم حينئذ محذوف ومدلول عليه
بذكر المنذور واي كانه قال لله لاصومن وعلى ان اصوم وعلى هذا لا يراد ان يتجوز على ان اصوم وتمامه في تحرير الاصول وذكر للمص
في كافيه بانهما لما اشتركا في نفس الايجاب فاذا نوى اليمين يراد بهما الايجاب فيكون عملا بعموم المجاز لا جمعا بين الحقيقة
والمجاز وذكروا لولوالجي في فتاواه لو قال لله علي ان اصوم كل خميس فافطر خميسا كفر يمينه ان اراد يمينا ثم افطر خميسا اخر لم يكفر
لان اليمين واحدة فاذا حنث فيها مرة لم يحنث مرة اخرى انتهى **قوله** ولو نذر صوم هذه السنة افطر ايام منهية
وهي يوما العيد وايام التشريق وقضاها لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام لانها لا تخلو عنها والنذر بالايام المنهية
صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله افطر للايجاب كما قدمناه ورتب قضاها على افطاره فيها ليفيد انه لو صامها لا قضاء
عليه لانه اداه كما التزمه كما قدمه واشار الى ان المراة لو نذرت صوم هذه السنة فانها تقضي مع هذه الايام ايام حيضها
لان السنة قد تخلو عن الحيض فصح الايجاب والى انها لو نذرت صوم السنة فوافق حيضها فانها تقضيه بخلاف ما لو قالت لله علي
صوم يوم حيضي لا قضاء لعدم صحته لاضافته الى غير محله بخلاف ما اذا قال لله علي صوم يوم النحر فانه يقضيه اذا افطر
كما تقدم انه ظاهر الرواية والفرق ان الحيض وصف للمراة لا وصف لليوم وقد ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لادائه فلما علقت
النذر بصفة لا تبقى معها اهلا للاداء لم يصح لانه لا يصح الا من الاهل كقوله لله علي صوم يوم كذا اكل كذا في الكشف الكبير
واشار الى انه لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لانه لا يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق عليه بجهة اخرى والى انه لو
لم يعين هذه السنة وانما شرط التتابع فهو كما لو عينها فيقضي الايام الخمسة دون شهر رمضان لان المتابعة لا تعرى عنها لكن
يقضيها في هذا الفصل موصولة تحقيقا للتتابع بقدر الامكان واطلق لزوم قضاء الايام المنهية فشمل ما اذا نذر بعد
هذه الايام المنهية بان نذر بعد ايام التشريق صوم هذه السنة وحمله في الغاية على ما اذا نذر قبل عيد الفطر اما اذا
قال في شوال لله علي صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يومي العيدين وايام التشريق بل يلزمه صيام ما بقي من السنة انتهى
ويدل على هذا الحمل قوله افطر ايام منهية اذ لا يتصور الفطر بعد المضي لكن قال الشارح الزيلعي هذا سهو وقع من
صاحب الغاية لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فلا
يحتاج الى الحمل فيكون نذرا بها ورده المحقق في فتح القدير وقال ان هذا سهو وقع من الزيلعي لان المسئلة كما هي في الغاية
منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضي خان في هذه وهذا الشهر ولان كل سنة عربية معينة لها مبدا ومختتم خاصان عند
العرب مبداها المحرم واخرها ذو الحجة فاذا قال هذه فانما تفيد الاشارة الى التي هو فيها فحقيقة كلامه انه نذر بالمدة
المستقبلة الى اخر ذي الحجة والمدة الماضية التي مبداها المحرم الى وقت التكلم فيلغو في حقه كما لغوا في قوله لله
علي صوم امس اليوم او اليوم امس لزمه صوم اليوم ولو قال غدا هذا اليوم او هذا اليوم غدا لزمه صوم اول الوقتين
تفوه به ولو قال شهر لزمه شهر كامل ولو قال الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معرفا فينصرف الى
المعهود بالحضور فان نوى شهرا فهو على ما نوى لانه ذكر كلامه ذكره في التجنيس وفيه تاييد لما في الغاية ايضا انتهى
ويؤيده ما في الفتاوى الظهيرية ايضا ولو قال لله ان اصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وما في الفتاوى
الولوالجية لو قال لله علي ان اصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معرفا فينصرف اليه وان
نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله انتهى ويمكن حمل ما في الغاية على ما اذا لم ينو وحمل ما ذكره الزيلعي على ما اذا
نوى توفيقا وان كان بعيدا وبهذا ظهر ان ما ذكره في فتح القدير من كونه يلغوا فيما مضى كما يلغوا في قوله لله علي صوم امس ليس
بقوي لانه لو كان لغوا لما لزمه بنيته ولا يصح تشبيهه بصوم الامس لانه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لانه ليس
محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل عليه ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد ونوى كلما دار غد لا تصح نيته لان النية
انما تعمل في الملفوظ ولو قال صوم يوم ونوى كلما دار يوم صحت نيته وكذا يوم الخميس انتهى وفي موضع اخر منها ولو نذر صوم
شهر قد مضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيه لان المنذور به مستحيل الكون وصرح الزيلعي في الاقالة بان القضاء لا يحتمل
هذه وقيد بكون السنة معينة لانها لو كانت منكرة فان شرط التتابع فكالمعينة والا فلا كما قدمناه والا فيدخل هذه الايام

الخمسة ولا شهر رمضان وانما يلزمه قدر السنه فاذا صام سنة لزمه قضا خمسة وثلاثين يوما لان صومه في هذه الخمسة ناقص فلا يجزيه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون الا عنه فيجب القضا بقدره وينبغي ان يصل ذلك بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح انه يخرج كذا في الفتاوي الولوالجية واطلقه فشمل ما اذا قصد ما تلفظ به او لا ولهذا ذكر الولوالجي في فتاواه رجل اراد ان يقول لله علي صوم يوم فجرى على لسانه صوم شهر وكذا اذا اراد شيا فجرى على لسانه الطلاق او العتاق او النذر لزمه ذلك لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والعتاق لانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه انتهى وفي الفتاوي الظهيرية ولو نذر صوم يوم الخميس فصام ذلك مرة كفاه الا ان ينوي الابد ولو اوجب صوم هذا اليوم شهرا صام ما تكرر منه في ثلاثين يوما يعني ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم اربعة ايام او خمسة ايام ولو قال لله علي ان اصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله علي يوما ويوما لا يلزمه صوم يوم الا ان ينوي الابد كما اذا قال لامراته انت طالق يوما ويوما لا ولو قال لله علي ان اصوم كذا كذا يوما يلزمه احد عشر يوما وهذا مشكل وكان ينبغي ان يلزمه احد عشر يوما لان كذا اسم عدد مجهول بدليل انه لو قال لفلان علي كذا درهما يلزمه درهمان وقد جمع بين عددين ليس بينهما حرف العطف واقله اثنا عشر ولو قال كذا وكذا يلزمه احد وعشرون ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر وسياتي اجناس هذا في كتاب الاقرار ولو قال علي ان اصوم جمعة ان اراد ايام الجمعة او لم تكن له نية يلزمه صوم سبعة ايام وان اراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كما لو حلف ان لا يكلم فلانا يوما واراد به بياض النهار صدق قضا ولو قال جمع هذا الشهر قال شمس الايمة السرخسي هنا هو الاصح ولو قال صوم ايام الجمعة فعليه صوم سبعة اسبات لان السبت في سبعة ايام لا يتكرر فحمل كلامه على عدد الاسبات بخلاف الثانية لان السبت فيها يتكرر ولو اوجب على نفسه صوما متتابعا فصامه متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله علي ان اصوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان بعد ما اكل او كانت الناذرة امراة فحاضت لا يجب شي في قول محمد وعلى قياس قول ابي حنيفة يجب القضا ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شي في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكرا لله تعالى واراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليمين ولا قضا عليه لانه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل ان ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان بر في يمينه لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر واجزاه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاوه ولو قال لله علي مثل شهر رمضان فان اراد مثله في الوجوب فله ان يفرق وان اراد به في التتابع فعليه ان يتابع وان لم يكن له نية فله ان يصوم متفرقا لانه محتمل لها فكان له الخيار ولو قال لله علي ان اصوم عشرة ايام متتابعات فصام خمسة عشر يوما وافطر يوما لا يدري ان يوم الافطار من الخمسة او من العشرة فانه يصوم خمسة ايام اخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله علي صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم شعبان بعد رمضان كما في الحيض ولو قال ان عوفيت صمت كذا لم يجب عليه شي حتى يقول لله علي وهذا قياس وفي الاستحسان يجب فان لم يكن تعليق لا يجب عليه قياسا ولا استحسانا نظيره ما اذا قال انا احج فلا شي عليه ولو قال ان فعلت كذا فانا احج ففعل ذلك يلزمه ذلك ولو قال لله علي ان اصوم يوم من الشهر واول يوم من اخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرية والولوالجية والخانية وزاد الولوالجي فروعا وبعضها في الخانية وهي لو قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان ابدا فقدم فلان ليلا لم يجب عليه شي لان اليوم اذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم يراد به بياض النهار واذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي اوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم ياكل صامه وان قدم قبل الزوال واكل فيه او بعد الزوال ولم ياكل فيه صام ذلك في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لان المضاف الى الوقت عند وجود الوقت كالمرسل ولو ارسل كان الجواب هكذا ولو نذر يوما في رجب فعلى ان اصوم لا يجوز قبله لان المعلق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز تعجيل الصدقة المضافة الى وقت

وقت كالزكوة ولو قال لله علي ان اصوم هذا الشهر يوما لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شا لو سحا عليه الى ان يموت لان الشهر لا يتصور ان يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فحمل على الوقت فصار كما لو قال لله علي ان اصوم هذا الشهر وقتا من الاوقات ولو قال لله علي صيام الايام ولا نية له كان عليه صيام عشرة ايام عند ابي حنيفة وعندهما سبعة ايام ولو قال لله علي صوم ايام لزمه صوم ثلاثة ايام لانه جمع قليل ولو قال صيام الشهور فعشرة ولو قال الاصيام اثنا عشر شهرا ولو قال لله علي صيام السنين لزمه صيام عشرة ولو قال لا لزمه صيام الدهر الا ان ينوي ثلاثا فيكون ما نوى ولو قال لله علي صيام الزمن والحين ولا نية له كان عليه صيام ستة اشهر والزمن مثل الحين في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر اذا نذره ولو قال على ستة اشهر الكل من الولوالجي وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمان ومكان ودرهم وفقير انتهى وقد قدمنا ان النذر لا يصح بالمعصية للحديث لا نذر في معصية الله تعالى قال الشيخ قاسم في شرح الدرر واما النذر الذي ينذره اكثر العوام على ما هو مشاهد كان يقول الانسان مريض او غايب او له حاجة ضرورية فياتي بعض الصلحا فيجعل سترة على راسه ويقول يا سيدي فلان ان رد غايبي او عوفي مريضي او قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا او من الفضة كذا او من الطعام كذا او من الما كذا او من الشمع كذا او من الزيت كذا فهذا النذر باطل بالاجماع لوجوه منها انه نذر مخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون لمخلوق ومنها ان المنذور له ميت والميت لا يملك ومنها ان ظن ان الميت يتصرف في الامور دون الله واعتقاده ذلك كفر اللهم ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضي او رددت غايبي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقرا الذين بباب السيدة نفيسة او الفقرا الذين بباب الامام الشافعي او الامام الليث او اشتري حصرا لمساجدهم او زيتا لوقودها او دراهم لمن يقوم بشعايرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقرا والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لمستحقيه القاطنين برباطه او مسجده فيجوز بهذا الاعتبار اذ مصرف النذر الفقرا وقد وجد المصرف ولا يجوز ان يصرف ذلك لغني غير محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الاخذ ما لم يكن محتاجا فقيرا ولا لذي النسب لاجل نسبه ما لم يكن فقيرا ولا لذي علم لاجل علمه ما لم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للاغنيا للاجماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تشتغل الذمة به وانه حرام بل سحت ولا يجوز لخادم الشيخ اخذه ولا اكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا ان يكون فقيرا وله عيال فقرا عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فياخذونه على سبيل الصدقة المبتداة واخذه ايضا مكروه ما لم تتصدق به الناذر متقربا الى الله تعالى وصرفه الى الفقرا ويقطع النظر عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا فما يوجد من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل الى ضرايح الاوليا تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها للفقرا الاحيا قولا واحدا انتهى ~~قوله~~ ولا قضا ان شرع فيها فافطر ان شرع في صوم الايام المنهية ثم افسده فلا قضا عليه وعن ابي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضا لان الشروع يلزم كالنذر وصار كالمشروع في الصلوات في الوقت المكروه والفرق لابي حنيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صايما حتى يحنث به الحالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله ولا يجب صيانته ووجوب القضا يبتنى عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة وبهذا لا يحنث به الحالف على الصلوات فيجب صيانته المودي فيكون مضمونا بالقضا وعن ابي حنيفة انه لا يجب القضا في فصل الصلوات ايضا والاظهر هو الاول كذا في الهداية وتعقب في فتح القدير والتحرير بانه لو قطع بعد السجدة لا قضا وهو الجواب مطلق في الوجوب وجهته فالوجه ان لا يصح الشروع لانتفا فايدته من الادا والقضا ولا مخلص الا بجعل الكراهة تنزيهية انتهى ولنا مخلص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب بان يقال الشارع في الصلاة لم يكن مرتكبا للنهي عنه فوجب عليه المضي وحرم القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلما قيدها بالسجدة حرم عليه المضي فتعارض محرمان ومع احدهما وجوب فتقدم حرمة القطع **باب الاعتكاف** ذكره بعد الصوم لما انه من شرطه كما ياتي والشرط مقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكفه اذا دام من باب طلب وعكفه حبسه ومنه والهدي معكوفا وسمي بهذا النوع من العبادة لانه اقامة في المسجد مع شرايطه كذا في المغرب وفي الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفي النهاية انه متعد فمصدره العكف ولازم فمصدره العكوف فالمتعدي بمعنى الحبس والمنع

ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا ومنه الاعتكاف في المسجد واما اللازم فهو الاقبال على الشي بطريق المواظبة ومنه قوله
تعالى يعكفون على اصنام لهم وشرعا اللبث في المسجد مع نيته فالركن هو اللبث والكون في المسجد والنية شرطان للصحة
واما الصوم فسياتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس واما البلوغ فليس بشرط حتى يعتكف الصبي
ويصح اعتكاف العاقل كالصوم وكذا الذكورية والحرية فيصح من المراة والعبد باذن الزوج والمولى ولو نذر فلهن
له الاذن المنع ويقضيانه بعد زوال الولاية بالطلاق البائن والعتق واما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوعا ولو اذن
لها به لم يكن له الرجوع لكونه ملكها منافع الاستمتاع بها وهي من اهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من اهله وقد اعان مخالفه
وللعير الرجوع لكنه يكره لخلف الوعد كذا في البدايع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح بالاسلام والعقل لما انهما علما
من اشتراط النية لان الكافر والمجنون ليسا باهلها واما الطهارة من الجنابة فشرط للجواز بمعنى الحل كالصوم لا للصحة كما صرح
به واما صفته فالسنية كما ذكره على كلام فيه ياتي واما هيئته فالنذر ان واجبا والثاني فقط ان كان نفلا وسياتي ما
يفسده وما يكره فيه ويحرم ويندب واما سننه كثيرة لان فيه تفريغ القلب عن امور الدنيا وتسليم النفس الى المولى والتحصن
بحصن حصين وملازمة رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم ملازمه حتى يقضي ما ربه فهو يلازم بيت ربه كثيرا كذا في الكافي
وفي الاختيار وهو من اشرف الاعمال اذا كان عن اخلاص قوله سن لبث في مسجد بصوم ونيته اي ونية اللبث اي ونية
اللبث الذي هو الاعتكاف وقد اشار المصنف الى صفته وركنه وشرايطه اما الاول فهو السنية وهكذا في كثير من الكتب وفي القدوري
الاعتكاف مستحب وصحح في الهداية انه سنة موكدة وذكر الشارح انه الحق انقسامه الى ثلاثة اقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو
في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره من الازمنة وتبعه المحقق في فتح القدير والاظهر انه سنة في الاصل كما اقتصر عليه
في المتن تبعا لما صرح به في البدايع وهي موكدة وغير موكدة واطلق عليها الاستحباب لانها بمعناه واما الواجب فهو بعارض النذر
وفي البدايع انه يجب بالشروع ايضا ولا يخفى انه مفرع على ضعيف وهو اشتراط الزمن للتطوع واما على المذهب من ان اقل النفل
ساعة فلا والدليل على تاكده في العشر الاخير مواظبته عليه الصلاة والسلام عليه فيه كما في الصحيحين ولهذا قال الزهري عجبا
للناس كيف تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشي ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة
الى ان مات فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل
السنة والا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقترنت بالترك وهو ما يفيده الحديث من انه اعتكف
العشر الاخير من رمضان فراى خياما وقبابا مضروبة فقال لمن هذا قال لعايشة وهذا لحفصة وهذا لسودة فغضب وقال
اترون البر بهذا فامر بان تنزع فنزعت ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد يقال ان الترك لعذر كما صرح به في
الفتاوى الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاما حسنا في الوضوء فارجع اليه ولا فرق في المنذور بين المنجز والمعلق واشار
اللبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرايطه لكن ذكر الصوم منها لا ينبغي لانه لا يمكن حمله على المنذور لتصريحه
بالسنية ولا على غيره لتصريحه بعد بان اقل نفله ساعة فلزم ان الصوم ليس من شرطه فان قلت يمكن حمله على الاعتكاف المسنون
سنة موكدة وهو العشر الاخير من رمضان فان الصوم من شرطه حتى لو اعتكف من غير صوم لمرض وسفر ينبغي ان لا يصح قلت لا
يمكن لتصريحهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور فقط دون غيره وفرعوا عليه بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم
من شرطه والليل ليس بمحل ولو نويا اليوم معها لم يصح كما في الظهيرية وعن ابي يوسف ان نوى ليلة بيومها لزمه ولم يذكر محمد
هذا التفصيل ولو قال لله علي ان اعتكف ليلا ونهارا لزمه ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل يدخل فيه
تبعا ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قد اكل فيه لم يصح ولم يلزمه شي لانه لا يصح بدون الصوم
وسياتي بقية تفاريع النذر ومن تفريعاته هنا انه لو اصبح صائما متطوعا او غير ناو للصوم ثم قال لله علي ان اعتكف
شهرا بغير صوم فعليه ان يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطا انه يراعي وجوده لا ايجاده للمشروط له قصدا فلو نذر
اعتكاف شهر رمضان لزمه واجزاه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان لم يعتكف قضى شهرا بصوم مقصود ويعود
شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان اخر ويجوز في قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة في الاصول في بحث

بحث الامر قوله واقل نفله ساعة لقول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له
اذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه ان الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النفل على المسامحة حتى
جازت صلاته قاعدا او راكبا مع قدرته على القيام والنزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير لانه لا يمتنع عند العقل القول
بصحة ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون اقل من يوم وحاصله ان من اراد ان يعتكف فليصم سواء كان يريد
اعتكاف يوم او دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون اطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا
موجب فالاعتكاف لا يتقدر شرعا بكمية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الاخر ولم يستلزم تشرط
تقديره انتهى ولا يخفى ان ما ادعاه امر عقلي مسلم ولهذا لا يندفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس
من شرطه وممن صرح به صاحب المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضي خان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للمصنف
والبدايع والنهاية وغاية البيان والتبيين وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه لكن وقع
لصاحب المبسوط انه قال في ظاهر الرواية يجوز النفل من الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب ولا يمتنع ان يكون مستند
صريح اخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدايع واما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه في ظاهر الرواية
وروى الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم او غير مقدر
ذكر محمد في الاصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح
شرطا لما ليس بمقدر انتهى وهي تفيد ظاهر الرواية مروي لا مستنبط واشار الى انه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه
القضاء في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكروا في الحيض ان الساعة قطعة من الزمن عند الفقهاء
ولا يختص بخمسة عشر درجة كما يقوله اهل الصنعات فكذا هنا واطلق المسجد فان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه
في البيان لاطلاق قوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد وصحح قاضي خان في فتاواه انه يصح في كل مسجد له اذان واقامة
واختار في الهداية وصحح في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روي عن ابي حنيفة ان كل مسجد له امام ومؤذن ومعلوم ويصلي
فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي اراد به ابو حنيفة غير الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا
فيه الصلوات كلها ويوافقه ما في غاية البيان عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله
لبيان الصحة اما الافضل فان يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مسجد
بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر اهلها كذا في البدايع وشرح الطحاوي وظاهر ان الجوار بمكة
ليس بمكروه والمروي عن ابي حنيفة الكراهة وعلى قولهما لا باس به بل هو الافضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم الا
ان يقال ان من [illegible] الاعتكاف فيه في ايام الموسم فلا يدل على المسئلة قوله والمراة تعتكف في مسجد بيتها يريد
به الموضع المعد للصلاة لانه استتر لها قيد به لانها لو اعتكفت في غير موضع صلاتها من بيتها سواء كان لها موضع معد او لا
لا يصح اعتكافها واشار بقوله تعتكف دون قوله يجب عليها الى ان اعتكافها في مسجد الجماعة جائز وهو مكروه ذكره قاضي
خان وصححه في النهاية وظاهر ما في غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة وفي البدايع ان اعتكافها في مسجد الجماعة صحيح
بلا خلاف بين اصحابنا والمذكور في الاصل محمول على نفي الفضيلة لا نفي الجواز واشار بجعله كالمسجد الى انها لو خرجت
منه ولو الى بيتها بطل اعتكافها ان كان واجبا انتهى ان كان نفلا والفرق بينهما انها تثاب في الثاني دون الاول وهكذا
في الرجل وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذرت المراة اعتكاف شهر فحاضت تقضي ايام حيضها متصلا بالشهر والا استقبلت
وقد تقدم انها لا تعتكف الا باذن زوجها ان كان لها زوج ولو واجبا وفي المحيط لو اذن لها في الاعتكاف شهرا او صوم
شهر بعينه فاعتكفت وصامت فيه متتابعا ليس له منعها لانه اذن لها في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا قوله
ولا يخرج منه الا لحاجة شرعية كالجمعة او طبيعية كالبول والغائط اي لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده الا لضرورة
مطلقة لحديث عايشة كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في
تقضيها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكث بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها واما الجمعة فانها من اهم

انه لا يصح الا في مسجد [illegible] يوسف تخصيصه [illegible] النفل فيجوز [illegible] الجماعة [illegible]

خوائجه وهي معلوم وقوعها ويخرج حين تزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه ادراكها
وصلاة اربع قبلها وركعتان تحية المسجد يحكم في ذلك رايه ان يجتهد في خروجه على ادراك سماع الخطبة لان السنة انما تصلى
قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع تصريحهم انه اذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد اجزاه عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك
فلا حاجة الى تحية غيرها في تحقيقها وكذا السنة كما قالوه هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلي بعدها السنة اربعا على قوله
وستا على قولهما ولو اقام في الجامع اكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه يكره لانه التزم اداوه في مسجد
واحد فلا يتمه في مسجدين من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكروه هنا ان الاربع التي تصلى بعد الجمعة وينوي بها اخر ظهر عليه
لا اصل لها في المذهب لانهم نصوا هنا على ان المعتكف لا يصلي الا السنة البعدية فقط ولان من اختارها من المتاخرين
فانما اختارها في الشك لان جمعته سابقة او لا بناء على عدم جواز تعددها في مصر واحد وقد نص الامام شمس الائمة السرخسي على
ان الصحيح مذهب ابي حنيفة جواز اقامتها في مسجدين فاكثر قال ـــــ وبه ناخذ وفي فتح القدير وهو الاصح فلا ينبغي
الافتاء بها في زماننا لما انهم تطرقوا بها الى التكاسل على الجمعة بل ربما وقع عندهم ان الجمعة ليست فرضا وان الظهر كاف ولا
خفا في كفر من اعتقد ذلك فلعلنا ننبه عليها مرارا قيد بما يكون الاعتكاف واجبا لانه لو كان نفلا فله الخروج لانه منه له لا
يبطل كما قدمناه ومراده بمنع الخروج الحرمة يعني يحرم على المعتكف الخروج ليلا او نهارا وصرح بالحرمة صاحب المحيط وافاد
انه لا يخرج لعيادة المريض وصلاة الجنازة لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا في غاية البيان وفي المحيط لو احرم المعتكف
بحجة او عمرة اقام في اعتكافه الى ان يفرغ منه ثم يمضي في احرامه لانه امكنه اقامة الامرين فان خاف فوت الحج يدع الاعتكاف
ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لان الحج اهم من الاعتكاف لانه يفوت بمضي يوم عرفة وادراكه في سنة اخرى موهوم وانما يستقبله
لان هذا الخروج وان وجب شرعا فانما وجب بعقده واتحاده وعقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن الاعتكاف
واشار الى انه لو خرج لحاجة الانسان ثم ذهب لعيادة المريض او لصلاة الجنازة من غير ان يكون لذلك قصدا فانه يجوز
بخلاف ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه انه ينتقض اعتكافه عند ابي حنيفة قل او كثر وعندهما لا ينتقض
ما لم يكن اكثر من نصف يوم كذا في البدايع قوله فان خرج ساعة بلا عذر فسد لوجود المنافي اطلقه فشمل القليل والكثير
وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يفسد الا باكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لان في القليل ضرورة كذا في الهداية وهو
ينبغي ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لان الضرورة التي يناط بها التخفيف اللازمة او الغالبة وليس هنا
كذلك واراد بالعذر ما يغلب وقوعه كالمواضع التي قدمها والا لو اريد به مطلقه لكان الخروج ناسيا ومكرها غير
مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس بل هو مفسد كما صرحوا به وبما قررناه ظهر القول بفساده فيما اذا خرج لانهدام المسجد او
لتفرق اهله او اخرجه ظالم او خاف على متاعه كما في فتاوى قاضي خان خلافا للشارح الزيلعي وخرج لجنازة او تعينت
عليه او لنفير عام او لاداء شهادة او لعذر المرض او لانقاذ غريق او حريق ففرق الشارح والظهيرية هنا بين هذه المسائل
فجعل بعضها مفسدا والبعض لا تبعا لصاحب البدايع مما لا يخفى نعم لكل عذر مسقط للاثم بل قد يجب عليه الافساد اذا
تعينت عليه صلاة الجنازة او اداء الشهادة بان كان ينوي حقه ان لم يشهد او لانجاء غريق ونحوه والدليل على ما ذكره القاضي
ما ذكره الحاكم في كافيه في قوله فاما في قول ابي حنيفة فاعتكافه فاسد اذا خرج ساعة لغير غائط او بول او جمعة انتهى فكان
مفسرا للعذر المسقط للفساد وفي فتاوى قاضي خان والولوالجي وصعود المئذنة ان كان بابها في المسجد لا يفسد الاعتكاف
وان كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال ـــــ بعضهم هذا في المؤذن لان خروجه للاذان يكون
مستثنى عن الايجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف والصحيح ان هذا قول الكل في حق الكل لانه خرج لاقامة سنة الصلاة
انتهى وسنتها تقام في موضعها فلا يعتبر خارجا انتهى وفي التبيين ولو كانت المراة معتكفة في المسجد فطلقت لها ان ترجع
الى بيتها وتبني على اعتكافها وينبغي ان يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لانه لا يغلب وقوعه واراد بالخروج انفصال
قدميه احترازا عما اذا اخرج راسه الى داره فانه لا يفسد اعتكافه لانه ليس بخروج الا ترى انه لو حلف لا يخرج من الدار
ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدايع وقد علمت ان الفساد لا يتصور الا في الواجب واذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم

بالصوم عند القدرة جبرا للفائت الا في الردة خاصة غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه اذا افطر يوما وجب
قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه لزمه متتابعا فيراعى
فيه صفة التتابع وسواء فسد بصنعه بغير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب في النهار الا الردة او فسد بصنعه بعذر
كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج الا ان في الاستحسان يقضي لانه لا حرج في قضا الاعتكاف قوله واكله وشربه ونومه
ومبايعته فيه يعني يفعل المعتكف يعني هذه الاشيا في المسجد فان خرج لاجلها لانه لا ضرورة الى الخروج حيث جازت
فيه واراد بالمبايعة البيع والشرا وهو الايجاب والقبول واشار بالمبايعة الى كل عقد احتاج اليه فله ان يتزوج ويراجع
كما في البدايع واطلق المبايعة فشملت ما اذا كانت للتجارة وقيد في الذخيرة بما لا بد له منه كالطعام اما اذا اراد ان يتخذ
ذلك متجرا فانه مكروه وان لم يحضر السلعة واختاره قاضي خان في فتاواه ورجحه الشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي
له ان يشتغل بامور الدنيا وقيد بالمعتكف لان غيره يكره له المبيع مطلقا لنهيه عليه السلام عن البيع والشرا في المسجد
وكذا يكره فيه التعليم والكتابة والخياطة باجر وكل شي كره فيه كره في سطحه واستثنى البزازي من كراهة التعليم باجر
فيه ان يكون لضرورة الحر ويكره لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غريبا فلا باس ان ينام فيه كذا في فتح القدير والاكل والشرب
كالنوم وفي البدايع وان غسل المعتكف راسه في المسجد لا باس به اذا لم يلوث بالماء المستعمل فان كان بحيث يلوث المسجد يمنع
منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضا في المسجد في اناء فهو على هذا التفصيل انتهى بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضي
في المسجد ولو في اناء الا ان يكون موضع اتخذ لذلك لا يصلى فيه وفي فتح القدير خصال لا ينبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه
سلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نيء ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا رواه ابن ماجه في سننه عليه
السلام قوله وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير اما الاول فان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها ولهذا
قالوا لا يجوز غرس الاشجار فيه والظاهر ان الكراهة تحريمية لانها محل اطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير اول الزكاة
ودل تعليلهم ان المبيع لو كان لا يشغل البقعة لا يكره احضاره كدراهم ودنانير يسيرة او كتاب ونحوه وافاد اطلاقه ان
احضار الطعام المبيع الذي يشتريه كله مكروه وينبغي عدم كراهته كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت فالمراد به ترك التحدث
مع الناس من غير عذر وقد ورد النهي عنه قالوا ان صوم الصمت من فعل المجوس لعنهم الله وخصه الامام حميد الدين الضرير
بما اذا اعتقده قربة اما اذا لم يعتقده قربة فلا يكره للحديث من صمت نجا واما الثالث وهو لا يتكلم الا بخير فلقوله تعالى
وقل لعبادي يقولوا التي هي احسن وهو لعمومه يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخير فالمسجد اولى كذا في غاية البيان وفي التبيين
واما التكلم بغير خير فانه يكره لغير المعتكف فما ظنك للمعتكف انتهى وظاهره ان المراد بالخير هنا ما لا اثم فيه فشمل المباح
وبغير الخير ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه الثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح وغيره ولهذا قالوا الكلام المباح
في المسجد ياكل الحسنات كما تاكل النار الحطب صرح به في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاسبيجابي ولا باس ان يحدث ما لا اثم فيه
وقال في الهداية لكنه يجانب ما يكون ماثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قال ويلازم قراءة القران والحديث والعلم والتدريس
وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبيا وحكايات الصالحين وكتابة امور الدين قوله ويحرم الوطي ودواعيه لقوله
تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد لان المباشرة تصدق على الوطي ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من افراد المباشرة
جماعا وغيره لانه في سياق النهي فيفيد العموم والمراد بدواعيه المس والقبلة وهو كالحج والاستبرا والظهار لما حرم الوطي
ودواعيه لان حرمة الوطي تثبت بصريح النهي فتعدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق
واما في الاستبرا ففي الحديث لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرين بحيضة واما في الظهار فلقوله تعالى من قبل
ان يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيهما لان حرمة الوطي لم تثبت بصريح النهي ولكثرة الوقوع فلو حرم
الدواعي لزم الحرج وصومه لوع ولان النص في الحيض معلول بعلة الاذى وهو لا يوجد في الدواعي قوله ويبطل
بوطيه لانه محظور بالنص فكان مفسدا له فشمل ما اذا كان عامدا او ناسيا نهارا او ليلا انزل او لا بخلاف الصوم اذا كان
ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصايم غير مذكرة وقيد بالوطي لان الجماع فيما

دون الفرج او التقبيل واللمس لا يفسد الا اذا انزل واذا امنى بالفكر او النظر لا يفسد اعتكافه وان نهارا فان عامدا فسد
لفساد الصوم وان ناسيا لا لبقاء الصوم والاصل انما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما نع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم
لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب كذا في البدايع وهو ما نع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد
والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب كذا في البدايع قوله ولزمه الليالي بنذر اعتكاف ايام كقوله بلسانه لله على ان
اعتكف ثلاثة ايام او ثلاثين يوما لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما وازاها من الليالي يقال ما رايتك منذ ايام والمراد
بلياليها لا سار الى انه لا يلزمه الايام بنذر اعتكاف الليالي لان ذكر احد العددين على طريق الجمع ينتظم ما ازاه واورد الا فى
قصة زكريا عليه السلام فانه قال الله تعالى قل ايتك ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا وفي اية اخرى قال ايتك ان لا تكلم
الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد او بالراس او بغيرهما وهذا عند عدم النية اما لو نوى في الايام
النهار خاصة حيث لم تعمل بنيته ولزمه الليالي والنهار لانه نوى ما يحتمله كلامه بخلاف ما اذا نوى في الايام الليالي كذا في البدايع
كما اذا نوى ان يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة او الليل لا تصح نيته لان الشهر اسم لعدد مقدر مشتمل على الايام والليالي فلا
يحتمل ما دونه الا ان يصرح ويقول شهرا بالنهار لزمه كما قال او يستثني ويقول الا الليالي لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد
الثنيا فكانه قال ثلثين نهارا ولو نذر ثلثين ليلة ونوى الليالي خاصة صح لانه نوى الحقيقة ولا يلزمه شيء لان الليالي
ليست محلا للصوم كذا في الكافي ولو نذر ان يعتكف شهرا واستثنى الايام لا يجب عليه شيء لان الباقي الليالي المجردة ولا يصح
فيها لما فاته شرطه وهو الصوم كذا في فتح القدير فقيدنا كونه نذر بلسانه لانه لمجرد نية القلب لا يلزمه شيء قوله
وليلتان بنذر يومين لان المثنى كالجمع فحاصله انه اما ان يأتي بلفظ المفرد او المثنى او المجموع وكل منها اما ان يكون اليوم او
الليل فهو ستة وكل منها اما ان ينوي الحقيقة او المجاز او ينويهما او لم تكن له نية فهي اربعة وعشرون وقد تقدم حكم المجموع
والمثنى ملحق بها بقي حكم المفرد فان قال لله على اعتكاف يوم لزمه فقط سواء نواه فقط ولا تدخل ليلته ويدخل المسجد قبل
الفجر ويخرج بعد الغروب فان نوى الليلة معه لزماه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح فان نوى اليوم معها لم يصح كما قدمنا
عن الظهيرية وفي فتاوى قاضي خان لو نذر اعتكاف ليلة ولو نوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو لم يلزمه شيء ولا مخالفة
لما في الكتابين لان الظهيرية انه انما نوى اليوم معها وهنا نوى بالليلة اليوم فليتامل وفي الكافي متى دخل في اعتكاف الليل
والنهار فالبداءة من الليل سواء نواها فقط او لم يكن له نية من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلي
التراويح في اول ليلة من رمضان ولا تفعل ذلك في اول ليلة من شوال وفي فتاوى الولوالجي من كتاب الاضحية الليلة في
كل وقت تبع لنهار ياتي وفي ايام الاضحى تبع لنهار ماضي رفقا بالناس انتهى وفي المحيط من كتاب الحج والليالي كلها تبع للايام
المستقبلة لا للايام الماضية الا في الحج فانها في حكم الايام الماضية فليلة عرفة تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم عرفة
انتهى فتحصل انها تبع لما ياتي الا في ثلاثة مواضع واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال الامام فخر الدين الرازي في
تفسيره ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهو سلطان النهار وقيل تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار والحاصل الكلام
في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المثنى او المجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من اخر يوم
نذره كما صرح به قاضي خان في فتاواه وصرح بانه اذا قال اياما يدخل المسجد قبل طلوع الفجر انتهى فعلى
هذا لا يدخل الليل في نذر الايام الا اذا ذكر له عددا معينا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار
يلزمه متتابعا ولا يجزيه لو فرق ومتى لم يدخل الليل جاز له التفرق كالتتابع فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه بالايام والليالي
متتابعا في ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر ان يصوم شهرا لا يلزمه التتابع كذا في البدايع وفي فتاوى قاضي خان وفي
الخلاصة من الايمان من الجنس الثالث في النذر ولو قال لله على صوم شهر او قال شهر صوم بعينه كرجب لزمه التتابع ولو افطر
يوما لزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله على صوم شهر ولم يعين ان قال متتابعا لزمه متتابعا
وان اطلق لا يلزمه التتابع وفي الاعتكاف ان افسد يوما شهرا معينا لا يلزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر
التتابع وفي الاعتكاف مطلقا وعلله في المبسوط بان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله متتابعا اذا

اذا افطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقتل والاطلاق في الاعتكاف كالتصريح بالتتابع بخلاف الاطلاق
من نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز
تفريقه الا بالتنصيص عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليلا فكان متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الوصل
فيه الا بالتنصيص انتهى واطلق في النذر فشمل ما اذا نذر اعتكاف يوم العيد فانه منعقد ويجب عليه قضاؤه
في وقت اخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر يمينه ان اراد يمينا لفوات البر وان اعتكف فيه
اجزاه وقد اساء كما في الصوم كذا في فتاوى الولوالجي وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم
او شهر معين فاعتكف قبله يجوز لما ان التعجيل بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكروا فيه خلافا
وينبغي ان لا يكون فيه خلاف لما ذكرنا وكذا ابطلوا تعيين المكان كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره
فانه يجوز وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة ايام ثم مات اطعم عنه من جميع الشهر وفي الكافي
وليلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتاخر وعندهما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتاخر حتى لو قال
لعبده انت حر ليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق اذا انسلخ الشهر وان قال بعد مضي ليلة منه لم
يعتق حتى ينسلخ رمضان من العام القابل عنده لجواز انها كانت في الشهر الماضي في الليلة الاولى وفي الشهر الثاني
في الليلة الاخيرة وعندهما اذا مضى ليلة منه في العام القابل عتق لانها لا تتقدم ولا تتاخر عندهما وفي المحيط
الفتوى على قول ابي حنيفة لكن قيده بما اذا كان الحالف فقيها يعرف الاختلاف واما ان كان عاميا فليلة القدر
ليلة السابع والعشرين وجعل مذهبهما انها في النصف الاخير من رمضان فخالف ما في الكافي وذكر في فتاوى قاضي خان
ان المشهور عن ابي حنيفة انها تكون في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره وفي فتح القدير واجاب ابو حنيفة
عن الادلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد في ذلك الرمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه
والسياقات تدل عليه لمن تامل طرق الاحاديث والفاظها كقوله ان الذي تطلب امامك وانما كان يطلب ليلة القدر
من تلك السنة ومن علاماتها انها بلجة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كانها طست كذا قالوا
وانما اخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك اجر المجتهدين في العبادات كما اخفى سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من
قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى اعلم كتاب الحج
لما كان مركبا من المال والبدن وكان واجبا في العمر مرة اخرة ولمراعاة ترتيب الحديث في الصحيحين بني الاسلام على
خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعليها اعتمد البخاري في تقديم الحج على الصوم وهو في اللغة بفتح الحاء وكسرها
وبها القصد الى معظم لا مطلق القصد كما ظنه الشارح وجعل كالتيمم وفي الفقه ما ذكره بقوله هو زيارة مكان مخصوص
في زمان مخصوص بفعل مخصوص والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل
المسمى بعرفات والمراد بالزمان المخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر وبهذا التقدير ظهر ان الحج اسم لافعال مخصوصة
من طواف الفرض والوقوف في وقتهما محرما بنية الحج سابقا كما سياتي ان الاحرام شرط واندفع به ما قرره الشارح من فهم كلام
المصنف على انه في الشريعة جعل القصد خاص مع زيادة وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي
فعل لا قصد بدليل ما في عمدة الفتاوى اذا حلف ليزورن فلانا غدا فذهب ولم يؤذن له لا يحنث ولو لم يستاذن
ورجع يحنث انتهى فلا بد من الذهاب مع الاستيذان وسلم من بحثنا المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف القصد
الخاص تعريف له بشرطه وليوافق تعريف بقية العبادات فان الصلاة اسم لافعال مخصوصة يعني القيام والركوع
والسجود والصوم اسم للامساك الخاص والزكوة للايتاء المخصوص فيكون الحج اسم لافعال مخصوصة ولا يراد بالزيارة
زيارة البيت فقط فانه حينئذ يصير الحج اسما للطواف فقط وليس كذلك فان ركنه شيئان الطواف بالبيت والوقوف بعرفة
بالشرط السابق ويشكل عليه ما قالوا ان المامور بالحج اذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فانه يكون مجزاه
بخلاف ما اذا رجع قبله فانه لا وجود في الحج الا بوجود ركنيه ولم يوجدا فينبغي ان لا يجزي الامر سواء مات المامور او رجع

وسببه البيت لانه مضاف اليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرايطه ثلاثة شرايط وجوب وشرايط وجوب اداء وشرايط
صحة فالاولى ثمانية على الاصح الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الراحلة
والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكرها المصنف مناسبة وترك الاول والاخير والعذر له كما علم انهما شرطان لكل عبادة
وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكور يذكر لمن في دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالفرضية او لم
يعلم ولا فرق في ذلك بين ان يكون نشا على الاسلام فيها او لا فيكون ذلك علما حكميا ولمن في دار الحرب باخبار رجلين
او رجل وامرأتين ولو مستورين او واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحرية فيه وفي نظايره الخمسة
كما عرف اصولا وفروعا والثانية خمسة على الاصح صحة البدن وانتفاء الموانع الحسية عن الذهاب الى الحج وامن الطريق وعدم
قيام العدة في حق المرأة وخروج الزوج او المحرم معها والثالثة اعني شرايط الصحة اربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص
والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من ذكر بدل الاحرام النية وهذا اولى لاستلزام النية وغيرها وواجباته اعني التي
يلزم بترك واحد منها دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيما بين طلوع
فجر يوم النحر الى طلوع الشمس والحلق والتقصير والسعي بين الصفا والمروة وسبعة اشواط وكونه بعد طواف معتد
به ورمي الجمار وبداية الطواف من الحجر الاسود والتيامن فيه والمشي فيه لمن ليس له عذر يمنعه منه والطهارة فيه
من الحدث الاصغر والاكبر وستر العورة واقل الاشواط السبعة وهي ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة من
الصفا والمشي فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن او المتمتع وصلاة ركعتين لكل اسبوع وطواف الصدر والترتيب
بين الرمي والحلق والذبح يوم النحر وتوقيت الحلق بالمكان وبالزمان وفعل طواف الافاضة في ايام النحر وما عدا هذه
المذكورات مما سيأتي بيانه مفصلا سنن او آداب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر
وقلم الاظفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه ولبس المخيط وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير والتعرض للصيد
في الحل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده كما لا يخفى كما في النهاية فان حرمته لا تليق بالحج ولا بالاحرام كما في فتح القدير
وقد يقال انه كصيد الحرم وقد عد من محظوراته ولا يبعد ان يكون حراما بجهتين كما لا يخفى ولمن اراد الحج مهمات ينبغي
الاعتناء بها وهي البداءة بالتوبة وشروطها من رد المظالم الى اهلها عند الامكان وقضى ما قصر في فعله من العبادات
والندم على تفريطه في ذلك والعزم على عدم العود الى مثل ذلك والاستحلال من ذوي الخصومات والمعاملات
وتحصيل رضا من يكره السفر بغير رضاه وفي الخلاصة معزيا الى العيون واذا اراد الابن ان يخرج الى الحج وابوه كاره لذلك
ان كان الاب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا يكره وكذا الام وفي السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف
فلا بأس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا بأس به مطلقا وفي النوازل ان
كان الابن امرد صبيح الوجه للاب ان يمنعه عن الخروج حتى يلتحي وان كان الطريق مخوفا لا يخرج وان لم يكن امرد انتهى
وفي فتح القدير والاجداد والجدات كالابوين عند فقدهما ويكره الخروج للغزو والحج لمديون وان لم يكن له مال يقضي
به الا ان ياخذ الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فباذن الطالب وحده انتهى وهذا
كله في حج الفرض اما في حج النفل فطاعة الوالدين اولى مطلقا كما صرح به في الملتقط ويشاور ذا رأي في سفره في
ذلك الوقت لا في نفس الحج فانه خير وكذلك يستخير الله تعالى في ذلك ويجتهد في تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل النفقة
الحرام كما ورد بالحديث مع انه يسقط الفرض عنه معها وان كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا
يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج ولا بد له من رفيق صالح يذكره اذا نسي ويصبره اذا جزع
ويعينه اذا عجز وكونه من الاجانب اولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويري المكاري
ما يحمله ولا يحمل اكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعي وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم
صاحب الامام مالك انه رفع اليه مطالعة ليحملها الى انسان فامتنع من حملها بدون اذن المكاري لكونه لم يشارطه على
ذلك ورعا من فاعله وكذا يحترز من تحميلها فوق ما يطيق ومن تعليل علفها المعتاد بلا ضرورة ولو مملوكة له وفي

وفي اجارة الخلاصة حمل البعير مائتان واربعون منا وحمل الحمار مائة وخمسون منا ولا يشاركه في الزاد واجتماع الرفقة كل
يوم على طعام احدهم احل وينبغي ان يستثني ما اذا علمت المسامحة بينهما فلا المشاركة ولا فالمشاركة فلا استحلال من
الشركاء مخلص ويجرد السفر عن التجارة احسن ولو اتجر لا ينقص ثوابه كالغازي اذا اتجر كما ذكره الشافعي في السير واما
البعد عن الرياء والسمعة والفخر ظاهرا وباطنا ففرض وخلط التجارة بهذا الصنف مما في فتح القدير مما لا ينبغي واما الركوب
في المحمل فكرهه بعضهم خوفا مما ذكرنا ولم يكرهه بعضهم اذا عجز وعن ذلك في التحقيق لا اختلاف وركوب الجمل افضل
ويكون الحج على الحمار والطاهر انها تنزيهية بدليل فضيلته ما قابله والمشي افضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء خلقه
واما حج النبي صلى الله عليه وسلم راكبا فلانه كان القدوة فكانت داعية الى ظهوره ليراه الناس وسياتي ايضاحه ان
شاء الله تعالى ولا يماكس في شراء الادوات والزاد ويستحب ان يجعل خروجه يوم الخميس او يوم الاثنين ويفعل ما فعله
العلماء اداب السفر قوله فرض مرة على الفور اي فرض الحج في العمر مرة واحدة في اول سني الامكان والفور في اللغة
من فور القدر غليانها وفعل ذلك من فوره اي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من
فورهم هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصدا الا انها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لان مسائله خلقية
وانما ذكرها توطية لما بعده ودليله القران ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والسنة كثيرة واما كونه
لا يتعدد فلان سببه وهو البيت كذلك واما تكرر وجوب الزكوة فلان السبب هو تقديرا وتقديرا
مع دوران الحول واذا كان المال معدا للاستنما في الزمان المستقبل وتقدير النما الثابت في هذا الحول غير تقدير النما في
حول اخر فالمال مع هذا النما غير المجموع منه ومن النما الاخر فيتعدد حكما فيتعدد الوجوب لتعدد النصاب ولرواية
احمد مرفوعا الحج مرة فمن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول ابي يوسف واصح الروايتين عن ابي حنيفة
وعند محمد يجب على التراخي والتعجيل افضل كذا في الخلاصة وتحقيقه ان الامر انما هو طلب المأمور به ولا دلالة انه
على الفور ولا على التراخي فاخذ به محمد وقواه لانه عليه السلام سنة عشر وفريضة الحج كانت سنة تسع فبعث ابا بكر حج
بالناس فيها ولم يحج هو الى القابلة واما ابو حنيفة وابو يوسف فقالا الاحتياط في تعيين اول سني الامكان لان الحج له
وقت معين في السنة والموت في سنة غير نادر فتاخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز وبهذا
حصل الجواب عن تاخيره عليه السلام اذ لا يتحقق في حقه تعريض الفوات ولا يجوز ولهذا حصل الجواب وهو الموجب
للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبهذا التقدير علم ان الفورية ظنية
لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا اخره واداه بعد ذلك وقع اداء ويأثم بالتاخير لترك الواجب
وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا اخره فعلى الصحيح يأثم ويصير فاسقا مردود الشهادة وعلى قول محمد لا وينبغي ان
لا يصير فاسقا من اول سنة على المذهب الصحيح بل لا بد ان يتوالى عليه سنون لان التاخير في هذه الحالة صغيرة
لانه مكروه تحريما ولا يصير فاسقا بارتكابها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واذا حج في اخر عمره ارتفع الاثم اتفاقا قال
الشارح ولو مات ولم يحج اثم بالاجماع ولا يخفى ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقيل يأثم مطلقا وقيل ان
خاف الفوات بان ظهرت له مخايل الموت في قلبه فاخره حتى مات اثم وان فجاه الموت لا يأثم وينبغي اعتماد القول
الاول وتضعيف القول الثاني لانه حينئذ يفوت القول بفرضيته الا ان يقال فايدتها على هذا القول وجوب
الايصاء عليه به قبل موته فاذا لم يوص يأثم لترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من هذا القول فرض مرة ان ما زاد
عليها فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج لا يوصف بالنفلية بل المرة الاولى فرض
عين وما زاد ففرض كفاية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت كل عام ولم ار لائمتنا بل صرحوا بالنفلية فقالوا
حج النفل افضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا نذر الحج فانه يصير فرضا ايضا ومن فروعه ما في الخلاصة رجل
قال لله علي مائة حجة لزمته كلها ولو قال انا احج لا حج عليه ولو قال ان دخلت الدار فانا احج يلزمه
عند الشرط ولو قال المريض ان عافاني الله تعالى من مرضي هذا فعلي حجة فبرئ لزمته حجة وان لم يقل علي حجة

لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو نوى حجا عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صحت نيته انتهى وظاهره انه ينصرف
الى حجة الاسلام من غير نية وينبغي ان ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير نية الا ان ينويها وقد صرح به الشارح الزيلعي في
كتاب الاضحية لكن علل المحقق ابن الهمام لما في الخلاصة فان الغالب ان يريد به المريض الذي فرط في الفرض حتى مرض
وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمة اذا كان المال حراما ويمكن ان يقال انه يكون واجبا وهو ما اذا جاوز الميقات بغير
احرام فانهم قالوا تجب عليه احد النسكين اما الحج والعمرة فاذا اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف
بالكراهة وهو حجه بغير اذن ابويه لشرطه او بغير اذن صاحب الدين فتحرر من هذا انه يكون فرضا وواجبا ونفلا
وحراما ومكروها والظاهر انه لا يتصف بالاباحة لانها عبادة وضعا قوله بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة
زاد وراحلة فضل عن مسكنه وعما لا بد منه ونفقة ذهابه وايابه وعياله فلا حج على عبد ولو مدبرا وام ولد او مكاتبا
او مبعضا او ماذونا له في الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصلاة والصوم لان الحج لا يتاتى الا بالمال غالبا بخلافهما
ولفوت حق المولى في مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع والمولى وان اذن فقد اعاره منافعه والحج لا يجب بقدرة عارية
ولا على صبي ولا مجنون وفي المعتوه خلاف في الاصول فذهب المصنف تبعا لفخر الاسلام الى انه يوضع عنه الخطاب كالصبي
فلا يجب عليه شيء من العبادات وذهب الدبوسي في التقويم الى انه مخاطب بالعبادات احتياطا والمراد بالصحة صحة
الجوارح فلا يجب اداء الحج على مقعد ولا زمن ولا مفلوج ولا مقطوع الرجلين ولا على المريض والشيخ الذي لا يثبت بنفسه
على الراحلة والاعمى والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاحجاج
عنهم ان قدروا على ذلك هذا ظاهر المذهب عن ابي حنيفة وهو رواية عنهما وظاهر الرواية عنهما انه يجب عليهم الاحجاج
فان احجوا اجزاهم ما دام العجز مستمرا بهم فان زال فعليهم الاعادة بانفسهم وظاهر ما في التحفة اختياره فانه اقتصر
عليه وكذا الاسبيجابي وقواه المحقق في فتح القدير ومبنى على ان الصحة من شرايط وجوب الاداء عندهما وفايدة
الخلاف تظهر فالحاصل انها من شرايط الوجوب عنده ومن شرايط وجوب الاداء عندهما وفايدة الخلاف تظهر في وجوب
الاحجاج كما ذكرنا وفي وجوب الايصاء ومحل الخلاف فيما اذا لم يقدر على الحج وهو صحيح اما اذا قدر عليه وهو صحيح ثم زالت
الصحة قبل ان يخرج الى الحج فانه يتقرر في ذمته فيجب عليه الاحجاج اتفاقا اما اذا خرج الى الحج فمات في الطريق
فانه لا يجب عليه الايصاء بالحج لانه لم يؤخر بعد الايجاب كذا في التجنيس فانه لا فرق في الاعمى بين ان يجد قائدا او لا
هو المشهور عن ابي حنيفة لان القادر بقدرة غيره ليس بقادر ولو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو صحوا بعد
ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما
القدرة على الزاد والراحلة فالفقهاء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب اصلا يتعلق بالفقير لاشتراط الاستطاعة
في آية الحج وفسرت بهما والذي عليه اهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح تبعا لفخر الاسلام ان القدرة الممكنة كالزاد
والراحلة للحج شرط وجوب الاداء لا شرط الوجوب جبري لا صنع للعبد فيه وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل
من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة
قبل الحول وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لما انه لا فائدة في جعله شرط وجوب
الاداء لان فائدة الفرق بينهما هو لزوم الايصاء عند الموت وعدمه والفقير لا يتاتى فيه ذلك فلهذا جعلوا القدرة
من شرايط اصل الوجوب ولم ار من نبه على هذا وقول المحقق في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة
شرط الوجوب لا نعلم عن احد خلافه مراده عن احد من الفقهاء والا فقد علمت ان الاصوليين على خلافه وعلى ما ذكره
الاصوليون فلا يتاتى بحثه المذكور في الفقير كما لا يخفى واطلق في الزاد فافاد انه يعتبر في كل انسان ما يصلح به بدنه
والناس متفاوتون في ذلك والراحلة في اللغة المركب من الابل ذكرا كان او انثى وهي فاعلة بمعنى مفعولة وفيه
اشارة الى انه لو قدر على غير الراحلة من بغل او حمار فانه لا يجب عليه ولم ار صريحا وانما صرحوا بالكراهة ويعتبر
في حق كل انسان ما يبلغه فمن قدر على راس زاملة وهو المسمى في عرفنا راكب مقتب وامكنه السفر عليه وجب والا

والا بان كان مترفها فلا بد ان يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا محارة او موهية وان امكنه ان يكتري عقبة لا غير لا
يجب عليه لانه غير قادر على الراحلة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادرا على المشي او لا والعقبة ان يكتري اثنان
راحلة يتعقبان عليها يركب احدهما مرحلة والاخر مرحلة وشق المحمل جانبه لان للمحمل جانبين ويكفي للراكب احد جانبيه
وقد رايت في كتب الشافعية ان من الشرائط ان يجد له من يركب في الجانب الاخر وهو المسمى بالمعادل فان لم يجد لا يجب عليه
الحج ولم اره لائمتنا ولعلهم انما لم يذكروه لما انه ليس بشرط لامكان ان يضع زاده وقربته وامتعته في الجانب الاخر وقد وقع
لي ذلك في الحجة الثانية في الرجعة لم اجد معادلا يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والزاد والله
اعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على الزاد لا تثبت الا بالملك لا بالاباحة والقدرة على الراحلة لا تثبت الا بالملك او الاجارة لا بالعارية
والاباحة فلو بذل الابن لابيه الطاعة وبذل له الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وكذا لو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه
القبول لان شرائط اصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها ثم اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل واحد حتى
اهل مكة واما القدرة على الراحلة فتشترط في حق غير المكي واما هو ومن حولها كاهلها فانه لا يلحقهم مشقة فاشبه
السعي الى الجمعة اما اذا كان لا يستطيع المشي اصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله ولا بد منه اشارة الى ان المسكن لا بد ان
يكون محتاجا اليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج اليه وتثبت
الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه ان يبيعه ويحج بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه
حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالبعض فانه لا يجب بيعه بذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على
السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان افضل ولو لم يكن له مسكن ولا خادم وعنده
مال يبلغ ثمن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به فانه لا يجب عليه الحج لان هذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اليه اشار في
الخلاصة واشار بقوله ما لا بد منه الى انه لا بد ان يفضل له مال بقدر راس مال التجارة بعد الحج ان كان تاجرا وكذا
الدهقان والمزارع اما المحترف فلا كذا في الخلاصة وراس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعيال من تلزمه
نفقته قال الشارح ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقتير وقد يقال اعتبار الوسط
في نفقة الزوجة مخالف للمفتى به فيها فان الفتوى اعتبار حالهما فالوسط انما يعتبر اذا كان احدهما غنيا والاخر فقيرا
كما سياتي في باب النفقات ان شاء الله تعالى واشار بقوله نفقة ذهابه وايابه الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقة
ونفقة عياله بعد عوده وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد من زيادة نفقة يوم وقيل شهر والاول عن ابي حنيفة
والثاني عن ابي يوسف ودخل تحت نفقة عياله طعامهم وكسوتهم فان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد
قدمنا ان من الشرائط الوقت اعني ان يكون مالكا لما ذكر في اشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفها
الى غيره وافاد هذا قيدا في صيرورته دينا اذا اموان يكون مالكا في اشهر الحج فلم يحج والاولى ان يقال اذا كان قادرا وقت
خروج اهل بلده ان كانوا يخرجون قبل اشهر الحج لبعد المسافة او قادرا في اشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر
دينا وان ملك غيرها وصرفها الى غيره لا شيء عليه كذا في فتح القدير وقوله وامن طريق اي ويشترط امن طريق يعني
وقت خروج اهل بلده وان كان مخيفا في غيره وحقيقته امن الطريق ان يكون الغالب فيه السلامة كما اختاره الفقيه
ابو الليث وعليه الاعتماد وما افتى به ابو بكر الرازي من سقوط الحج عن اهل بغداد وقول ابي بكر الاسكاف لا اقول
بالحج في زماننا قال ذلك سنة ست وعشرين وثلثمائة وقول الثلجي ليس على اهل خراسان حج منذ كذا وكذا سنة كان
وقت غلبة النهب والخوف في الطريق فلا يعارض ما ذكرناه وما قاله الصفار من اني لا ارى الحج فرضا من حين خرجت
القرامطة وما علل له به في الفتاوى الظهيرية بان الحاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون
الطاعة سببا للمعصية مردود بان هذا لم يكن من شانهم لانهم طايفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين واخذ
اموالهم وكانوا يغلبون على اماكن ويترصدون للحج وعلى تقدير اخذهم الرشوة فالاثم في مثله على الآخذ لا على
المعطي على ما عرف في تقسيم الرشوة في كتاب القضاء ولا يترك الفرض لمعصية عاص كذا في فتح القدير والذي

نظهران يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى لو غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع النهب والغلبة
منهم مرارا وسمعوا ان طايفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون انفسهم عنهم لا يجب واختلف في سقوطه
اذا لم يكن بد من ركوب البحر فقيل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة
بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسيحون وجيحون والفرات والنيل انهار لا بحار كما في الحديث سيحان وجيحان والفرات
والنيل كل من انهار الجنة **قوله** ومحرم او زوج لامراة في سفر اي ويشترط محرم الى اخره لما في الصحيحين لا تسافر
امراة ثلاثا الا ومعها محرم وزاد مسلم في رواية او زوج وروى البزار لا تحج امراة الا ومعها محرم فقال رجل يا رسول
الله اني اكتتبت في غزوة كذا وامراتي حاجة قال ارجع فحج معها فافاد هذا كله ان النسا الثقات لا تكفي قياسا على المهاجرة
والماسورة لانه قياس على النص مع وجود الفارق فان الموجود في المهاجرة والماسورة ليس سفرا لانها لا تقصد مكانا معينا
بل النجاة خوفا من الفتنة حتى لو وجدت مامنا كعسكر المسلمين وجب ان تقر ولانها يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام
غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها من النسا والمحرم من لا يجوز له مناكحتها على التابيد
لقرابة او رضاع او صهارة اطلقه فشمل المسلم والذمي والحر والعبد ولا يرد عليه المجوسي الذي يعتقد نكاحها
والمسلم القريب اذا لم يكن مامونا والصبي الذي لم يحتلم والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود
في هولا الاربعة ولم ار من شرط في الزوج شروط المحرم وينبغي ان لا فرق لان الزوج اذا لم يكن مامونا او كان صبيا
او مجنونا لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا وعبارة المجمع اولى وهو ويشترط في حج المراة من سفر زوج او محرم بالغ عاقل
غير مجوسي ولا فاسق مع النفقة عليه واطلق المراة فشمل الشابة والعجوز لاطلاق النصوص والمراة هي البالغة لان الكلام
فيمن يجب عليه الحج فلهذا قالوا في الصبية التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغت فلا تسافر الا به والمراد
خطاب وليها بان يمنعها من السفر الا به وان يكن لها ولي فلا تستصحب في السفر لان المراد انه يحرم عليها لانها غير مكلفة
حتى تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه وقيد بالسفر وهو ثلاثة ايام بلياليها لانه يباح لها الخروج الى ما دون ذلك
لحاجة بغير محرم واشار بعدم اشتراط رضى الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة الاسلام اذا وجدت محرما لان حقه
لا يظهر في الفرايض بخلاف حج التطوع والمنذور واشار المصنف الى ان امن الطريق والمحرم من شرايط الوجوب لانه عطفه
على ما قبله وهو احد القولين وقيل شرط وجوب الادا وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم
وراحلته اذا ابى ان يحج معها الا بهما وفي وجوب التزوج عليها ليحج بها ان لم تجد محرما فمن قال هو شرط الوجوب قال لا
يجب عليها شي من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا لو ملك المال كان له الا انتفاع من المقبول حتى لا يجب عليه
الحج وكذا لو ابيح له ومن قال انه شرط وجوب الادا اوجب جميع ذلك ورجح المحقق في فتح القدير انهما مع الصحة
شروط وجوب ادا بان هذه العبادة تجري فيها النيابة عند العجز لا مطلقا توسطا بين المالية المحضة والبدنية
المحضة لتوسطها بينهما والوجوب داير مع قدرته فيثبت مع قدرة المال ليظهر اثره في الاحجاج والايصا واعلم ان
الاختلاف في وجوب الايصا اذا مات قبل امن الطريق فان مات بعد حصول الامن فالاتفاق على الوجوب باشتراط
المحرم الى الزوج الى ان عدم العدة في حقها شرط ايضا بجامع حرمة السفر عليها اي عدة كانت والعبرة لوجوبها
وقت خروج اهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من النجف بحيث مكان لا يعلوه الما مستطيل فان لزمتها
العدة في السفر فسياتي في محله ان شا الله تعالى **قوله** فلو احرم صبي او عبد فبلغ او عتق فمضى لم يجز عن فرضه
لان الاحرام انعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطا عندنا لكنه شبيه بالركن من حيث امكان
اتصاله بالادا فاعتبرنا التشبيه فيما نحن فيه احتياطا وفي اسناد الاحرام الى الصبي دليل على صحته منه وهو
محمول على ما اذا كان يعقل فان كان لا يعقل فاحرم عنه ابوه صار محرما فينبغي ان يجرده قبله ويلبسه
ازارا ورداء ولما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه غير لازم ولهذا لو احصر وتحلل لا دم عليه ولا جزاء ولا قضاء
ولو جدده بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض اجزاه لانه يمكنه الخروج عنه لعدم اللزوم بخلاف العبد

العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلو جدده بعد عتقه لم يصح والكافر والمجنون كالصبي فلو حج كافر او مجنون
فافاق واسلم جددا الاحرام اجزاهما قيل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح القدير
وفيه بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه ولو ان وليه احرم عنه يحتاج
الى نقل صريح بعيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه المسالة
لم يوجد الحج منه انما وجد الاحرام فقط لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسالة ولم يكن للتجديد فايدة والحاصل انه لا
يكون مسلما الا بالاحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة عن النوادر البالغ
اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيا من محظورات الاحرام فان فيه الكفارة فرقا بينه وبين الصبي **قوله** ومواقيت الاحرام
ذو الحليفة وذات عرق والجحفة وقرن ويلملم لاهلها ولمن مر بها اي الامكنة التي لا يتجاوزها الافاقي الا محرما جمع
فالميقات يعني الوقت المعين والمكان المعين والمراد الثاني وسياتي الاول وذو الحليفة بضم الحا المهملة وبالفا بينهما
وبين مكة نحو عشر مراحل او تسع وبينه وبين المدينة ستة اميال كما ذكره النووي وقيل سبعة كما ذكره القاضي عياض
ميقات اهل المدينة وبهذا المكان ابار تسميها العوام ابار علي قيل لان علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه قاتل الجن في
بعض تلك الابار وهو كذب من قايله كما ذكره الحلبي في مناسكه وذات عرق بكسر العين وسكون الرا يحرم اهل المشرق
والمغرب من مكة وقيل بينها وبين مكة مرحلتان والجحفة بضم الجيم وسكون الحا المهملة واسمها في الاصل مهيعة
نزل بها سيل فجحفها اهلها اي استاصلها فسميت جحفة قال النووي بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهي قرية بين المغرب والشمال
من مكة من طريق تبوك وهي طريق اهل الشام ونواحيها اليوم وهي ميقات اهل مصر والمغرب وقرن بفتح القاف وسكون
الرا وهو جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة مرحلتين وفي الصحاح انه بفتح الرا وهو جبل مطل على عرفات وان اويسا
القرني منسوب اليه ورد بانه بسكون الرا وان اويسا منسوب الى قبيلة يقال لها بنو قرن بطن من مراد وهو ميقات اهل
نجد واما يلملم فهو ميقات اهل اليمن وهو مكان جنوبي مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهذا هو المراد
بقوله لاهلها وهذه المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة في الصحيحين وذات عرق في صحيح مسلم وسنن ابي داود وقوله
ولمن مر بها يعني من غير اهلها وقد افاد انه لا يجوز مجاوزة الجميع الا محرما فلا يجب على المدني ان يحرم من ميقاته وان كان
هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من اخرها عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا مر على ذي الحليفة في ذهابه لا يلزمه
الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الجحفة كالمصري لكن قيل ان الجحفة قد ذهبت اعلامها ولم
يبق بها الا الرسوم خفية لا يكاد يعرفها الا بعض سكان تلك البوادي فلهذا والله اعلم اختار الناس الاحرام من المكان
المسمى برابغ وبعضهم يجعله بالحين احتياطا لانه قبل الجحفة بنصف مرحلة او قريبا من ذلك وقد قالوا ومن كان
في بحر او بر لا يمر بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه ان يحرم اذا حاذى اخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه ان يجتهد
فان لم يكن بحيث يحاذي فعلى مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من الميقات والا فاخر المواقيت
باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكر لي بعض اهل العلم من الشافعية المقيمين بمكة في المحنة الرابعة للعبد الضعيف ان
المحاذاة حاصلة في هذا الميقات فينبغي على مذهب الحنفية ان لا يلزم الاحرام من رابغ بل من خليص القرية المعروفة
فانه حينيذ محاذ لاخر المواقيت وهو قرن واجبته بجوابين ان احرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة وانما هو
بالمرور على الجحفة وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياط والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت
الثاني ان مرادهم المحاذاة القريبة ومحاذاة المارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله اعلم بحقيقة
الحال اطلق في الاحرام فشمل احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهما في حق الافاقي وشمل ما اذا كان قاصدا عند المجاوزة
الحج او العمرة او التجارة او القتال او غير ذلك بعد ان يكون عن قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة
الشريفة فاستوى فيه الكل واما دخوله صلى الله عليه وسلم بلا احرام يوم الفتح فكان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله
صلى الله عليه وسلم في ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول

بغير احرام لاجماع المسلمين على حكم الدخول بعده عليه السلام للقتال وقيدنا بقصد مكة لان الافاقي اذا قصد موضعا
من الحل كخليص يجوز له ان يجاوز الميقات غير محرم واذا وصل اليه التحق باهله ومن كان داخل الميقات فله ان
يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج او العمرة وهي الحيلة لمن اراد ان يدخل مكة بغير احرام وينبغي ان لا يجوز هذه الحيلة
للمامور بالحج لانه حينئذ لم يكن سفره للحج ولانه مامور بحجة افاقية واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجته مكية فكان
مخالفا وهذه يكثر وقوعها فيمن يسافر في البحر الملح وهو مامور بالحج ويكون ذلك في وسط السنة فهل له ان يقصد البندر
المعروف بجدة ليدخل مكة بغير احرام حتى لا يطيل الاحرام عليه لو احرم بالحج فان المامور بالحج ليس له ان يحرم بالعمرة
قوله وصح تقديمه عليها لا عكسه اي جاز تقديم الاحرام على المواقيت ولا يجوز تاخيره عنها اما الاول لقوله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله وفسرته الصحابة الاتمام بان يحرم بهما من دويرة اهله ومن الاماكن القاصية وقال عليه السلام
من اهل من المسجد الاقصى بحجة او بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه رواه الامام احمد ولم يتكلم المصنف على افضلية التقديم
وعدمها لان فيه تفصيلا ذكره في الكافي وهو ان التقديم افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور لان المشقة فيه
اكثر فكان اكثر ثوابا لان الاجر بقدر التعب بخلاف التقديم على الاشهر اجمعوا على انه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع
في محظور او لا كما اطلقه في المجمع ومن فصل كصاحب الظهيرية قياسا على الميقات المكاني فقد اخطا وانما كره مطلقا قبل الميقات
الزماني لشبهه بالركن وان كان شرطا فيراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطا ولو كان ركنا حقيقة لم يصح قبل اشهر الحج فاذا كان
شبيها به كره قبلها لشبهه وقربه من عدم الصحة ولشبه الركن لم يجز لفائت الحج استدامة الاحرام ليقضي به من قابل واما الثاني
فلقوله عليه السلام لا يجاوز احد الميقات الا محرما وفائدة التاقيت بالمواقيت الخمسة المنع من التاخير قوله ولداخلها
الحل اي الحل ميقات من كان داخل المواقيت وهو كما المواضع التي بين المواقيت والحرم ولا فرق بين ان يكون في
نفس الميقات او بعدها كما نص عليه محمد في كتبه وقول المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة ان يكون بعد المواقيت
غير مسلم بل المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير مقصود المصنفين وانما المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان الحل ميقاتا
لانه خارج الحرم كله كمكان واحد في حقه والحرم حد في ميقاته كالافاقي فلا يدخل الحرم عند قصد النسك الا محرما
واما عند عدم هذا القصد فله الدخول بغير احرام للحاجة والضرورة كالمكي اذا خرج من الحرم لحاجة له ان يدخل مكة
بغير احرام بشرط ان لا يكون جاوزت الميقات للافاقي فلا يدخل الحرم عند قصده فان جاوزه فليس له ان يدخل مكة
من غير احرام لانه صار افاقيا قوله وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة اي ميقات المكي اذا اراد الحج الحرم فان احرم له من
الحل لزمه دم وان اراد العمرة الحل فان احرم بها من الحرم لزمه دم لانه ترك ميقاته فيهما وهو
مجمع عليه والمراد بالمكي من كان داخل الحرم سوا كان بمكة او لا وسوا كان من اهلها او لا وبه يعلم ان المراد بداخل المواقيت
من كان ساكنا في الحل

باب الاحرام

احرام الرجل اذا دخل في حرمة
لا تنتهك من ذمة وغيرها واحرم للحج لانه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنسا ونحو ذلك واحرم الرجل اذا دخل
في الحرم او دخل في الشهر الحرام واحرمه لغة في حرمة البطيئة اي منعه كذا في ضيا الحلوم مختصر شمس العلوم وهو في
الشريعة نية النسك من حج او عمرة مع الذكر او الخصوصية على ما سياتي وهو شرط صحة النسك كتكبيرة الافتتاح في
الصلاة فالصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج اقوى من غيره من وجهين الاول انه اذا
تم الاحرام للحج او للعمرة لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذي احرم وان افسده الا في الفوات فبعمل العمرة والا الاحصار
فبذبح الهدي الثاني انه لا بد من قضائه مطلقا ولو كان مظنونا فلو احرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه
وجب المضي فيه والقضا ان ابطله بخلاف المظنون في الصلاة فانه لا قضا لو افسده قوله واذا اردت ان تحرم
فتوضا والغسل افضل قد تقدم دليله في الغسل وهو للنظافة لا للطهارة ثم يستحب في حق الحايض او النفسا لما روي
ان ابا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان اسما قد نفست فقال مرها لتغتسل ولتحرم بالحج ولهذا
لا يشرع التيمم له عند العجز على ما قال الشارح بخلاف الجمعة والعيدين ان الغسل فيهما للطهارة لا التنظيف ولهذا

ولهذا يشرع التيمم لهما عند العجز وفيه نظر لان التيمم لم يشرع لهما عند العجز اذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه
ملوث وبغير حمل طهارة ضرورية اذا الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام وبين الجمعة والعيد
واشار المصنف الى انه يستحب لمن اراده كمال التنظيف من قص الاظفار والشارب وحلق الابطين والعانة والراس لمن
اعتاده من الرجال وازالة والا فتسريحه وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بغسله بالخطمي والاشنان ونحوهما ومن
المستحب عند ارادته جماع زوجته او جاريته ان كانت معه ولا مانع من الجماع فانه من السنة قوله والبس ازارا ورداء
جديدين او غسيلين لانه عليه السلام لبسهما هو واصحابه كما رواه مسلم ولانه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع
الحر والبرد وذلك فيما عيناه والازار من السرة الى ما تحت الركبة يذكر ويؤنث كما في ضيا الحلوم والرداء على الظهر والكتفين والصدر
ويشده فوق السرة وان غرز طرفيه في ازاره فلا باس به ولو خلله بخلال او مسلة او شده على نفسه بحبل اسا ولا شي عليه
وما في الكتاب بيان للسنة والا فستر العورة كاف كما في المجمع واشار بتقديم الجديد الى افضليته وكونه ابيض افضل من غيره
كالتكفين وفي عدم غسل الثوب العتيق ترك للمستحب ولا يخفى ان هذا في حق الرجل قوله وتطيب اي سن له استعمال
الطيب في بدنه قبل الاحرام اطلقه فشمل ما تبقى عينه بعده كالمسك والغالية وما لا تبقى لحديث عايشة في الصحيحين كنت
اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم وفي لفظ لمسلم كاني انظر الى وبيص المسك واللمعان وكرهه محمد
بما تبقى عينه والحديث حجة عليه وقيدنا بالبدن اذ لا يجوز الطيب في الثوب بما تبقى عينه على قول الكل على احد الروايتين
عنهما والفرق لهما بينهما انه اعتبر في البدن تابعا والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تبعا والمقصود
من استنانه حصول الارتفاق به حالة المنع منه كالسحور للصوم وهو يحصل بما في البدن فاغنى عن تجويزه في الثوب
اذا لم يقصد كمال الارتفاق حالة الاحرام لان الحاج الشعث التفل وظاهر ما في الفتاوى الظهيرية ان ما عن محمد
رواية ضعيفة وان مشهور مذهبه كمذهبهما قوله وصلى ركعتين اي على وجه السنة بعد اللبس والتنظيف
لانه عليه السلام صلاهما كما في الصحيحين ولا يصليهما في الوقت المكروه وتجزيه المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقلبه
الدخول في الحج ويقول بلسانه مطابقا لجنانه اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني لانه يحتاج في اداء اركانه الى
تحمل المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتداء بالخليل وولده عليهما السلام حيث قالا ربنا تقبل منا انك انت
السميع العليم ولم يومر بمثل هذا الدعا عند ارادة الصلاة لان سؤال التيسير يكون في العسير لا في اليسير واداوها
يسير عادة في الكافي وقدمنا ما فيه من الخلاف في بحث نية الصلاة قوله ولب دبر الصلاة ينوي بها الحج اي لب
عقبها ناويا بالتلبية الحج والدبر بضم البا وسكونها اخر الشي كذا في الصحاح وانما يلبي لما صح عنه عليه السلام من تلبيته
بعد الصلاة وفي قوله ينوي بها اشارة الى ما ذكره المشايخ من انه يقول اللهم اني اريد الحج الى اخره ليس اصلا في السنة
ولهذا قال في فتح القدير ولم يعلم ان احدا من الرواة لنسكه روى انه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج ولهذا
قال مشايخنا ان الذكر باللسان حسن ليطابق القلب وعلى قياس ما قدمناه في نية الصلاة انه لا يحسن الا لمن لم تجتمع
عزيمته فالحاصل ان التلفظ باللسان بالنية بدعة مطلقا في جميع العبادات وفي بعض وقل اللهم اني اريد الحج
فيسره لي وتقبله مني ولب وقوله ينوي الحج بيان للاكمل والا فيصح الحج بمطلق النية واذا ابهم الاحرام بان لم يعين
ما احرم به جاز وعليه التعيين قبل ان يشرع في الافعال والاصل فيه حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال
اهللت بما اهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجازه فان لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا اذا احصر قبل
الافعال فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاوها ولا قضا حجة وكذا جامع فاسد وجب عليه المضي في
عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب ان حجة الاسلام تتادى بنية التطوع انتهى والمنقول في الاصول
انها لا تتادى بنية النفل وتتادى بمطلق النية نظرا الى ان الوقت له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالاول
للثاني والثاني للاول قوله وهي لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك
لا شريك لك هكذا روى اصحاب الكتب الستة تلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى وتثنيتها يراد

التكبير وهو ملزوم النصب والاضافة والناصب له من غير لفظه تقديره اجبت اجابتك اجابة الى ما لا نهاية
له وكانه من الب بالمكان اذا اقام فهو مصدر محذوف الزوايد والقياس الباب ومنفرد لبيك لب واختلف في الداعي فقيل
هو الله تعالى وقيل ابراهيم الخليل عليه السلام ورجحه المصنف في الكافي وقال انه الاظهر وقيل رسولنا صلى الله عليه
وسلم واختلف في همزان الحمد لله بعد الاتفاق على جواز الكسر والفتح واختار في الهداية ان الاوجه الكسر على استيناف الثناء
ويكون التلبية للذات وقال الكاي الفتح احسن على انه تعليل للتلبية اي لبيك لان الحمد ورجح الاول في فتح
القدير بان تعليق الاجابة التي لا نهاية لها بالذات اولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استيناف الثناء لا يتعين مع الكسر
لجواز كونه تعليلا مستانفا كما في قولك علم ابناك العلم ان العلم نافعه قال تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم وهذا
مقرر في مسالك العلة من علم الاصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الاول لاولويته ولاكثريته بخلاف الفتح ليس فيه
سوى انه تعليل **قوله** وزد فيها ولا تنقص اي التلبية ولا تنقص منها والزيادة مثل لبيك والخير بيديك والرغبا
اليك اله الخلق وغفار الذنوب لبيك ذا النعمة والفضل الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الاخرة كما ورد
عن ذلك عن عدة من الصحابة وصرح المصنف بان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا
واما النقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح المجمع انه مكروه اتفاقا والظاهر انها كراهة تنزيه
انما هي سنة اما الشرط انما هو ذكر الله تعالى فارسيا كان او عربيا هو المشهور عن اصحابنا وخصوص التلبية سنة فاذا تركها
اصلا ارتكب كراهة التنزيه فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر في قول من
قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصد به التعظيم لا خصوصها قيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة في الاذان
غير مشروعة لانه للاعلام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول فليست مشروعة كتكراره
لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي مشروعة لانه محل الذكر والثناء **قوله** فاذا
لبيت ناويا فقد احرمت افاد انه لا يكون الا محرما بهما فاذا اتى بهما فقد دخل في حرمات مخصوصة فيها عين الاحرام
شرعا وذكر حسام الدين الشهيد انه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية
لكن عند التكبير لا بالتكبير ولا يصير شارعا بالنية وحدها قياسا على الصلاة وروي عن ابي يوسف ان النية
تكفي قياسا على الصوم بجامع انها عبادة كف عن المحظورات وقياسا اولى لانه التزام افعال كالصلاة لا مجرد كف
بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة اشبه والمراد بالتلبية شي من خصوصيات النسك سواء كان تلبية او ذكرا
يقصد به التعظيم او سوق الهدي او تقليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفى وذكر الاسبيجابي انه لو
ساق هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام او لم ينو وسياتي تفاصيله ان شا الله تعالى ثم اذا احرم
صلى الله عليه وسلم عقيب احرامه سرا وهكذا يفعل عقيب التلبية ودعا بما شا من الادعية وان تبرك بالماثور فهو
حسن **قوله** فاتق الرفث والفسوق والجدال للاية الكريمة فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا نهي
بصيغة النفي وهو اكد ما يكون من النهي فكانه قيل فلا يكونن رفث ولا فسوق ولا جدال وهذا لانه لو بقي اخبارا
لتطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشيا من البعض فيكون المراد بالنفي وجوب انتفائها وانها حقيقة
بان لا تكون كذا في الكافي والرفث الجماع لقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقيل الكلام الفاحش
لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الى ان ابن عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثا بحضرة النسا حتى روي انه
كان ينشد في احرامه وهو يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لميسا فقيل له اترفث وانت محرم فقال انما الرفث
بحضرة النسا والضمير في هن للابل والهميس صوت نقل اخفافها وقيل المشي الخفي ولميس اسم جاريته والمعنى
نفعل بها ما تريد ان تصدق الفال والفسوق المعاصي وهو منهي عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام
اشد كلبس الحرير في الصلاة والتطريب في قراة القران والجدال الخصومة مع الرفقا والخدم والمكارين ومن ذكر
من الشارحين ان المراد به مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتاخيره والتفاخر بذكر ابايهم حتى افضي ذلك الى

القتال وانما يناسب تفسير الجدال في الاية لا الجدال في كلام الفقها فلهذا اقتصرنا على الاول وفي المحيط اذا رفث يفسد حجه
واذا فسق او جادل لا لان الجماع من محظورات الاحرام انتهى ولا يخفى انه مقيد بما قبل الوقوف بعرفة والا فلا فساد في الكل
قوله وقتل الصيد والاشارة اليه والدلالة عليه اي فاتق اذا احرمت التعرض لصيد البر قال المصنف في
المستصفى اريد بالصيد هاهنا المصيد اذ لو اريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح اسناد القتل اليه وحرمة
قتله ثابتة بالقران وحرمة الاشارة والدلالة ان الاشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة **قوله** ولبس
القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقبا والخفين الا انه لا يجد النعلين فاقطعهما اسفل من الكعبين
والثوب المصبوغ بورس او زعفران او عصفر الا ان يكون غسيلا لا ينفض كما دل عليه حديث الصحيحين والسراويل
اعجمية سرا ويلات منصرف في احد استعماليه ويونث والقبا بالمد على وزن فعال بالفتح والورس صبغ اصفر
يوتى به من اليمن واختلفوا في قولهم لا ينفض فقيل لا يفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة للطيب
لا للتناثر الا ترى انه لو كان ثوبا مصبوغا له رايحة طيبة ولا يتناثر منه شي فان المحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد
بلبس القبا هو الذي يدخل يديه في كميه لانه لو لم يدخل يديه في كميه فانه يجوز عندنا خلافا لزفر كذا في غاية
البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فيما روى هشام عن محمد بخلافه في الوضوء
فانه العظم الناتي اي المرتفع ولم يعين في الحديث احدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني حمل عليه احتياطا
كذا في فتح القدير اي حمل الكعب في الاحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان اكثر كشفا وهو فيما قلنا
فالحاصل انه يجوز لبس كل شي في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم سرموزة كانت او مداسا او غير ذلك ويدخل
في لبس القميص لبس الزردية والبرنس وخرج بالملبس الارتدا ويدخل في الخفين الجورباب ولم ار من صرح بما اذا كان قادرا
على النعلين فهل له ان يقطع الخفين اسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكلامهم انه لا يجوز يعني لا يحل لما فيه من
الاتلاف ماله لغير ضرورة بالقميص ونحوه لانه ليس بلبس وذكر الحلبي في مناسكه ان ضابطه لبس كل شي معمول على قدر البدن
او بعضه بحيث الخيط به بخياطة او تلزيق بعضه ببعض او غيرهما ويتمسك عليه بنفس لبس مثله الا المكعب **قوله**
وستر الوجه والراس اي واجتنب تغطيتهما لحديث الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا راسه ولا وجهه فانه يبعث
يوم القيامة ملبيا واعلم ان ايمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه والراس والشافعية عملوا به فيما اذا مات
المحرم ولم يعملوا به في حالة الحيوة واجاب في غاية البيان عن ايمتنا بانهم انما لم يعملوا به في الموت لانه معارض بحديث اذا مات
ابن ادم انقطع عمله الا من ثلاث والاحرام عمل فهو منقطع فيغطي العضوان ولهذا لا يبنى الماموربالحج على احرام الميت اتفاقا
وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقا احرامه وهو غير
معقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المراة لا تغطي وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة ولان لا
يغطي وجهه للاحرام اولى والمراد بستر الراس تغطيته بما يغطى به عادة كالثوب احترازا عن شي لا يغطى به عادة
كالعدل والطبق والاجانة ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصابة ولهذا ذكر قاضي خان في فتاواه انه لا يغطي فاه
ولا ذقنه ولا عارضه ولا باس ان يضع يديه على انفه **قوله** وغسلها بالخطمي اي وليجتنب غسل راسه ولحيته بالخطمي
واللحية لما كانت في الوجه اعاد الضمير عليها وان لم يتقدم لها ذكر ووجوب الاجتناب متفق لكن يجب عليه دم اذا لم
يجتنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويلين الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى
تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف بالصابئة والافطار بالاقطار في الاحليل والخطمي بكسر الخا نبت يغسل به
الراس قيد بالخطمي لانه لو غسل راسه بالحرض والصابون لا شي عليه باتفاقهم **قوله** ومس الطيب اي واجتنبه
مطلقا في الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل وهو بكسر العين تغير الراس والتفل بكسر الرا
تارك الطيب وهو في اللغة نقيض الخبث وفي الشريعة هنا جسم له رايحة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية
والورد والورس والعصفر والحنا ولم يذكر المصنف هنا الدهن كما في الوافي اما انه الاصل الطيب فدخل تحته كما ياتي

في باب الجنايات قوله وحلق راسه وقص شعره وظفره اي واجتنب هذه الاشيا لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم والقص في
معناه فثبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيف ما كان حلقا وقصا ونتفا وتنورا واحراقا من كل مكان كان من الراس
او البدن مباشرة او تمكينا لكن قال الحلبي في مناسكه ويستثنى منه قلع الشعر النابت في العين فقد ذكر بعض مشايخنا
انه لا شي فيه عندنا قوله لا الاغتسال ودخول الحمام اي لا يتقيهما لما روى مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم
قوله والاستظلال بالبيت والمحمل اي لا يجتنبه والمحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية او عكسه وهو مقيد بما
اذا لم يصب راسه ولا وجهه فلو اصاب احدهما يكره كالرجل ثيابا على راسه فانه يلزمه الجزا نحو ما اذا حمل نحو الطبق
او الاجانة او العدل المشغول قوله وشد الهميان في وسطه اي لا يجتنبه وهو ما الكيس ما يجعل فيه الدراهم
ويشد على الحقو اطلقه فشمل ما اذا كان فيه نفقته او نفقة غيره لانه ليس بلبس مخيط ولا في معناه واشار انه لا
يكره شد المنطقة والسيف والسلاح والتختم بالخاتم ومما لا يكره له ايضا الاكتحال بغير المطيب وان يختتن
ويفتصد ويقلع ضرسه ويجبر الكسير ويحتجم وان يحك راسه وبدنه غير انه ان خاف سقوط شي من شعره بسبب
ذلك حكه برفق وان لم يخف ذلك فلا باس بالحك الشديد قوله واكثر من التلبية متى صليت او علوت
شرفا او هبطت واديا او لقيت ركبا وبالاسحار رافعا صوتك اي اكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف
الاحوال كتكبير الصلاة عند الانتقال اطلق فشمل فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية خصها
الطحاوي بالمكتوبات قياسا على تكبيرات التشريق كما ذكره الاسبيجابي وعلوت شرفا اي صعدت مكانا مرتفعا وقيل
بضم الشين جمع شرفة والركب جمع راكب كتجر جمع تاجر والسحر السدس الاخير من الليل وصرح في المحيط بان الزيادة منها
على المرة الواحدة سنة حتى يلزمه الاساءة بتركها كما في ــــ في فتح القدير فظهر ان التلبية فرض وسنة ومندوب
ويستحب ان يكررها كلما اخذ فيها ثلاث مرات ويأتي بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولو رد السلام في خلالها جاز
لكن يكره لغيره السلام عليه في حالة التلبية واذا راى شيا يعجبه قال لبيك ان العيش عيش الاخرة ويقدم انه يصلي
على النبي صلى الله عليه وسلم عقب التلبية سرا ويسال الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه
لا يجهد نفسه كما يفعله العوام قوله وابدا بالمسجد بدخول مكة اي الاولى بالتعدية وهو اتصال معنى
متعلقها بمدخولها والثانية للتلبية وعبارة اصله اولى وهي اذا دخل مكة ابتدا بالمسجد الحرام لانه اول شي فعله
عليه السلام وكذا الخلفا بعده وقد قدمنا في كتاب الطهارة ان من الاغسال المسنونة الاغتسال لدخولها وهو
للنظافة فيستحب للحائض والنفسا ولم يقيد دخول مكة بزمن خاص فافاد انه لا يضره ليلا دخولها او نهارا لانه
عليه السلام دخلها نهارا في حجته وليلا في عمرته فهما سوا في عدم الكراهة وما روى عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول
ليلا فليس تقريرا للسنة بل شفقة على الحاج من السراق واما المستحب فالدخول نهارا كما في الخانية ويستحب ان يدخل مكة
من باب المعلا ليكون مستقبلا في دخول باب البيت تعظيما واذا خرج فمن السفلى ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى
سنة دخول المساجد كلها ويستحب ان يكون ملبيا في دخوله حتى ياتي باب بني شيبة فيدخل المسجد الحرام منه لانه
عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعا خاشعا متواضعا ملبيا ملاحظا جلالة البقعة مع التلطف
بالمزاحم قوله وكبر وهلل تلقا البيت اي مواجها له لحديث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثا وقال لا اله
الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شي قدير فالمراد من هذا التكبير الله اكبر اي من هذه الكعبة
المعظمة كذا في غاية البيان والاولى اي من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله ولم يذكر المصنف الدعا عند
مشاهدة البيت وهكذا في المتون وهي غفلة عما لا يغفل عنه فان الدعا عندها مستجاب ومحمد رحمه الله لم
يعين في الاصل لمشاهد الحج شيا من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن كذا
في الهداية وفي الولوالجية من فصل القراءة للمصلي ينبغي ان يدعو في الصلاة بدعا محفوظ لا بما يحضره لانه
يخاف ان يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته فاما في غير الصلاة فينبغي ان يدعو بما يحضره ولا

يستظهر الدعا لان حفظ الدعا يمنعه عن الرقة انتهى وقد ذكر في المناقب ان ابا حنيفة اوصى رجلا يريد السفر
الى مكة بان يدعو الله عند مشاهدة البيت باستجابة دعايه فان استجيبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي
فتح القدير ومن اهم الادعية طلب الجنة بلا حساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من اهم الاذكار كما ذكره الحلبي
في مناسكه قوله ثم استقبل الحجر مكبرا مهللا مستلما بلا ايذا لفعله عليه السلام كذلك ونهى عمر عن المزاحمة
ولان الاستلام سنة والكف عن الايذا واجب فالاتيان بالواجب متعين والاستلام ان يضع يديه على الحجر الاسود
ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضعهما وقبلهما او احدهما فان لم يقدر مس الحجر
كالعرجون ونحوه وقبله لرواية مسلم وان عجز عن ذلك للزحمة رفع يديه حذا اذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر وظاهرهما
نحو وجهه هكذا الماثور وان امكنه ان يسجد على الحجر فعل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وقول القوام
الكاكي الاولى ان يسجد عندنا ضعيف وهذا التقبيل المسنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي
في مناسكه وقد اشار الى انه لا يبدا بالصلاة لان تحية البيت الطواف فان كان حلالا فيطوف طواف التحية وان كان
محرما بالحج فطواف القدوم وهو ايضا تحية الا انه خص بهذه الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف
الفرض يغني كصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد او بالعمرة فطواف العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى
واستثنى علماونا من ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف وكان عليه فائتة مكتوبة او خاف خروج الوقت للمكتوبة
او الوتر او سنة راتبة او فوت الجماعة في المكتوبة فانه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسايل ثم يطوف وفي قوله
الحجر دون ان يصفه بالسواد اشارة الى انه حين اخرج من الجنة كان ابيض من اللبن وانما اسود بمس المشركين والعصاة
كذا في المحيط قوله وطف مضطبعا ورا الحطيم آخذا عن يمينك مما يلي الباب سبعة اشواط لفعله عليه السلام
كذلك كما رواه ابو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على عاتقه الايسر يقال اضطبع بثوبه وبابطه
به وقولهم اضطبع رداه سهو وانما الصواب بردائه كذا في المغرب وهو سنة ماخوذ من الضبع وهو العضد لانه
يبقى من المكشوف ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتادى
فلا يثبت بخبر الواحد احتياطا واما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لان الحطيم يثبت كونه من البيت بخبر الواحد
حتى لو تركه يومر باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم ما دام بمكة ولو لم يعد لزمه دم وله ثلاث
اسامي حطيم وحطيرة وحجر وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة وسمي به لانه
حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى مقتول او لان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء
في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله من البيت بل مقدار ستة اذرع من البيت برواية مسلم عن عائشة
وفي غاية البيان ان فيه قبر هاجر واسماعيل عليهما السلام واما اخذه عن يمينه مما يلي الباب فهو واجب ايضا حتى
لو طاف منكوسا صح واثم لتركه الواجب ويجب اعادته ما دام بمكة فان رجع قبل اعادته فعليه دم والحكمة
في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطايف بالبيت موتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لان القلب في
الجانب الايسر وقيل ليكون الباب في اول طوافه لقوله تعالى وأتوا البيوت من ابوابها واشار بقوله مما يلي الباب
ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزيه لان الامر
بالطواف في الاية في حق الابتدا فالتحق فعله عليه السلام بيانا له كذا في فتح القدير وفي باب الجنايات ذكر ان ظاهر الرواية
انه سنة وذكر في المحيط انه سنة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير الحجر جاز ويكره وذكر محمد في الرقيات انه لم يجز
ذلك القدر وعليه الاعادة واليه اشار في الاصل فقد جعل البداية منه فرضا انتهى والاوجه الوجوب للمواظبة
والافتراض بعيد عن الاصول للزوم الزيادة على القطعي بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط اراد بالسنة السنة
الموكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة تحريمية ولما كان الابتدا من الحجر واجبا كان الابتدا من الطواف من الجهة
التي فيها الركن اليماني قريبا من الحجر الاسود متعينا ليكون مارا بجميع بدنه على جميع الحجر الاسود وكثير من العوام يبتدي

الطواف وبعض الجهلة جاركا عن طوافهم فاحذروه وقوله سبعة اشواط بيان للواجب لا للفرض في الطواف فانا قد
قدمنا ان اقل الاشواط الاربعة واجبة تجبر بالدم فالركن اكثر الاشواط واختلف فقيل اربعة اشواط وهو الصحيح
نص عليه محمد في المبسوط وذكر الجرجاني انه ثلاثة اشواط وخالف المحقق بن الهمام اهل المذهب وجزم بان السبعة
ركن وانه لا يجزي اقل منها وان هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الاكثر مقام الكل واطال الكلام فيه في الجنايات وهذا
التقدير اعني مانع للنقصان اتفاقا واختلفوا في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا وعلم انه ثامن اختلفوا فيه والصحيح
انه يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملتزما بخلاف ما اذا ظن انه سابع ثم تبين انه ثامن فانه لا يلزمه الاتمام لانه شرع
فيه مسقطا لا ملتزما كالعبادة المظنونة كذا في المحيط وبهذا علم ان الطواف خالف الحج فانه اذا شرع فيه مسقطا يلزمه
اتمامه بخلاف بقية العبادات والاشواط جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الخانية من الحجر الى الحجر
شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم ومن وراء السواري جاز ومن خارج
المسجد لا يجوز وعليه ان يعيد لانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لحائط البيت فلا حد من حد فاصل بين القريب والبعيد
فجعلنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة واحدة فاذا طاف خارج المسجد فقد طاف بالمسجد لا بالبيت لان
حيطان المسجد تحول بينه وبين البيت كذا في المحيط وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج ان الطهارة فيه من الحدث
واجب وكذا ستر العورة فاذا طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه لزمه دم كذا في الظهيرية واما
الطهارة من الخبث فمن السنة لا يلزم بتركها شيء كما صرح به في المحيط وغيره واطلق فافاد انه لا يكره في الاوقات التي
تكره الصلاة فيها لانها ليست بصلاة حقيقة ولهذا ابيح الكلام فيه كما ورد في الحديث ولا تبطل لمحاذاة وقالوا
لا باس بان يفتي في الطواف ويشرب ويفعل ما يحتاج اليه لكن يكره انشاد الشعر فيه والحديث لغير حاجة والبيع واما
قراءة القران فيه فمباحة في نفسه ولا يرفع بها صوته كما في المحيط والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله تعالى روى
ابن ماجه عن ابي هريرة انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا ولم يتكلم الا بسبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله محيت عنه عشر سيئات وكتبت له عشر حسنات ورفع له بها عشر درجات
وفي المحيط لو خرج من طوافه الى جنازة او مكتوبة او تجديد وضوء ثم عاد بنى **قوله** ترمل في الثلاث الاول فقط
بيان للسنة اي في الاشواط الثلاثة الاول دون غيرها فافاد انه من الحجر الى الحجر بحديث عمر وابن عباس في حجة
الوداع المروي في الصحيحين رد على من قال انه ينتهي الى الركن اليماني واعلم ان الاصل الحكم عند زوال العلة لان الحكم
ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وقول من قال ان العلة الرمل في الطواف زالت وبقي الحكم
ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فقد امر الله بذكر نعمه
في مواضع من كتابه وما امرنا بذكرها الا لنشكرها ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة فحين غلبة المشركين كانت علة
الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك يكون علته تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل
استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وان اسلم وكالخراج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة
ولهذا لا يبتدأ به على المسلم ثم صار علته حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزمه عليه الخراج ذكره
المحقق ابن الهمام في باب العشر والخراج كون الحكم ملزوما لوجود العلة في العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارة
على الحكم لا مؤثرات فيجوز بقاء الحكم بعد زوال العلة وانما ذلك في العلل العقلية واشار بقوله بعد ذلك ثم اخرج
الى الصفا ثم انه لا يرمل الا في طواف بعده سعي فلو اراد تاخير السعي الى طواف الزيارة لا يرمل في طواف القدوم وذكر
الشارح معزيا الى الغاية اذا كان قارنا لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة واشار بقوله فقط
الى انه لو ترك الرمل في الشوط الاول لا يرمل الا في الشوطين بعده ونسيانه في الثلاثة الاول لا يرمل في الباقي
لان ترك الرمل في الاربعة سنة فلو رمل لكان فيها تاركا للسنتين وكان ترك احدهما اسهل فان زاحمه الناس
وقف فاذا وجد مسلكا رمل لانه لا بدل له فوقف حتى يقيمه على الوجه المسنون بخلاف استلام الحجر لان الاستقبال

الاستقبال بدل له وفي الولوالجية ولو رمل في الكل لم يلزمه شيء انتهى وينبغي ان يكره تنزيها لمخالفة السنة والرمل كما في
الهداية ان يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وقيل هو اسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب
والعدو وهو في اللغة كما في ضياء الحلوم بفتح القاف والعين الهرولة وفي فتح القدير وهو بقرب البيت افضل فان لم
يقدر فهو في البعد من البيت افضل من الطواف بلا رمل مع القرب معه **قوله** واستلم الحجر كلما مررت به ان
استطعت اي من غير ايذاء لحديث البخاري انه عليه السلام طاف على بعير كلما اتى الى الركن اشار بشيء في يده وكبر في المغرب
استلم الحجر تناوله بيده او بالقبلة او مسحه بالكف من السلمة بفتح السين وكسر اللام وهي الحجر الا ان استلام الحجر
بين كل شوطين سنة كما صرح في غاية البيان وذكر في المحيط والولوالجي في فتاواه ان الاستلام في الابتداء سنة وفيما
بين ذلك ادب ولم يذكر المصنف استلام غير الحجر لانه لا يستلم الركن العراقي والشامي واما اليماني فيستحب ان يستلمه
ولا يقبله وعند محمد هو سنة ويقبله مثل الحجر الاسود والدلايل تشهد له فان ابن عمر قال لم ار النبي صلى الله عليه وسلم
يمس من الاركان الا اليمانيين ويضع يده عليه رواه الدارقطني وعنه عليه السلام اذا استلم الركن اليماني قبله
رواه البخاري في تاريخه وعن ابن عمر انه قال ما تركت استلام هذين الركنين الركن اليماني والحجر الاسود منذ رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما رواه مسلم وابو داود واظهر منه ما رواه احمد وابو داود عن ابن عمر كان عليه السلام
لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه فانه صريح في المواظبة الدالة على السنية واعلم انه قد صرح في غاية
البيان انه لا يجوز استلام غير الركنين وهو سهو لما ان ليس فيه ما يدل على التحريم وانما هو مكروه كراهة تنزيه
والحكمة في عدم استلامهما انهما ليسا من اركان البيت حقيقة لان بعض الحطيم من البيت فيكون الركنان اذن وسط
البيت وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام يمني وشامي ثم حذفوا احدى ياءي النسبة وعوضوا منها الالف فقالوا
اليماني والشامي بالتخفيف وبعضهم يشدده كما في الصحاح **قوله** واختم الطواف به وبركعتين في المقام او حيث
تيسر من المسجد اما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعله عليه السلام لذلك في حجة الوداع واما صلاة ركعتي الطواف
بعد كل اسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه
السلام قرا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فنبه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امتثال لهذا الامر والامر
ان استفاد ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكما بمواظبته عليه السلام من غير ترك
اذ لا يجوز عليه ترك الواجب ويتفرع على الكراهة انه لو نسيهما فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف اخر ان كان
قبل تمام شوط رفضه وبعد تمامه لا ولو طاف لصبي لا يصلي ركعتي الطواف عنه كذا في فتح القدير وقيد
بعضهم قول ابي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابراهيم وهي حجارة يقوم عليها نزوله وركوبه
من الابل حين ياتي الى زيارة هاجر وولدها اسماعيل كذا ذكره المصنف في المستصفى وذكر القاضي في تفسيره ان
الحجر الذي فيه اثر قدمه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعى الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم
كله وقول المصنف من المسجد بيان للفضيلة والا فحيث اراد ولو بعد الرجوع الى اهله لانها على التراخي ما لم
يرد ان يطوف اسبوعا اخر فيكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الاسابيع وقد تقدم في الاوقات المكروهة
انه لا يصليهما فيها فحمل قولهما يكره وصل الاسابيع انما هو في وقت لا يكره التطوع فيه ولم ار نقلا فيما اذا وصل
الاسابيع في وقت الكراهة ثم زال وقتها انه يكره الطواف قبل الصلاة لكل اسبوع ركعتين وينبغي ان يكون مكروها
لما ان الاسابيع في هذه الحالة صارت كاسبوع واحد وفي الفتاوى الظهيرية يقرا في الركعة الاولى بقل يا ايها
الكافرون وفي الثانية بقل هو الله احد تبركا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قرا غير ذلك جاز واذا
فرغ من صلاته يدعو للمؤمنين والمؤمنات **قوله** للقدوم وهو سنة لغير المكي اي طف هذا الطواف
لاجل القدوم وهذا الطواف سنة للآفاقي دون المكي لانه كتحية المسجد لا يسن بجالس فيه هكذا ذكروا وليس
هذا كتحية المسجد من كل وجه فان الفرض والسنة يغني عن تحية المسجد بخلاف طواف القدوم لما سياتي من العارض

وقد علمت ان الاستلام سنة [illegible] التقبيل فقط [illegible] سنية الاستلام صح

يطوف للعمرة اولا ثم يطوف للقدوم ثانيا ولا يكفيه الاول ولم يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف
وانما ذكره بعد الفراغ من افعال الحج وكذا اتيان الملتزم **قوله** به وكذا العود الى الحجر الاسود قبل السعي
والكل مستحب لكن الاخير مشروط بارادة السعي حتى لو لم يرده لم يعد الى الحجر بعد ركعتي الطواف كما في الولوالجية
قوله ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبرا مهللا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك
بحاجتك لما ثبت في حديث جابر الطويل وقد قدمنا ان هذا السعي واجب وليس بركن لحديث اسعوا فان الله
كتب عليكم السعي قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه ظني وبمثله لا يثبت الركن لانه
انما يثبت عندنا بدليل مقطوع فما في الهداية من تاويله بمعنى كتب استحبابا لما ان فالمطلوب لانه الوجوب وجميع
سبعة الاشواط واجب لا الاكثر فقط فانهم قالوا في باب الجنايات لو ترك اكثر الاشواط لزمه دم وان ترك الاقل لزمه
صدقة فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الاكثر لم يلزم في الاقل شيء واشار بثم الى تراخي السعي عن الطواف فلو سعى ثم
طاف اعاده لان السعي تبع ولا يجوز تقدم التبع على الاصل كذا ذكره الولوالجي وصرح في المحيط بان تقديم الطواف شرط لصحة
السعي وبهذا علم ان تاخير السعي عن الطواف واجب والاتيان بالسعي بعد الطواف فورا ليس بواجب حتى لو اتى به بعد زمان ولو طويل
لا شيء عليه والسنة الاتصال به كالطهارة فصح سعي الحائض والجنب وكذا الصعود عليهما مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا
يصعد عليهما كما في المحيط وقد قدمنا ان المشي فيه واجب حتى لو سعى راكبا من غير عذر لزمه دم ولم يذكر اي باب
يخرج منه الى الصفا لانه مخير لان المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم المسمى الان بباب الصفا
لانه اقرب الابواب اليه فكان اتفاقا لا قصدا فلم يكن سنة ومن يذكر رفع اليدين في هذا الدعا وهو سنة ويجعلهما حذو
منكبيه جاعلا باطنهما الى السما ثم اعلم ان اصل الصفا في اللغة الحجر الاملس وهو هنا اسم جبل معروف بمكة وكان الصفا
مذكرا لان ادم عليه السلام وقف عليه فسمي به ووقفت حوا على المروة فانثت لذلك كذا ذكره القرطبي في تفسيره وفي
التحفة الافضل للحاج ان لا يسعى بعد طواف القدوم لان السعي واجب لا يليق ان يكون تبعا للسنة بل يؤخر الى طواف
الزيارة لانه ركن واللائق للواجب ان يكون تبعا للفرض **قوله** ثم اهبط نحو المروة ساعيا بين الميلين الاخضرين
وافعل عليها فعلك على الصفا اي على المروة من الصعود والتكبير والتهليل والصلاة والدعا والكل سنة حتى لو
ترك الهرولة بين الميلين لا شيء عليه وهما شيئان على شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام الا انهما منفصلان
فيه وهما علامتان لموضع الهرولة في ممر بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا في المغرب **قوله** وطف بينهما سبعة
اشواط تبدا بالصفا وتختم بالمروة كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدا بالصفا بيان للواجب حتى لو بدا بالمروة لا
يعتد بالاول هو الصحيح لمخالفة الامر وهو قوله عليه السلام ابدوا بما بدا الله به واشار الى ان الذهاب الى المروة
شوط والعود منها الى الصفا شوط اخر وهو الصحيح لما صح من حديث جابر انه قال فلما كان اخر طوافه على المروة ولو
كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان اخر طوافه الصفا ونقل الشارح عن الطحاوي ان الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع
منها الى الصفا شوطا قياسا على الطواف فانه من الحجر الى الحجر شوط وفي الغنا وفي الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف
بين اصحابنا ان الذهاب من الصفا الى المروة شوط محسوب من الاسواط السبعة فاما الرجوع من المروة الى الصفا شوطا
اخر والصحيح انه شوط اخر انتهى وفرق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغة بين طاف بين كذا وكذا سبعا
الصادق بالتردد من كل من الغايتين الى الاخرى سبعا وبين طاف فان حقيقته متوقفة على ان يشمل بالطواف
ذلك الشيء فاذا قال طاف به سبعا كان بتكرير تعميمه بالطواف سبعا فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث
لزم في شوطه كونه من المبدا الى المبدا والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك انتهى ولم يذكر صلاة
ركعتين بعد السعي ختما له وهي مستحبة لفعله عليه السلام لذلك على ما رواه احمد **قوله** ثم اقم بمكة حراما لانك
محرم بالحج فلا يجوز له التحلل حتى ياتي بافعاله فافاد ان فسخ الحج الى العمرة لا يجوز وما في الصحيحين من انه عليه السلام
امر بذلك اصحابه الا من ساق منهم الهدي فهو مخصوص بهم لما في صحيح مسلم عن ابي ذر ان المتعة كانت لاصحاب محمد خاصة

خاصة وبعض الشروح انما كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح او معارض لما في الصحيحين ايضا ان من اهل بالحج او
بالحج والعمرة لم يحل الى يوم النحر **قوله** فطف بالبيت كلما بدا لك او ظهر لك لحديث الطحاوي وغيره الطواف بالبيت صلاة
الا ان الله تعالى قد احل لكم المنطق والصلاة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعى لكونه لا يتكرر لا وجوبا ولا نفلا وكذا
الرمل ويصلي لكل اسبوع ركعتين كما قدمناه والطواف التطوع افضل للغربا من صلاة التطوع ولاهل مكة الصلاة افضل منه
هكذا اطلقه كثير وينبغي تقييده بزمن الموسم والا فالطواف افضل من الصلاة مكيا كان او غريبا وينبغي ان يكون قريبا
من البيت ان لم يؤذ به احدا والافضل للمراة ان تكون في حاشية الطواف ويكون طوافه وراء الشاذروان كيلا يكون
بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وفي ... الكرماني الشاذروان ليس عندنا وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف
عليه وهو تلك الزيادة الملصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قيل بقي منه حين عمرته قريش وفي التجنيس الذكر
افضل من القراة في الطواف وفي فتح القدير معزيا لكافي الحاكم يكره ان يرفع صوته بالقراة فيه ولا ان يقراه في نفسه ولم
يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب اذا لم يؤذ احدا كذا قالوا لا نفسه ولا غيره وقل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم
كما شاهدناه ويستحب ان يصلي فيه اقتداء به عليه السلام وينبغي ان يقصد مصلاه عليه السلام وكان ابن عمر رضي الله عنهما
اذا دخل قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة اذرع ثم
يصلي ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره الى السقف فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفر
ويحمد ثم ياتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسال الله تعالى ما شا **قوله** ثم اخطب قبل يوم التروية بيوم
وعلم فيها المناسك يعني في اليوم السابع من الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لا جلوس فيها ويوم التروية هو يوم
الثامن سمي به لان الناس يروون ابلهم فيه لاجل يوم عرفة وقيل لان ابراهيم عليه السلام راى في تلك الليلة في منامه
ان يذبح ولده بامر ربه فلما اصبح روى في النهار كله اي تفكر ان ما راه من الله تعالى فيما تمم او لا وظاهر كلام المغرب
تعينه فانه قال والاصل الهمز واخذها من الروية خطا ومن الراي منظور فيه واراد بالمناسك الخروج الى منى والى
عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة وهذه اول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدا في الكل في التكبير ثم بالتلبية ثم
بالتحميد كما يبدا به في خطبة العيدين ويبدا بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمعة والاستسقا والنكاح كذا في المبتغى
قوله ثم رح يوم التروية الى منى وهي قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة فرسخ وهي من الحرم والغالب عليه
التذكير والصرف وقد يكتب بالالف كذا في المغرب اطلقه فافاد انه يجوز التوجه اليها في اي وقت شا من اليوم واختلف
في المستحب على ثلاثة اقوال اصحها انه يخرج اليها بعد ما طلعت الشمس لما ثبت من فعله عليه السلام كذلك في حديث جابر
الطويل وابن عمر مع اتفاق الرواة انه صلى الظهر بمنى فالبيتوتة بها سنة والاقامة بها سنة كذا في المحيط ولو لم يخرج
من مكة الا في يوم عرفة اجزاه ايضا ولكنه اسا لترك السنة وافاد انه لا فرق ان يكون يوم التروية يوم الجمعة او لا في
الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال او ما بعده فلا يخرج ما لم يصلها كما اذا اراد ان يسافر يوم الجمعة من مصره وينبغي ان لا
يترك التلبية في الاحوال كلها حال الاقامة بمكة داخل المسجد الحرام وخارجه الا حال كونه في الطواف ويلبي عند الخروج الى
منى ويدعو بما شا ويستحب ان ينزل بالقرب من مسجد الخيف **قوله** ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة وهي علم للموضع
وهي منونة لا غير ويقال لها عرفة ايضا ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة وسمي به لان ابراهيم عليه السلام عرف ان الحلم
من الله فيه او لان جبريل عرف المناسك فيه او لان ادم وحوى تعارفا فيه بعد الهبوط الى الارض وهذا بيان الافضل
حتى لو ذهب قبل طلوع الفجر اليها جاز كما يفعله الحجاج في زماننا فان اكثرهم لا يبيت بمنى لتوهم الضرر من السراق ويستحب
ان يسير على طريق ضب ويعود على طريق المازمين اقتدا بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيدين وينزل مع الناس حيث
شا وبقرب الجبل افضل والبعد عن الناس في المكان تجبر والحال حال تضرع ومسكنة او اضرار بنفسه او بمتاعه او
تضييق على المارة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام لنزوله ونزول النبي صلى الله عليه وسلم بها لا نزاع فيه كذا
في فتح القدير **قوله** ثم اخطب يعني خطبتين بعد الزوال والاذان قبل الصلاة يجلس بينهما كما في الجمعة اتباعا لما

الطلقه لافادة انها جائزة قبل الزوال واكتفى بما ذكره في الاولى من تعليم المناسك ان يقول ويعلم الناس فيها المناسك التي هي الى الخطبة الثالثة وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والافاضة منهما ورمي جمرة العقبة يوم النحر والذبح والحلق وطواف الزيارة ولما كان الاطلاق مصروفا الى المعهود دل انه اذا صعد الامام المنبر وجلس اذن المؤذنون وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه عليه السلام **قوله** ثم صلى بعد الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الاحرام والاحرام لما ثبت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لانها تؤدي قبل وقتها المعتاد فتفرد بالاقامة للاعلام والمبادرة لك العصر بعد الظهر الا انه لا يصلي سنة الظهر البعدية وهو الصحيح كما في التصحيح فالاولى ان لا يتنفل فلو فعل كره واعاد الاذان للعصر لانقطاع فوره فصار الاشتغال بينهما بفعل اخر وفي اقتصاره في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على ان الخطبة ليست من شرطه خلافا للجمعة وعلى ان الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفزع بعرفات فصلى الامام وحده الصلاتين فانه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا في الوجيز وفي البدائع ولا يلزم عليه ما اذا سبق الامام الحدث في صلاة الظهر فاستخلف رجلا وذهب الامام ليتوضأ فصلى الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الامام انه لا يجوز له ان يصلي العصر الا في وقتها لان في عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج عن ان يكون اماما وصار كواحد من المؤتمين اوبيان الجماعة شرط الجمع عند ابي حنيفة لكن في حق الامام لا في حق المأموم انتهى نافيا للنقاية والجوهرة والجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو احدث بعد الخطبة قبل ان يشرع في الصلاة فاستخلف من لم يشهد الخطبة جاز وجمع بين الصلاتين خلافا للجمعة وذكر الامام والاحرام بالتعريف للاشارة الى تعيينهما فالمراد بالامام الامام الاعظم او نائبه كان مقيما او مسافرا فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما ولو مات الامام وهو الخليفة جمع نائبه او صاحب شرطته لان النواب لا ينعزلون بموت الخليفة والا صلى كل واحد منهما في وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج حتى لو كان محرما بالعمرة يصلي العصر في وقته عنده وبهذا ان الشرطان لابد منهما في كل من الصلاتين لا في العصر وحدها حتى لو كان محرما بالعمرة في الظهر محرما بالحج في العصر لا يجوز له عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر واطلق في الاحرام فافاد انه لا فرق بين ان يكون محرما قبل الزوال او بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند اداء الصلاتين ولا يشترط الامام لجمع اداء الظهر حتى لو ادرك جزءا منه معه جاز له الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية فيجوز للمنفرد الجمع وفي قوله صلى الظهر اشارة الى الصحيحة فلو صلاهما ثم تبين فساد الظهر اعادهما جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكر في معراج الدراية انه يؤخر هذا الجمع الى وقت الظهر وفي المحيط لا يجهر بالقراءة فيهما **قوله** ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل اي ثم راح والمراد بالجبل جبل الرحمة **قوله** وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة لحديث البخاري عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر وشعاب مكة كلها منحر وفي المغرب عرنة واد بحذاء عرفات وبتصغيرها سميت عرينة ينتسب اليها العرنيون وذكر القرطبي في تفسيره انها بفتح الراء وضمها بغربي مسجد عرفة حتى لقد قال بعض العلماء ان الجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرفة وحكى الباجي عن ابن حبيب ان عرفة في الحل وعرنة في الحرم **قوله** حامدا مكبرا مهللا ملبيا مصليا داعيا اي قف حامدا الى اخره لحديث مالك وغيره افضل الدعاء يوم عرفة وافضل ما قلته والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روي عنه عليه السلام دعا عشية عرفة لامته بالمغفرة فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ثم اعاد الدعاء بالمزدلفة فاجيب حتى الدماء والمظالم اخرجه ابن ماجه وهو ضعيف بالعباس بن مرداس فانه منكر الحديث ساقط الاحتجاج كما ذكره الحفاظ لكن له شواهد كثيرة فمنها ما رواه احمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ابن اخي ان هذا يوم من ملك سمعه وبصره غفر له ومنها ما رواه البخاري مرفوعا من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه ومنها ما رواه مسلم في صحيحه مرفوعا ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك في الموطأ مرفوعا

مرفوعا ما رئي الشيطان يوما هو اصغر ولا احقر ولا اغيظ منه في يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الا ما اري يوم بدر فانه راي جبريل يزع الملائكة فانها تقتضي تكفير الصغائر والكبائر وتوكما من حقوق العباد لكن ذكر الاكمل في شرح المشارق في شرح ان الاسلام يهدم ما قبله ان المقصود ان الذنوب السالفة تحبط بالاسلام والهجرة والحج صغيرة كانت او كبيرة وتتناول حقوق الله تعالى وحقوق العباد بالنسبة الى الحربي حتى لو اسلم لا يطالب بشيء منها حتى لو قتل واخذ المال واحرز بدار الحرب ثم اسلم لم يؤاخذ بشيء من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافيا في تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج تاكيدا في بشارته وترغيبا في مبايعته فان الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيهما بمحو الكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز ان تعال والكبائر التي ليست من حقوق العباد ايضا كالاسلام من اهل الذمة وحينئذ لا يشك ان ذكرهما كان للتاكيد انتهى وهكذا ذكر الطيبي في شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين اتفقوا عليه وهكذا ذكر الامام النووي والقرطبي في شرح مسلم وذكر القاضي عياض ان اهل السنة اجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسألة ظنية وان الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلا عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير للكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة اذا لم يقل احد بذلك وانما المراد ان اثم مطل الدين وتاخيره يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذا مطل صار اثما الان وكذا اثم تاخير الصلاة عن اوقاتها يرتفع بالحج لا القضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان اثما على القول بفوريته وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل احد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة في الحج كما لا يخفى واشار بقوله ملبيا الى الرد على من قال بقطعها اذا وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من اركان الحج كما قدمناه وهو اعظم اركانه للحديث الصحيح الحج عرفة وشرطه شيئان احدهما كونه في ارض عرفات الثاني ان يكون في وقته كما سياتي بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالسا جاز لان الوقوف المفروض الكينونة فيه وكذا النية ليس من شرطه وواجبه الامتداد الى الغروب واما سننه فالاغتسال للوقوف والخطبتان والجمع بين الصلاتين وتعجيل الوقوف عقيبهما وان يكون مفطرا لكونه اعون على الدعاء وان يكون متوضيا لكونه اكمل وان يقف على راحلته وان يكون مستقبل القبلة وان يكون وراء الامام بالقرب منه وان يكون حاضر القلب فارغا من الامور الشاغلة عن الدعاء فينبغي ان يجتنب في موقفه طريق القوافل وغيرهم لئلا ينزعج بهم وان يقف عند الصخرات السود موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر عليه يقرب منه بحسب الامكان واما ما اشتهر عند العوام من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات وترجيحهم له على غيره فخطا ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر احد ممن يعتد به في صعود هذا الجبل فضيلة يختص بها بل له حكم سائر اراضي عرفات غير موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه افضل الا الطبري والماوردي في الحاوي فانهما قالا باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء قال وهو موقف الانبياء وما قالاه لا اصل له ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكره النووي في شرح المهذب ومن السنة ان يكثر من الدعاء والتكبير والتهليل والتلبية والاستغفار وقراءة القراءة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وليحذر كل الحذر من التقصير في شيء من ذلك فان هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التلفظ بالتوبة من جميع المخالفات مع الندم بالقلب وان يكثر البكاء مع الذكر فهنالك تسكب العبرات وتستقال العثرات وترتجى الطلبات وانه لمجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين واوليائه المخلصين وهو اعظم مجامع وقد قيل اذا وقف يوم عرفة يوم جمعة غفر لاهل الموقف وانه افضل من سبعين حجة في غير يوم جمعة كما ورد الحديث وليحذر كل الحذر من المخاصمة والمشاتمة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح ايضا في مثل هذا اليوم **قوله** ثم الى مزدلفة بعد غروب اي ثم راح كما ثبت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان للاولى حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حد عرفة لزمه دم واشار الى ان الامام لو ابطأ مكث بعد الغروب وبعد دفع الامام فان كان قليلا لخوف الزحام فلا باس به وان كان كثيرا كان مسيئا لمخالفة السنة والافضل ان يمشي على هينته

بالدفع بعد الغروب فان الله بذلك بين انه لا يوافقون بعد مخالفة السنة ولو

فاذا وجد فرجة اسرع ويستحب ان يدخل مزدلفة ماشيا وان يكبر ويهلل ويحمد ويلبي ساعة فساعة **قوله** وانزل بقرب
جبل قزح يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلمية كعمر من قزح الشيء ارتفع يقال انه كانون ادم عليه السلام
وهو موقف الامام كما رواه ابو داود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن يمينه او يساره ويستحب
ان يقف وراء الامام كالوقوف بعرفة **قوله** وصل بالناس العشائين باذان واقامة اي المغرب والعشاء جمع تاخير لرواية
مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام انه اذن للمغرب بجمع فاقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى واشار انه لا تطوع بين الصلاتين
ولو سنة مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما اعاد الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل اخر وفي الهداية وكان ينبغي ان يعاد
الاذان كما في الجمع الاول الا انا اكتفينا باعادة الاقامة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى
ثم افرد الاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر لانه جمع بسبب النسك فيجوز لاهل مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم
والى ان هذا الجمع لا يشترط فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء تقع اداء في وقتها والمغرب قضاء والافضل ان يصليهما
مع الامام بجماعة وينبغي ان يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينيخ جماله ويعقلها وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي
ان يجتهد في احيائها بالصلاة والتلاوة والذكر والتطوع **قوله** ولم تجز المغرب في الطريق قبل الوصول الى مزدلفة
لحديث اسامة الصلاة امامك قال حين قال له الصلاة يا رسول الله وهو في طريق مزدلفة اي وقتها فدل كلامه انها لا تحل
بعرفات بالطريق الاولى وان كان بعد دخوله لان صاحبة الوقت وهي المغرب اذا كانت لا تحل به فغيرها اولى ولما كان
وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز ان يصليهما في الطريق لانه لو لم يصليهما لصارتا قضاء
واذا لم يحل لداداوهما بالطريق فاذا صلاهما او احداهما فقد ارتكب كراهة التحريم وكل صلاة اديت معها وجبت اعادتها
فيجب اعادتهما ما لم يطلع الفجر فان طلع سقطت الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد خرج وفي الفتاوى الظهيرية ثم
ههنا مسئلة لابد من معرفتها وهو انه لو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة يصلي المغرب ثم يعيد العشاء حتى انفجر الصبح
عاد العشاء الى الجواز وهذا كما قال ابو حنيفة فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خمسا وهو ذاكر للمتروكة لم تجز فان
صلى السادسة عاد الى الجواز واعلم ان المشايخ صرحوا في كتبهم بعدم الجواز وهو يوهم عدم الصحة وليس بمراد عدم الحل
ولهذا صرحوا بالاعادة ولو كانت باطلة لكان اداء اذ كان انه ظني مفيد تاخير وقت المغرب في خصوص هذه المسئلة لتحصيل
الجمع بمزدلفة **قوله** بمقتضاه ما لم يلزم تقديمه على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظة على الوقت فقبل طلوع
الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده انتفى مكان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم اذ لو وجبت الاعادة بعده
كانت حقيقته عدم الصحة فيما هو موقت قطعا وفيه التقديم الممتنع وفي فتح القدير وقد يقال بوجوب الاعادة مطلقا
لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله بالجمع فاذا كان سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ورجع
الى تقديم المعنى على النص وكلهم على ان العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لا يقال لو اجريناه على
اطلاقه ادى الى تقديم الظني على القطعي لانا نقول ذلك لو قلنا بافتراض ذلك لكنا نحكم بالاجزاء ونوجب اعادة
ما وقع مجزيا شرعا مطلقا ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب اعادة صلاة اديت مع كراهة التحريم حيث نحكم باجزائها
ونجيب اعادتها مطلقا انتهى وفي المحيط لو صلاهما بعدما جاوز المزدلفة جاز انتهى **قوله** ثم صل الفجر بغلس لرواية
ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم صلاها يومئذ بغلس وهو في اللغة اخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر
بقليل للحاجة الى الوقوف بالمزدلفة **قوله** ثم قف مكبرا مهللا ملبيا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم
داعيا بحاجتك وقف على جبل قزح ان امكنك والا تقرب منه بيانا للسنة فلو وقف قبل الصلاة اجزاه ووقته من
طلوع الفجر الى طلوع الشمس وقدمنا انه واجب وصرح في الهداية بسقوطه للعذر بان يكون به ضعف او علة او كانت
امراة تخاف الزحام لا شيء عليه وسياتي في الجنايات ان هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب اذا تركه للعذر لا شيء عليه
ولم يقيد في المحيط خوف الزحام بالمراة بل اطلقه فشمل الرجل لو مر قبيل الوقت لخوفه لا شيء عليه ولو مر بها من غير ان يقف
جاز كالوقوف بعرفة ولو مر في جزء من اجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلف في جبل قزح قيل هو المشعر الحرام

الحرام وقيل المشعر جميع المزدلفة ولم يذكر البيتوتة بمزدلفة وهو سنة لا شيء عليه لو تركها كالوقوف بعدما افاض قبل
الشمس لان البيتوتة شرعت للتاهب للوقوف ولم تشرع نسكا **قوله** وهي موقف الا بطن محسر اي المزدلفة كلها موقف
الا وادي محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة **قوله** وبالتراء سمي بذلك لان فيل اصحاب الفيل حسر فيه اي عيي
وكل وادي محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما قال الازرقي ان وادي محسر خمسمائة ذراع
وخمس واربعون ذراعا واما مزدلفة فانها كلها من الحرم سميت بذلك من التزلف والازدلاف وهو التقرب لان
الحجاج يتقربون منها وحدها بين وادي محسر ومأزمي ويدخل فيها جميع الشعاب والجبال الداخلة في الحد المذكور وظاهر
كلام المصنف كغيره ان بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف فيهما فقط لا يجوز كالوقوف في
منى سواء قلنا ان عرنة ومحسر من عرفة ومزدلفة او لا ووقع في البدائع واما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من
اجزاء مزدلفة الا انه لا ينبغي له ان ينزل في وادي محسر ولو وقف به اجزاه مع الكراهة وذكر مثله في بطن عرفة قال في
فتح القدير وما ذكر في البدائع غير مشهور من كلام الاصحاب الذي يقتضيه كلامهم عدم الاجزاء وهو الذي يقتضيه
النظر لانهما ليسا من مسمى المكانين والاستثناء منقطع **قوله** ثم الى منى من بعدما اسفر جدا اي ثم رح وفسر الاسفار
بان تدفع بحيث لم يبق الى طلوع الشمس الا مقدار ما يصلي ركعتين كما في المحيط والظهيرية وينبغي ان يكثر من الذكر
والصلاة عليه السلام والدعاء وهو ذاهب فاذا بلغ بطن محسر اسرع ان كان ماشيا وحرك دابته ان كان راكبا قدر رمية
حجر لانه عليه السلام فعل ذلك **قوله** فارم جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات كحصيات الخذف
المكان المسمى بذلك والجمار هي الصغار من الاحجار جمع جمرة وبها سموا المواضع التي ترمى جمارا او جمرات لما بينهما من الملابسة
وقيل لتجمع ما هنالك من الحصا من تجمر القوم اذا تجمعوا وجمر شعره جمعه على قفاه والخذف بالذال المعجمة ان ترمي بحصاة
او نواة او نحوها تاخذ بين سبابتيك وقيل ان تضع طرف الابهام على طرف السبابة وفعله كذا من باب ضرب كذا في المغرب
وصحح الولوالجي القول الثاني لانه اكثر اهانة للشيطان وهذا بيان للسنة وقيد بالرمي لانه لو وضعها وضعا لم يجز لترك
الواجب والطرح رمي الى قدميه فيكون مجزيا الا انه مخالف للسنة ومقدار الرمي ان يكون بين الرامي وموضع السقوط
خمسة اذرع كذا في الهداية وفي الظهيرية يجب ان يكون بينهما هذا المقدار فلو رماها فوقعت قريبا من الجمرة يكفيه
ولو وقعت بعيدا لا لم يجزه لانه لم يعرف قربه الا في مكان مخصوص والقريب عفو ولو وقعت الحصاة على ظهر رجل
او على محمل وثبتت عليه كان عليه اعادتها واذا سقطت على المحمل او من ظهر الرجل في سننها ذلك اجزاه واشار بقوله
كحصا الخذف انه لو رمى بسبع حصيات جملة واحدة فانه يكون عن واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال والتقييد
بالسبع لمنع النقص لا لمنع الزيادة فانه لو رماها باكثر من السبع لم يضره والتقييد بالحصا لبيان الاكمل والا فيجوز
الرمي بكل ما كان من جنس الارض كالحجر والمدر وما يجوز التيمم به ولو كفا من تراب ولا يجوز بالخشب والعنبر واللؤلؤ
والجواهر والذهب والفضة اما انها ليست من جنس الارض او لانها نثار وليست برمي او لانه اعزاز لا اهانة وكذا
التقييد بحصى الخذف لبيان الاكمل فانه لو رماها باكبر منه جاز لحصول المقصود غير انه لا يرمي بالكبار من الحجارة كيلا
يتاذى به غيره ولو رمى صح وكره فانه لو رماها باكبر منه ولم يبين الموضع الماخوذ منه الحصا لانه يجوز اخذه من اي موضع
شاء من مزدلفة او من قارعة الطريق ويكره من عند الجمرة تنزيها لانه حصى من لم يقبل حجه فانه من قبل حجه رفع حصاه
كما ورد في الحديث ولم يشترط طهارة الحجارة لانه يجوز الرمي بالحجر النجس والافضل غسلها في مناسك جرى التوارث
بحمل الحصى من جبل على الطريق فيحمل منه سبعين حصاة وليس مذهبنا انتهى كذا في معراج الدراية وفتح القدير
ويكره ان يلتقط حجرا واحدا فيكسره سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم يبين وقته وافاد ان اوقاته
اربعة وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الاباحة ووقت الكراهة فالاول ابتداؤه من طلوع الفجر يوم النحر
وانتهاؤه اذا طلع الفجر من اليوم الثاني لزمه دم عند ابي حنيفة خلافا لهما ولو رمى قبل طلوع فجر النحر لم يصح اتفاقا
والثاني من طلوع الشمس الى الزوال والثالث من الزوال ربا كالمنية والرابع قبل طلوع الشمس وبعد الغروب

كذا في المحيط وغيره وجعل في الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من المكروه فهي ثلاثة عنده والاكثر على الاول قوله
وكبر بكل حصاة اي مع كل حصاة من السبع بيان للافضل فلو لم يذكر الله اصلا او هلل او سبح اجزاه ولم يذكر الدعاء لان
لانه السنة ان لا يقف عندها كما سيشير اليه في رمي الجمار الثلاث وضابطه ان جمرة بعدها جمرة فانه يقف عندها كذا في
الظهيرية وهو مشكل فان الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلاة والصوم اذا خرج منهما فالاولى الاستدلال
بفعله عليه السلام كذلك وان لم تظهر له حكمة وقد يقال هي كون الوقوف يقع في جمرة العقبة في الطريق فيوجب قطع
سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويفضي ذلك الى ضرر عظيم بخلافه في باقي الجمرات فانه لا يقع
في نفس الطريق بل بمعزل عنه قوله واقطع التلبية باولها اي مع اول حصاة ترميها لحديث الصحيحين لم يزل عليه
السلام يلبي حتى رمى جمرة العقبة ولا فرق بين المفرد والمتمتع والقارن وقيد بالمحرم بالحج لان المعتمر يقطع التلبية
اذا استلم الحجر لان الطواف ركن في العمرة فيقطع التلبية قبل الشروع فيه وقيد بكونه مدركا للحج بادراك الوقوف
بعرفة لان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ في الطواف لان العمرة واجبة عليه فصار كالمعتمر
والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للتحلل والقارن اذا كان فائت الحج يقطع حينئذ حين يأخذ في الطواف الثاني
لانه يتحلل بعده واشار بالرمي الى انه يقطعها اذا فعل واحدا من الامور الاربعة التي تفعل يوم النحر فيقطعها ان حلق
قبل الرمي او طاف للزيارة قبل الرمي والذبح والحلق او ذبح قبل الرمي دم التمتع او القران او مضى وقت الرمي المستحب
كفعله فيقطعها اذا لم يرم جمرة العقبة حتى زالت الشمس كذا في المحيط قوله ثم اذبح اي على وجه الافضلية
لان الكلام في المفرد وهو ليس بواجب وانما يجب على القارن والمتمتع واما الاضحية فان كان مسافرا فلا اضحية عليه
والا فعليه كالمكي وقد ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام ذبح بيده ثلاثا وستين بدنة وامر عليا فذبح
ما بقي واشركه في هديه ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فاكلا من لحمها وشربا من مرقها ثم ركب الى
البيت فصلى بمكة الظهر قال ابن حبان والحكمة انه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثا وستين بدنة انه كان له يومئذ ثلاث
وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة قوله ثم احلق او قصر والحلق احب بيان للواجب والمراد بالحلق ازالة شعر
الشعر ربع الراس ان امكن والا بان كان اقرع فيجري الموسى على راسه ان امكن واجب على المختار والا بان كان على راسه
قروح لا يمكن امرار الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره فقد سقط هذا الواجب وحل لمن حلقها والاحسن ان يؤخر الاحلال
الى اخر الوقت من ايام النحر ولو امكنه الحلق لكن لم يجد آلة ولا من يحلقه فليس بعذر وليس له الاحلال لان امتناع
الآلة مرجو في كل وقت ولا كذلك برء القروح وانما لها والازالة لا تختص بالموسى بل باي آلة كانت وبالنورة
والمستحب الحلق بالموسى لان السنة وردت به والمراد بالتقصير ان يأخذ الرجل والمرأة من رؤوس شعر ربع الراس مقدار
الانملة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب ان يزيد في التقصير على قدر الانملة حتى يستوفي قدر الانملة من
كل شعرة براسه لان اطراف الشعر غير متساوية عادة قال ___ الحلبي في مناسكه وهو حسن والانملة بفتح الهمزة
والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطأ راويها فقد اخطأ واحد الانامل ثم التخيير بين الحلق والتقصير
انما هو عند عدم العذر فلو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير او التقصير تعين الحلق كان لبده بصمغ فلا
يعمل فيه المقراض ولما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للمحلقين بالرحمة ثنتين او ثلاثا وفي الثالثة والرابعة
للمقصرين بها ويستحب حلق الكل للاتباع ولم يذكر سنن الحلق لانه لا يختص بالحلق في الحج لانه اصل الحلق في كل جمعة
مستحب كما صرح به في القنية ويعتبر في سنته البداءة بيمين الحالق لا المحلوق فيبدأ بشقه الايسر ومقتضى الهداية
بيمين الراس لما في الصحيحين انه عليه السلام قال للحلاق خذ واشار الى الجانب الايمن ثم الايسر ثم يعطيه الناس
وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ
مع التكبير وان رمى الشعر فلا باس به وكره القاؤه في الكنيف والمغتسل كذا في فتاوى اللامشي قوله ويستحب
ان يقص اظفاره وشواربه بعد الحلق للاتباع. [illegible] من لحيته شيئا لانه مثلة ولو فعل لا يلزمه قوله

قوله وحل له غير النساء اي بالحلق فحل التطيب لحديث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى
الله عليه وسلم لحرمه حين احرم ولحله حين احل قبل ان يطوف بالبيت وحرم الدواعي كالوطء فاذا انه ليس قبل الحلق
افاد انه ليس قبل الحلق تحليل بشيء مما كان حراما بالاحرام ويدل عليه ما في المبسوط فالحاصل ان في الحج احلالين احدهما
بالحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرها من ان الرمي ليس من اسباب التحلل عندنا ويخالفه ما في فتاوى قاضي
خان والولوالجية وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن ابي يوسف يحل له الطيب ايضا وان كان لا
يحل النساء والصحيح ما قلنا ان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة انتهى ينبغي
ان يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا ولما في المحيط والولوالجية ولو ابيح له التحلل فغسل راسه بالخطمي وقلم ظفره قبل
الحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يحل الا بالحلق عليه وذكر الطحاوي لا دم عليه عند ابي يوسف ومحمد لانه ابيح
له التحلل فيقع به التحلل انتهى فلو كان التحلل بالرمي حاصلا في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الاظفار وتخريجه
على قول الطحاوي عندهما بعيد كما لا يخفى قوله ثم الى مكة يوم النحر او غدا او بعده فطف للركن سبعة اشواط بلا
رمل وسعي ان قدمتهما والا فعلا اي ثم رح في هذه الايام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا ان الركن
اكثرها وهو اربعة اشواط على الصحيح وما زاد عليها واجب ينجبر بالدم واول وقت صحته اذا طلع الفجر يوم النحر
ولو قبل الرمي والحلق وليس له وقت اخر تفوت الصحة بفوته قبل وقت العمرة واما الواجب فهو فعله يوم من الايام
الثلاثة عند ابي حنيفة حتى لو اخره عنها مع الامكان لزمه دم وافضلها اولها كالاضحية وقد ورد في الحديث
انه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وافاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي اذا طاف للقدوم
وفي تاخيرهما لطواف الركن ليصيرا تبعا للفرض دون السنة قوله وحل له النساء يعني بالحلق السابق لا بالطواف
لان الحلق هو المحلل دون الطواف غير انه اخر عمله في حق النساء الى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق
الرجعي اخر عمله الى انقضاء العدة لحاجته الى الاسترداد فاذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانت به والدليل على ذلك انه لو لم
يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق كذا ذكر الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير انه لا يخرج من الاحرام الا بالحلق
فافاد انه لو ترك الحلق اصلا وقلم ظفره او غطى راسه قاصدا التحلل من الاحرام كان ذلك جناية موجبة للجزاء وحل النساء على
موقوف على الركن منها وهي اربعة فقط قوله وكره تاخيره عن ايام النحر اي تاخير الطواف كراهة تحريم لترك الواجب
ومراده لزوم الدم فيها واشار به الى رد ما ذكره القدوري في شرحه من ان اخره الى اخر ايام التشريق ولو قال ___ وكره تاخيرهما
عن ايام النحر لكان اولى ليفيد حكم الحلق كالطواف في محل الكراهة ولزوم الدم بالتاخير انما هو عند الامكان كما في المحيط
من الحائض اذا طهرت في اخر ايام النحر فان امكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليها دم للتاخير وان لم يمكنها طواف
اربعة اشواط فلا شيء عليها ولو حاضت بعدما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزمها الدم لانها مقصرة
بتفريطها وفي الظهيرية وليالي ايام النحر منها قوله ثم الى منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا
بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده كذلك ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت اي ثم رح الى منى
وارم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر البيتوتة بمنى لانها ليست واجبة لان المقصود الرمي لكن
هي سنة حتى قال الاسبيجابي ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره ان يبيت في غير ايام منى واشار بقوله بعد الزوال
الى اول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لو رمى قبل الزوال لا يجوز ولم يذكر اخره وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد
فلو رمى ليلا صح وكره كذا في المحيط فظهر ان له وقتين وقت الصحة ووقت الكراهة بخلاف الرمي في اليوم الاول
فان له اربعة اوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهيرية من ان اليوم الثاني من ايام التشريق كاليوم الاول ولو
اراد ان ينفر في هذا اليوم له ان يرمي قبل الزوال وانما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمحمول على غير ظاهر
الرواية انه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال مطلقا وفي المحيط ولو اخر رمي الجمار كلها الى اليوم الرابع رماها
على التاليف لان ايام التشريق كلها وقت الرمي فيقضي مرتبا كالمسنون وعليه دم واحد عند ابي حنيفة لان الجنايات

اجتمعت من جنس واحد فيتعلق بها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت الشمس في آخر أيام التشريق يسقط الرمي لا نقضا وقته
وعليه دم واحد اتفاقا انتهى فظهر بهذا أن للرمي وقت أداء ووقت قضاء وأفاد بقوله بادئا إلى آخره أن الترتيب بين الجمرات
الثلاث وهو ثابت من فعله عليه السلام ولم يبين أنه واجب أو سنة وفيه اختلاف ففي الظهيرية فإن غير هذا الترتيب فبدأ
باليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف بمنى وهو بعد في يومه أعاد الجمرة الوسطى وجمرة العقبة
ليأتي بها مرتبا مسنونا وعلل في المحيط بأن الترتيب مسنون قوله وإن لم يعد أجزأه لأن رمي كل جمرة قربة تامة بنفسها
وليس بتابعة للبعض فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتدا به وإذا كان مسنونا فإن رمى كل جمرة
بثلاث أتم الأولى بأربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لأنه رمى من الأولى أقلها والأقل لا يقوم مقام الكل فلا يعتد به
فكأنه أتى بهما قبل الأولى أصلا فيعيدهما فإن رمى كل واحدة بثلاث لأنه أتى بالأكثر من الأولى وللأكثر حكم الكل فكأنه رمى
الثانية والثالثة بعد الأولى وإن استقبل رميها كان أفضل ليكون إتيانه على الوجه المسنون وعن محمد لو رمى الجمار
الثلاث فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيتهن هي يرميهن عن الأولى ويستقبل الجمرتين الباقيتين لاحتمال أنها من الأولى
فلم يجز رمي الأخريين ولو كان ثلاثا أعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد كل واحدة ويجزيه لأنه رمى كل واحدة
بأكثرها فوقع معتدا به لكن لم يقع مسنونا انتهى ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنية واعتمده المحقق ابن الهمام وكل
في المجمع ويسقط الترتيب في الرمي وأفاد بقوله إن مكث أنه مخير في اليوم الثالث بين النفر والإقامة للرمي في اليوم الرابع
والإقامة أفضل اتباعا لفعله عليه السلام كذلك وإن الإقامة لطلوع الفجر يوم الرابع موجبة للرمي فيه وبإطلاقه أنه لا فرق
بين المكي والآفاقي في هذه الأحكام لعموم قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى وهو
كالمسافر مخير بين الصوم والفطر والصوم أفضل وقد قدمنا معنى قوله وقف عند كل رمي بعده رمي في بحث رمي جمرة العقبة
فراجعه وينبغي أن يحمد الله تعالى ويثني عليه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو الله بحاجته ويجعل باطن كفيه إلى
السماء برفع يديه وأن يستغفر لأبويه وأقاربه ومعارفه للحديث اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج وفي فتح القدير
ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي توضع في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه ولو رمى بحصاتين إحداهما لنفسه
والأخرى للآخر جاز ويكره ولا ينبغي أن يترك الجماعة مع الإمام بمسجد الخيف ويكثر من الصلاة فيه أمام المنارة عند الأحجار
انتهى وقد قدمنا أن المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لأجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي أنها لو تركت الرمي له لا يلزمها
شيء والله سبحانه أعلم قوله ولو رميت في اليوم الرابع قبل الزوال صح يعني عند أبي حنيفة اقتداء بابن عباس وقياسا
على الترك وقالا لا يجوز اعتبارا بسائر الأيام قيد بالرابع احترازا عن الثاني والثالث فإنه لا يجوز قبل الزوال اتفاقا لوجوب
اتباع المنقول عنه عليه السلام لعدم المعقول فلم يظهر أثر تخفيف فيهما بتجويز الترك بالتقديم وفي المحيط وأما وقت
الرمي في اليوم الرابع فعند أبي حنيفة من طلوع الفجر إلى غروب الشمس إلا أن ما قبل الزوال وقت مكروه وما بعده مسنون
انتهى فعلم أن قبل الزوال صحيح مكروه عنده قوله وكل رمي بعده رمي فارمه ماشيا وإلا فراكبا بيان للأفضل
واختيار لقول أبي يوسف على ما حكاه في الظهيرية عن إبراهيم بن الجراح قال دخلت على أبي يوسف فوجدته مغمى عليه
ففتح عينيه فرآني فقال يا إبراهيم أيما أفضل للحاج أن يرمي راجلا أو راكبا فقلت راجلا فخطأني ثم قلت راكبا ثم
قال ما كان يوقف عندها فالأفضل أن يرميها راجلا وما لا يوقف عندها فالأفضل أن يرميها راكبا قال فخرجت من
عنده فما بلغت الباب حتى سمعت صراخ النساء أنه قد توفي رحمه الله تعالى فلو كان شيء من مذاكرة العلم لا يشتغل به في
هذه الحالة لأن هذه الحالة الندامة والحسرة انتهى وأما قول أبي حنيفة ومحمد فعلى ما في فتاوى قاضي خان أن هذا الرمي
كله راكبا أفضل في قول أبي حنيفة ومحمد وعلى ما في فتاوى الظهيرية أن الرمي كله ماشيا أفضل فإن ركب إليها فلا بأس
به عندهما لأنه حكى قول أبي يوسف بعده فتحصل أن في هذه المسألة ثلاثة أقوال ورجح في فتح القدير ما في الظهيرية لأن
أداءها ماشيا أقرب إلى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فإن عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يؤمن الأذى
بالركوب بينهم بالزحمة ورميه عليه السلام راكبا إنما هو لإظهار فعله ليقتدى به كطوافه راكبا انتهى ولو قيل إنه ما

ماشيا أفضل إلا في رمي جمرة العقبة في اليوم الأخير فهو راكبا أفضل لكان له وجه باعتبار أنه ذاهب إلى مكة في هذه الساعة
كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا إيذاء في ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له عليه السلام قوله ويكره أن
تقدم ثقلك وتقيم بمنى لأثر ابن أبي شيبة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له أراد نفي
الكمال ولأنه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر أنها تنزيهية والثقل متاع المسافر وحشمه وهو بفتحتين
وجمعه أثقال وأشار إلى أنه يكره ترك أمتعته بمكة والذهاب إلى عرفات بالطريق الأولى لأنها العبادة المقصودة بخلاف
الرمي وينبغي أن يكون محل الكراهة في المسألتين عند عدم الأمن عليها بمكة أما إن أمن فلا لعدم شغل القلب قوله ثم
إلى المحصب أي ثم رح إليه وهو بضم الميم وفتح المهملتين وهو الأبطح موضع ذات حصى بين منى ومكة وليست المقبرة منه
وكانت الكفار اجتمعوا فيه وتحالفوا على إضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه إراءة لهم لطيف
صنع الله به وتكريمه بنصره فصار ذلك سنة كالرمل في الطواف وعبارة المجمع أولى من عبارة المصنف حيث قال ثم ينزل
بالمحصب فإن الرواح لا يستلزم النزول فيه وفي فتاوى قاضي خان أو ينزل المحصب ساعة يحصل أصل السنة وأما
الكمال فما ذكره الكمال قوله فطف للصدر سبعة أشواط وهو واجب إلا على أهل مكة وله خمسة أسامي ما في الكتاب
لأنه يصدر عنه أي يرجع والصدر الرجوع وطواف الوداع لأنه يودع البيت به وطواف الإفاضة لأنه لأجله يفيض
إليه البيت من منى وطواف آخر عهد بالبيت لأنه لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف في المراد بالصدر الذي هو
الرجوع فعندنا هو الرجوع عن أفعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع إلى أهله وبنى عليه أنه لو طاف للصدر ثم أقام
بمكة ليشتغل لم يلزمه الإعادة عندنا خلافا له والصحيح قولنا لأن الإضافة للاختصاص وهو إنما باعتبار أن الصدر سبب
أو شرط وكل منهما سابق على الحكم وهو بما قلنا وعلى قوله يكون متأخرا على الحكم والفراغ عن الأفعال يسمى صدورا ورجوعا
إلى الحالة التي كانت من قبل ولم يبين وقته وله وقتان وقت الجواز ووقت الاستحباب فالأول أوله بعد طواف الزيارة
إذا كان على عزم السفر حتى طاف كذلك ثم أطال الإقامة بمكة ولم ينو الإقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه وأما آخره
فليس بموقت ما دام مقيما حتى لو أقام عاما لا ينوي الإقامة فله أن يطوف ويقع أداء والثاني أن يوقعه عند إرادة السفر حتى
روي عن أبي حنيفة أنه لو طافه ثم أقام إلى العشاء أحب إلي أن يطوف طوافا آخر ليكون توديع البيت آخر أموره
كذا في المحيط ولم يشترط المصنف له تعيينه فأفاد أنه لو طاف بعدما حل النفر ونوى التطوع أجزأه عن الصدر
كما لو طاف بنية التطوع في أيام النحر وقع عن الفرض وأفاد ببيان صفته أنه لو نفر ولم يطف يجب عليه أن يرجع فيطوفه
لكن قالوا ما لم يتجاوز المواقيت فإن جاوزها لم يجب الرجوع عينا بل إما أن يمضي وعليه دم وإما أن يرجع فيرجع بإحرام جديد
لأن الميقات لا يجاوز بلا إحرام فيحرم بعمرة فإذا رجع ابتدأ بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شيء عليه لتأخيره و
الأولى أن لا يرجع ويريق دما لأنه أنفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الإحرام ومشقة الطريق والدليل على
وجوبه من السنة أحاديث أصرحها ما في صحيح مسلم كانوا ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا ينصرفن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت وأراد بأهل مكة من اتخذ مكة والمواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان
داخل المواقيت وكذا الآفاقي الذي اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج وقيد في البدائع بأن ينوي الإقامة بها قبل أن
يحل النفر الأول وأما إن نواها بعده لا يسقط عنه في قول أبي حنيفة خلافا لأبي يوسف انتهى والظاهر الإطلاق
وحكى الخلاف في المجمع بين أبي يوسف ومحمد والمراد بالنفر الأول الرجوع إلى مكة في اليوم الثالث من أيام النحر وكذا
طواف الصدر على المكي إذا أراد الخروج وقيد بالمحرم بالحج باعتبار أن الكلام فيه لأن المعتمر ليس عليه طواف الصدر لأن
العود مستحق عليه ولأنه كالمعتمر وأشار إلى أن لا سعي ولا رمل في هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم يستثن الحيض والنفساء
مع أهل مكة في سقوطه عنهم لما علم أن واجبات الحج وقد صرح قاضي خان في فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعذر الحيض
والنفاس عذر ولهذا قال في المحيط لو طهرت الحائض قبل أن تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وإن جاوزت بيوت
مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها أن تعود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى

من مكة لم يلزمها العود لانها لم يثبت لها احكام الطهارات وقت الطواف وان طافت وهي حائض ثم اغتسلت ثم رجعت
الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعليها الطواف وان جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد واشار بطواف الصدر الى
الرجوع الى اهله وعدم المجاورة بمكة ولهذا قال … في المجمع بعده ثم يعود الى اهله والمجاورة بها مكروهة
يعني عند ابي حنيفة وعندهما لا يكره لقوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين والمجاورة هي العكوف في العادة
يفضي الى الاخلال باجلال بيت الله تعالى لكثرة المشاهدة والعكوف في الاية بمعنى اللبث دون المجاورة وقد
قرر في فتح القدير فيها كلاما حسنا فراجعه **قوله** ثم اشرب من زمزم والتزم الملتزم وتشبث بالاستار والتعلق
بالجدار بيان للمستحب وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لان المختار تقديمه كما ذكره الشارح واختار في فتح القدير
تاخيره عن التزام الملتزم وتقبيل العتبة وكيفيته ان ياتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبل القبلة ويتضلع
منه ويتنفس مرات ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به وجهه وراسه وجسده ويصب عليه ان تيسر
والملتزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقي حديثا مرفوعا والتشبث التعلق والمراد بالاستار استار الكعبة ان كانت
قريبة بحيث ينالها والا وضع يديه فوق راسه مبسوطتين على الجدار قائمتين ويجتهد في اخراج الدمع من عينيه ولم
المصنف انه يمشي القهقرى وذكر في المجمع لكن يفعله على وجه لا يحصل منه صدم ولا وطئ لاحد وهو باك متحسر على
فراق البيت الشريف ويصير ملاحظا له حتى يخرج من المسجد وفي رسالة الحسن البصري التي ارسلها الى اهل مكة ان الدعا
هناك يستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف المقام وعلى
الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث وتزاد عليه وعند رؤية البيت
وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهي ستة عشر موضعا **فصل قوله** ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة
سقط عنه طواف القدوم مجاز عن سنيته في حقه فان حقيقة السقوط لا يكون في الملازم اما لانه شرع في ابتداء الافعال
فلا يكون سنة عند التاخير ولا شي عليه بتركه لانه سنة واما طواف الزيارة اغنى عنه كالفرض يغني عن تحية المسجد
وكذا لم يكن للمعتمر طواف قدوم لان طوافها اغنى عنها فيد بطواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة ووقف بعرفة
فانه صار رافضا لعمرته فيلزمه دم لرفضها وقضاؤها كما سياتي في اواخر القران **قوله** ومن وقف بعرفة ساعة من
الزوال الى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلا او نائما او مغمى عليه لانه عليه السلام وقف بعد الزوال وقال من ادرك عرفة
بليل فقد ادرك الحج فكان فعله بيانا لاول وقته وقوله بيانا لاخره والمراد بالساعة الساعة العرفية وهو اليسير من الزمان
وهو المحمل عند اطلاق الفقها لا الساعة عند المنجمين كما بيناه في الحيض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارته الامن
من البطلان لا حقيقته اذ بقي الركن الثاني وهو الطواف وافاد ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف وقيد به لان الطواف
لا بد له من النية حتى لو طاف هاربا من عدو لا يصح والفرق بينهما ان الطواف عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به
فلا بد من اشتراط اصل النية وان كان غير محتاج الى تعيينه حتى ان المحرم لو طاف يوم النحر ونوى به النذر يجزيه
عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه واما الوقوف فليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في اصل العبادة
وهو الاحرام يغني عن اشتراطه في الوقوف مع ان الوقوف اعظم الركنين لكن باعتبار الامن من البطلان عند فعله لا من كل وجه
قوله ولو اهل عن رفيقه باغمائه جاز اي احرم اطلقه فشمل ما اذا كان امره ان يحرم عنه عند عجزه او لا والاول متفق
عليه والثاني خلاف ابي يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة لامر السفر امر بالغير ويتفرع على ثبوت الاذن دلالة مسائل ذكرها
في جامع الفصولين منها مسألة الحج ومنها ذبح شاة قصاب شدها للذبح لا ضمان عليه لو لم يذبحها ومنها ذبح اضحية
غيره في ايامها بلا اذنه ذكرها في اكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها اذا اضجعها للذبح ومنها وضع القدر على
الكانون وفيه اللحم ووضع الحطب تحتها فاوقد النار رجل وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل برا في دورق وربط الحمار
فساقه حتى طحنه ومنها سقط حمل في الطريق فحمل بلا اذن ربه فتلفت لدابته ومنها رفع جرة نفسه فاعانه اخر
على الرفع فانكسرت ومنها مزارع زرع الارض ببذرها ولم ينبت حتى سقاه ربها بلا امره فالخارج بينهما لانه لما هيئه

لما هيئه للسقي والتربية صار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا لو سقاه اجنبي والمسألة بحالها ومنها من احضر فعلة
لهدم دار فهدم اخر بلا اذن ضمن استحسانا والاصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه الناس لا يثبت الاستعانة فيه
بكل احد كما لو ذبح شاة وعلقها للسلخ فسلخها رجل بلا اذنه ضمن انتهى وقد قدمنا ان الاحرام هو النية مع التلبية
فاذا نوى الرفيق ولبى صار المغمى عليه محرما لا الرفيق وكذا لا يجوز للرفيق بعده ان يحرم عن نفسه ويصح منه عن
المغمى عليه ولو كان محرما لنفسه ولا يلزم النائب التجرد عن المخيط لاجل احرامه عن المغمى عليه ولو احرم عن نفسه وعن
غيره وارتكب محظورا عند حجه او عمرته او بهما من الميقات او بمكة ولم ار ان صريحا والمراد بالرفيق واحد من اهل القافلة
كما صرح به الحدادي في السراج الوهاج فحينئذ ذكر الرفيق في عبارتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو
احرم عنه غير رفيقه على قول ابي حنيفة قيل يجوز وقيل لا يجوز ولم يرجح ورجح في فتح القدير الجواز لان هذا من باب
الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان او لا واصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا
كالوضوء وستر العورة وان كان له شبه بالركن لجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده
وانما اختلفوا في هذه المسألة بناء على ان المرافقة تكون امرا به دلالة عند العجز او لا انتهى ويرجحه ايضا ان المسائل التي
ذكرنا ان الاذن ثابت فيها دلالة لم تخص بواحد معين بل الناس كلهم فيها على السواء واشار الى انه لو استمر مغمى عليه الى
وقت اداء الافعال فادى عنه رفيقه فانه يجوز وان لم يشهد به المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب المبسوط لان هذه
العبادة مما تجري فيها النيابة عند العجز كما في استنابة الزمن من غيره ان افاق قبل الافعال تبين ان عجزه عن الكل
غير انه لا يلزم الرفيق بفعل المحظور شي بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فنقلنا الاحرام
اليه بخلاف الميت وقيد بكونه مغمى عليه قبل الاحرام اذ لو اغمي عليه بعد الاحرام فلا بد من ان يشهد به الرفيق المناسك
عند اصحابنا جميعا كما ذكره فخر الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبقت النية منه ويشترط نيتهم الطواف اذا حملوه كما يشترط
نيته وقيدنا بالاغما لان المريض الذي لا يستطيع الطواف اذا طاف به رفيقه وهو نائم ان كان بامره جاز لان الفعل المامور
كفعل الامر والا فلا كذا في المحيط فظهر ان النائم يشترط صريح الاذن منه بخلاف المغمى عليه وانه يشترط نية الحامل للطواف
ان كان المحمول مغمى عليه حتى لو حمله وطاف به طالبا الغريم لم يجزه بخلاف النائم لا يشترط نية الحامل له للطواف لان نية
الاحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث لان الطواف لا بد له من اصل النية ولا تكفي نية الاحرام له كما قدمناه
فينبغي انه لا بد من نية الحامل في المسالتين اللهم الا ان يقال ان نية الاحرام لا تكفي للطواف عند القدرة عليها واما
النائم فلا قدرة له عليها وذكر في المحيط ان استاجر المريض من يحمله ويطوف به صح وله الاجرة اذا طاف به وان المريض
الذي لا يستطيع الرمي توضع الحصاة في كفه ليرمي بها او يرمي عنه غيره بامره وذكر في كلامه ان للاب ان يحرم عن ولده
الصغير والمجنون ويقضي المناسك كلها بالاولى ولو ترك رمي الجمار او الوقوف بالمزدلفة لا يلزمه شي وكذا في المحيط
قوله والمراة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا راسها ولا تلبي جهرا ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين ولا تحلق راسها
ولكن تقصر وتلبس المخيط لان اوامر الشرع عامة جميع المكلفين ما لم يقم دليل على الخصوص وانما لا تكشف راسها لانها
عورة بخلاف وجهها فاشتركا في كشف الوجه وانفردت بتغطية الراس ولما كان كشف وجهها خفيا لان المتبادر الى
الفهم انها لا تكشفه لما انه محل الفتنة نص عليه وان كانا سواء فيه ولما قدم في باب الاحرام ان الرجل يكشف وجهه وراسه
لم يتوهم من عبارته اختصاصها بكشف الوجه والمراد بكشف الوجه عدم مماسة شي له فلذا يكره لها ان تلبس البرقع
لان ذلك يماس وجهها كذا في المبسوط ولو ارخت شيئا على وجهها وجافته لا باس به كذا ذكره الاسبيجابي لكن في فتح
القدير انه يستحب وقد جعلوا لذلك اعوادا كالقبة يوضع على الوجه ويسدل من فوقها الثوب وفي فتاوى قاضي
خان ودلت المسألة على انها لا تكشف وجهها للاجانب من غير ضرورة انتهى وهو يدل على ان هذا الارخا عند الامكان
ووجود الاجانب واجب عليها ان كان المراد لا يحل ان تكشف فيحمل الاستحباب عند عدمهم وعلى انه عند عدم الامكان
فالواجب على الاجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام في قوله سالت رسول الله صلى الله عليه

وسلم عن نظر الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري قال العلماء وفي هذا حجة أنه لا يجب على المرأة أن تستر وجهها في طريقها
وإنما ذلك سنة مستحبة لها ويجب على الرجال غض البصر عنها إلا لغرض شرعي انتهى وظاهره نقل الإجماع فيكون معنى ما في
الفتاوى لا ينبغي كشفها ولما أن لا تجهر بالتلبية لما أن صوتها يؤدي إلى الفتنة على الصحيح أو عورة على ما قيل كما حققناه
في شروط الصلاة وإنما لا ترمل ولا تسعى لما أنه مخل بالستر ولأن أصل المشروعية لإظهار الجلد وهو للرجال وأشار إلى
أنها لا تضطبع لأنه سنة الرمل وإنما لا تحلق لكونه مثلة كحلق اللحية وأطلق في التقصير فأفاد أنها كالرجل فيه خلافا
لما قيل إنه لا يتقدر في حقها بالربع بخلاف الرجل وإنما تلبس المخيط لما أنها عورة وأشار بعدم الرمل إلى أنها لا تستلم
الحجر إذا كان هناك جمع لأنها ممنوعة من مماسة الرجال بخلاف ما إذا لم يكن لعدم المانع وأشار بلبس المخيط إلى لبس الخفين
والقفازين وما ذكره الشارح من أنها لا تحج إلا بمحرم خلاف ليس مما نحن فيه لأن هذا لا يختص بالحج بل هو حكم سفر ومن أنها
تترك طواف الصدر بعذر الحيض فليس منه أيضا لأن الحيض غير ممكن من الرجل حتى تخالفه في أحكامه وكذا ما ذكره الإسبيجابي
من أنه لا يجب عليها بتأخير طواف الزيارة عن أيام النحر لأجل الحيض والنفاس شيء قالوا والخنثى المشكل في جميع ما ذكرنا كالمرأة
احتياطا ولا يخلو بامرأة ولا برجل لأنه يحتمل أن يكون ذكرا ويحتمل أن يكون أنثى **قوله** ومن قلد بدنة تطوع أو نذر
أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها يريد الحج فقد أحرم بيان لما يقوم مقام التلبية إظهارا لإجابة الدعوة وهو حاصل بتقليد
الهدي يفيد كونه محرما بثلاثة التقليد والتوجه وإرادة النسك فأفاد أن التقليد وحده لا يكفي وكذا أخوه وكذا لو
قلد وساق ولم ينو لا يكون محرما فما ذكره الإسبيجابي من أنه لو قلدها وساقها قاصدا إلى مكة صار محرما بالسوق نوى الإحرام
أو لم ينو مخالفا لما عليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير وقد يقال إن قصد مكة منه نية فلا يحتاج معه إلى نية
أخرى فلا مخالفة له لما عليه العامة وأراد بجزاء الصيد جزاء صيد عليه في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزاء صيد
الحرم وأفاد بقوله أو نحوه إلى أن هذا الحكم لا يختص بشيء بل المراد أنه قلد بدنة مطلقة والتقليد أن يعلق على عنق بدنته
قطعة نعل أو شراك نعل أو عروة مزادة أو لحاء شجر أو نحو ذلك مما يكون علامة على أنه هدي والمعنى التقليد
إفادة أنه عن قريب يصير جلده هكذا اللحاء والنعل في اليبوسة لإراقة دمه وكان في الأصل يفعل ذلك كيلا تهاج
عن الورود والكلأ ولترد إذا ضلت للعلم بأنه هدي وذكر الشارح أنه لو اشترك جماعة في بدنة فقلدها أحدهم
صاروا محرمين إن كان ذلك بأمر البقية وساروا معها **قوله** فإن بعث بها ثم توجه إليها لا يصير محرما حتى
يلحقها إلا في بدنة المتعة لفقد أحد الشروط الثلاثة وهو السوق في الابتداء فإذا أدركها اقترنت نيته بفعل هو من خصائص
إلا في هدي هو من خصائص الحج وضعا وهو هدي المتعة والقران فإنه لا يحتاج فيه إلى الإدراك والمتعة تشمل التمتع
العرفي والقران لأن المذكور في الآية إنما هو التمتع بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى آخره فهي دليلهما فلذا اقتصر
المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل أشهر الحج لم يقيد البعث بأشهر الحج فاستغنى عن تقييد النهاية ثم المصنف
تبعا للجامع الصغير شرط اللحوق فقط ولم يشترط السوق معه وشرطها في المبسوط والظاهر الأول لأن فعل الوكيل
بحضرة الموكل كفعل الموكل كما علل به في فتح القدير وقد يقال لا يحتاج إليه لأنه يصير محرما باللحوق ولم يسقها أحد
وهذا التعليل إنما هو على قول من يشترط السوق مع اللحوق وأفاد المصنف أنه لا بد من التوجه إلى بدنة المتعة ولا
يكفي البعث **قوله** وإن جللها أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرما يعني وإن ساقها لأنه ليس من خصائص الحج فلم
يقم مقام التلبية في شيء لأن التجليل لدفع الأذى عنها والإشعار مكروه عند أبي حنيفة وهو أن يطعن من الجانب الأيسر
من السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وإن كان حسنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد فإنه يختص بالهدي
ولذا كان التقليد أحب من التجليل لأنه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتجليل حسن للاتباع ويستحب التصدق به
وأما تقليد الشاة فغير متعارف وليس بسنة أيضا فلا يقوم مقامها وقد علم بما قررناه أن المصنف أنه لا يكون محرما بمجرد النية
من غير تلبية أو ما يقوم مقامها وهو المذهب وعند أبي يوسف أنه يكتفي بالنية ولا خلاف أن التلبية وحدها لا يكفي بلا
نية **قوله** والبدن من الإبل والبقر يعني لغة وشرعا قال الجوهري البدنة ناقة أو بقرة وقال النووي إنه قول أكثر

أكثر أهل اللغة فإذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة وأما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه
البقرة على البدنة فمحمول على أنه أراد بالأعم بعض الأفراد وهو الجزور لا كل ما يصدق عليه لأنه لو كانت البدنة اسما
للجزور فقط للزم النقل عن المعنى اللغوي على تقدير خلاف الأصل فالظاهر عدمه فتعارضا فرجحنا ما ذهبنا إليه
لما ثبت في حديث جابر كنا ننحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هي إلا من البدن ذكره مسلم في صحيحه وثمرة
الخلاف فيما إذا التزم بدنة فإن نوى شيئا فهو على ما نوى لأن المنوي إذا كان من محتملات كلامه فهو كالمصرح به وإن لم تكن
له نية فعليه بقرة أو جزور فينحرها حيث شاء في قولهما خلافا لأبي يوسف فإنه يقيسه على الهدي وهو يختص بمكة
اتفاقا كذا في المبسوط

باب القران

هو مصدر قرن من باب نصر وفعال يجيء مصدرا
من الثلاثي كلباس وهو الجمع بين شيئين فقال قرنت البعيرين إذا جمعت بينهما بحبل وسيأتي معناه شرعا ثم اعلم
أن المحرمين أربعة مفرد بالحج إن أحرم به مفردا ومفرد بالعمرة إن أحرم بها في غير أشهر الحج وطاف بها أو لك حج من
عامه أو لا أو طاف فيها ولم يحج من عامه أو حرم بها في أشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه أو حج ولم يلم بينهما بأهله إلماما
صحيحا ومتمتع إن أتى بأكثر أشواط العمرة في أشهر الحج بعد ما أحرم بها فقط مطلقا ثم حج من عامه من غير أن يلم بأهله
إلماما صحيحا فإن أحرم بهما معا أو أدخل إحرام الحج على إحرام العمرة قبل أن يطوف لها أكثر الأشواط أو أدخل إحرام
العمرة على إحرام الحج قبل أن يطوف للقدوم ولو شوطا ولا إساءة في القسمين الأولين وهو قارن مسيء في الثالث وأما
الإحرام المبهم كأن يحرم بنسك مبهم ثم يصرفه إلى ما شاء من حج أو عمرة أو إليهما والإحرام المعلق كأن يحرم بإحرام كإحرام
زيد فليس خارجا عن الأربعة كما لا يخفى **قوله** هو أفضل ثم التمتع ثم الإفراد بيان لأمرين الأول جواز الثلاثة
وهو مجمع عليه إلا ما ثبت في الصحيحين عن عمر وعثمان رضي الله عنهما أنهما كانا ينهيان عن التمتع وحمله العلماء على نهي التنزيه
حملا للناس على ما هو الأفضل لا أنهما يعتقدان بطلانه مع علمهما بالآية الشريفة وحمله على أن المراد به فسخ الحج إلى العمرة
ضعيف لأن سياق الحديث في الصحيح يقتضي خلافه ودليل ما ثبت به بالكتاب والسنة أيضا أما الأول فقوله تعالى ولله على
الناس حج البيت دليل الإفراد وقوله وأتموا الحج والعمرة لله دليل القران وقوله فمن تمتع بالعمرة إلى الحج دليل التمتع وأما الثاني
فما في الصحيحين من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من أهل بحج وعمرة
ومنا من أهل بالحج وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج وفي رواية لمسلم منا من أهل بالحج مفردا ومنا من قرن ومنا
من تمتع الثاني تفضيل القران ثم التمتع ثم الإفراد وفضل مالك والشافعي الإفراد وفضل أحمد التمتع وأصل الاختلاف في
حجته صلى الله عليه وسلم وقد أكثر الناس الكلام فيها نفسا في ذلك الإمام الطحاوي فإنه تكلم في ذلك زيادة على ألف
ورقة وقد يقال إن الإمام الشافعي رحمه الله ليس شيء من الاختلاف أيسر من هذا وإن كان الغلط فيه قبيحا من جهة
أنه مباح يعني لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن في الاختلاف تغيير حكم لكن لما كانت حجة واحدة
ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحا منهم فمما يرجح أنه عليه الصلاة والسلام كان قارنا ما رواه علي في الصحيح وأنس
في الصحيحين وأبي موسى الأشعري في الصحيحين ومما يرجح أنه عليه السلام كان مفردا ما ثبت في الصحيح من رواية جابر
وابن عمر وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ومما يرجح أنه كان متمتعا ما ثبت عن ابن عمر وعائشة في الصحيحين وجمع المشايخ
بين الروايات بأن سبب رواية الإفراد سماع من رأى تلبيته بالحج وحده ورواية التمتع سماع من سمعه يلبي بالعمرة
ورواية القران سماعه من سمعه يلبي بهما وهذا لأنه لا مانع من إفراده ذكر نسك في التلبية وعدم ذكره في صلاة
وجهة أخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في تلبيته عليه السلام فكانت دبر الصلاة أو عند استوائه ناقته
أو حين علا على البيداء فروى كل بحسب ما سمع ومما يرجح القران أن من روى الإفراد روى التمتع فتناقض بخلاف
من روى التمتع وهو بلغة القرآن الكريم وعرف الصحابة أعم من القران وترجح العمدة المبني بالقران في الاصطلاح
ما في الصحيحين عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول أتاني الليلة آت
من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة ولا بد له من امتثال ما أمره

في مقامه الذي هو وحي ولائمتنا ترجيحات كثيرة وقال الامام النووي في شرح المهذب والصواب الذي نعتقده
انه صلى الله عليه وسلم احرم بالحج اولا مفردا ثم ادخل عليه العمرة فصار قارنا وادخال العمرة على الحج جائز على احد القولين
عندنا وعلى الاصح لا يجوز عندنا وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك الحاجة للسنة وامر به في قوله لبيك عمرة وحجة
فمن روى انه كان مفردا اعتمد اول الاحرام ومن روى انه كان قارنا اعتمد اخره ومن روى انه كان متمتعا اراد التمتع
اللغوي وهو الانتفاع بان كفاه عن النسكين فعل واحد ويؤيده انه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة
لا قبل الحج ولا بعده وقد قدمنا ان القران افضل من افراد الحج من غير عمرة بلا خلاف ولو جعلت حجته عليه السلام مفردة
لزم ان لا يكون اعتمر وصحح ما في النهاية من ان محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي انما هو ان افرد كل نسك باحرام في سنة واحدة
افضل او الجمع بينهما باحرام واحد افضل وان لم يقل احد بتفضيل الحج وحده على القران وتبين به بطلان ما ذكره الشارح
هنا ردا على صاحب النهاية وما روي عن محمد انه قال حجة كوفية وعمرة افضل عندي من القران فليس موافقا لمذهب
الشافعي في تفضيل الافراد فانه يفضل الافراد سواء اتى بنسكين في سفرة واحدة او سفرتين ومحمد انما فضل الافراد
اذا اشتمل على سفرين ولهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي رضي الله عنهما قوله وهو ان
يهل بالعمرة والحج من الميقات ويقول اللهم اني اريد العمرة والحج فيسرهما لي وتقبلهما مني اي القران ان يلبي بالنسكين
مع النية حقيقة او حكما من غير مكة وما كان في حكمها وانما عبر بالاهلال للاشارة الى رفع الصوت بها مستحب واراد
بالميقات ما ذكرنا وانما ذكره للاشارة الى ان القارن لا يكون الا افاقيا وهو احسن مما ذكره الشارح من انه قيد
الافاقي فانه لو احرم بهما من دويرة اهله او بعد الخروج قبل الميقات او داخله فانه يكون قارنا وقلنا حقيقة
او حكما ليدخل ما اذا احرم بالعمرة ثم احرم بالحج قبل ان يطوف لها الاكثر واحرم بالحج ثم احرم بالعمرة قبل ان يطوف
له وان كان مسيئا في الثاني كما قدمناه لوجود الجمع بينهما في الاحرام حكما والمراد من قوله ويقول النية لان التلفظ ان
عطفه على يهل فيكون منصوبا من تمام الحد وان رفع كان استئنافا كلاما بيانا للسنة فان السنة للقارن التلفظ
بهما وتقديم العمرة في الذكر مستحب لان الواو للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الاحرام في اشهر الحج وطواف
العمرة فيها كما هو شرط في التمتع كما روي عن محمد انه لو طاف لعمرته في رمضان فهو قارن ولا دم عليه ان لم يطف
لعمرته في اشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية الفرق بين القران والتمتع فيه وليس كما توهموا فان القران في
هذه الرواية بمعنى الجمع لا القران الشرعي المصطلح عليه بدليل انه نفى لازم القران بالمعنى الشرعي وهو لزوم الدم
شكرا ونفي اللازم الشرعي الملزوم الشرعي والحاصل ان النسك المستعقب للدم شكرا هو ما تحقق فيه فعل المشروع
الموثق به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في اشهر الحج فان كان مع الجمع في الاحرام قبل طواف اكثر العمرة فهو
المسمى بالقران والا فهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما هذا كله على اصول المذهب كذا في فتح القدير قوله ويطوف
ويسعى لها ثم يحج كما مر يعني ياتي بافعال العمرة اولا من الطواف والسعي بين الصفا والمروة والرمل في الاشواط الثلاث
والسعي بين الميلين الاخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم ياتي بافعال الحج كلها ثانيا فيبدأ بطواف القدوم ويسعى بعده
ان شاء وهذا الترتيب اعني تقديم العمرة في افعال الحج واجب لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج غاية
وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فافاد انه لو طاف اولا لحجته وسعى لها ثم طاف لعمرته وسعى لها فطوافه الاول
وسعيه يكون للعمرة ونيته لغو ولم يذكر الحلق للعمرة لانه لا يتحلل بينهما بالحلق فلو حلق كان جناية على الاحرامين
اما على احرام الحج فظاهر لان اوان التحلل فيه يوم النحر واما على احرام العمرة فكذلك لان اوان تحلل القارن يوم
النحر كما صرح به الامام محمد في ... الشارح ويؤيده ان المتمتع اذا ساق الهدي وفرغ من افعال العمرة وحلق
يجب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون جنايته على احرامها مع انه ليس محرما بالحج فهذا اولى قوله
فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز بان طاف للعمرة والحج اربعة عشر شوطا وسعى كذلك واراد بالواو
بمعنى ثم او الفاء لان المسألة مفروضة فيما اذا اتى للسعي بعد الطوافين ولا يتوهم هذا من الواو لانه لمطلق
الجمع

الجمع ولهذا اتى في الجامع الصغير بثم واختلفوا في تأويل الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارح
تبعا للمبسوط الى انه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية وقد اساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه
شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب
الدم فتقديمه اولى والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل اخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف انتهى وذهب صاحب
غاية البيان الى ان المراد باحدهما طواف العمرة وبالاخر طواف الزيارة بان اتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف
للزيارة يوم النحر ثم سعى اربعة عشر شوطا بدليل قولهم في جواب المسألة يجزيه والمجزي عبارة عن الكافي في الخروج عن
عهدة الفرض ولا يحصل الاجزاء بترك الفرض والاتيان بالسنة وبدليل قولهم ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين
عندنا اليس المراد بهما الا طواف العمرة وطواف الزيارة قوله واذا رمى يوم النحر ذبح شاة او بدنة او سبعها لقوله
تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي والتمتع يشمل القران العرفي والتمتع العرفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد
الرمي لان الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد الذبح بالحرم كما قيده بها في ذبح المفرد لما انه واجب على القارن
والمتمتع واطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة اجزاء وانما كان مجزيا بالحديث الصحيحين عن جابر
حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحرنا البعير عن سبعة والبقرة عن سبعة واشار بين التخيير بين البدنة وسبعها
الى انه دم عبادة لا دم جناية فياكل منه كما سياتي وسياتي في الاضحية انه لا بد ان يكون الكل مريدا للقربة وان اختلفت
جهة القربة فلو اراد احدهم سبعا قوله لاهله لا يجزيهم واستدل له بعض شارحي المصابيح بقوله صلى الله عليه وسلم
وما في المبتغى ولو بعث القارن بثمن هديين فلم يجد ذلك بمكة الا هديا واحدا فذبحه لا يتحلل عن الاحرامين ولا
عن احدهما انتهى محمول على هدي الاحصار لان التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والخانية والاشتراك
في البقرة افضل من الشاة والجزور افضل من البقرة كما في الاضحية فان القارن ساق الهدي مع نفسه كان افضل قوله
وصام العاجز عنه ثلاثة ايام اخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة اي صام العاجز عن الهدي لقوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة والعبرة لايام النحر في العجز والقدرة وكذا لو قدر
على الهدي قبل ان يكمل صوم ثلاثة ايام او بعدما اكمل قبل ان يحلق ويحل في ايام الذبح بطل صومه ولا يحل الا بالهدي
ولو وجد الهدي بعدما حلق وحل قبل ان يصوم السبعة صح صومه ثم وجد الهدي ولو صام ثلاثة ايام ولم يحلق
ولم يحل حتى مضت ايام الذبح ثم وجد الهدي فصومه صحيح ماض ولا شيء عليه كذا ذكر الاسبيجابي ويدل على انه لو صام
في وقته مع وجود الهدي ينظر فان بقي يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز
عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل كذا في فتح القدير وقوله اخرها يوم عرفة بيان للافضل والا فوقته
وقت الحج بعد الاحرام بالعمرة لان المراد بالحج في الاية وقته لانه ونفسه لا يصلح ظرفا وانما كان الافضل التاخير لان الصوم
بدل عن الهدي فيستحب تاخيره رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهداية واختار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع
في الاية الفراغ من اعمال الحج مجازا اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله وقد عمل الشافعي بالحقيقة فلم يجز صومها بمكة ويشهد
له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذا رجعتم الى اهاليكم وانما عدل ائمتنا عن الحقيقة الى المجاز لفروع مجمع عليه
وهو انه لو لم يكن له وطن اصلا ليرجع اليه بل يستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى
الرجوع عن الاعمال وكذا لو رجع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير اهله ووطنه ثم بدا له ان
يتخذها وطنا كان له ان يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير واراد بالفراغ الفراغ
من اعمال الحج فرضا وواجبا بمعنى ايام التشريق لان الثالث منها يوم للرمي الواجب على من اقام به حتى طلع الفجر فيفيد
انه لو صام السبعة او بعضها من ايام التشريق فانه لا يجوز ولما قدمه في بحث الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقا
فكذا لم يقيده هنا قوله فانه لم يصم الى يوم النحر تعين الدم اي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه
الصوم اصلا وصار الدم متعينا لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على

الاصل وعن ابن عمر انه امر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدي كذا في الهداية هنا وقال في ما ياتي في اخر الجنايات فان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة دم في الحلق لغير اوانه قبل الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول فنسبه صاحب البيان الى التخبيط لكونه جعل احد الدمين هنا دم الشكر والاخر دم الجناية وهو الصواب وفيما ياتي اثبت عند ابي حنيفة دمين اخرين سوى دم الشكر ونسبه في فتح القدير ايضا في باب الجنايات الى السهو وليس كما قالا بل كلامه صواب في الموضعين فهنا لما لم يكن جانيا بالتاخير لانه لعجزه لم يلزمه لاجله دم ولزمه دم للحلق في غير اوانه وفي باب الجنايات لما كان جانيا بحلقه قبل الذبح لزمه دمان كما قررهم ولم يذكر دم الشكر لانه قدمه في باب القران وليس الكلام الا في الجناية وسياتي تمامه هناك بازيد من هذا ان شا الله تعالى **قوله** وان يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاها انه لم يات القارن بالعمرة حتى لو اتى بالوقوف فعليه دم لترك العمرة لانه تعذر عليه اداوها لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج وذلك خلاف المشروع فعدم دخول مكة كناية عن عدم طواف العمرة لان الدخول وعدمه سوا اذا لم يطف لها والمراد اكثر اشواطه حتى لو طاف لها اربعة اشواط ثم وقف بعرفة فانه لا يصير رافضا لها اذا قد اتى بركنها ولم يبق الا واجبات من الاقل والسعي وياتي بهما يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما اذا طاف الاقل ثم وقف فانه كالعدم فيصير رافضا والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف اصلا فانه لو طاف طوافا ما ولو قصد به طواف القدوم للحج فانه ينصرف الى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لان الاصل ان ما ياتي به من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف الى ما هو متلبس به وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الاول لها والثاني له ولا شي عليه كمن سجد في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة تلاوة انصرف الى سجدة الصلاة ولم يقيد الوقوف بعرفة بكونه بعد الزوال كما وقع في الكافي والحاكم لانه لا حاجة اليه لان الوقوف قبل وقته لا اعتبار به وقيد بالوقوف لانه لا يكون رافضا لها بمجرد التوجه الى عرفات هو الصحيح والفرق بينه وبين مصلي الظهر يوم الجمعة اذا توجه اليها ان الامر هناك بالتوجه متوجه بعد ادا الظهر والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل ادا العمرة فافترقا واطلق في رفضها فشمل ما اذا قصده اولا واشار به الى سقوط دم القران عنه لعدمه وانما وجب دم لرفضها لان كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم كالمحصر ووجب قضاها لان الشروع ملزم كالنذر والله سبحانه وتعالى اعلم

باب التمتع

اخره عن القران لتاخره عن رتبته كما قدمه وهو في اللغة من المتاع او المتعة وهو الانتفاع او النفع وفي الشريعة ما ذكره بقوله وهو ان يحرم بعمرة من الميقات فيطوف لها ويسعى ويحلق او يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية باول الطواف ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم ويحج فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة فانه ليس لاهلها تمتع ولا قران لا للاحتراز عن دونه من اهلها كما بيناه في القران ولم يقيد احرامهما باشهر الحج لانه ليس بشرط لكن اذا اكثر طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل في رمضان مثلا ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان متمتعا وانما لم يقيد الطواف به لما يصرح به في هذا الباب وانما ذكر الحلق لبيان تمام افعال العمرة لا لانه شرط في التمتع لانه مخير بينه وبين بقائه محرما بها الى ان يدخل احرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذي ساق الهدي فانه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لها لزمه دم لان السوق عارض منعه من التحلل على خلاف الاصل وفي قوله ثم يحرم بالحج دلالة على تراخي احرامه عن افعالها فخرج عن القران ولم يقيد الحج بان يكون من عامه للعلم به لان معنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفر واحد ولا يشترط ان يكون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فعلها حتى لو احرم بعمرة في رمضان واقام على احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرته من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعا بخلاف من وجب عليه ان يتحلل من الحج بعمرة كفايت الحج فاخر الى قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لانه ما اتى بافعالها عن احرام عمرة للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال متعددا بها عن العمرة فلم يكن متمتعا وقوله يوم التروية بيان للجواز والا فالافضل ان يكون قبله للمسارعة الى الخير وقوله من الحرم بيان للميقات المكاني لاهل مكة ولم يقيد بعدم الالمام باهله فيما بينهما الماما صحيحا لم يصرح به قريبا وحاصله ان الم بينهما باهله الماما صحيحا بطل تمتعه والا فلا والصحيح منه ان يكون العود مستحقا عليه يقال الم باهله

باهله نزل وصو بزوار الماما اي غبا كذا في المغرب وانما يقطع التلبية فيها باوله لما صححه ابو داود عن ابن عباس ان النبي عليه السلام كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر ولم يذكر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المبتغى اي لا يكون مسنونا في حقه منه بخلاف القارن لان المتمتع حين قدومه محرم بالعمرة فقط وليس لها طواف ولا صدور والحكمة فيه ان المعتمر متمكن من ادائها حين وصل الى البيت واما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم الى ان يجي وقته والطواف ركن معظم في العمرة فلا يتكرر في الصدد كالوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويحج دلالة على انه يسعى للحج ويرمل في طوافه والذي اتى به اولا انما هو عن العمرة فان سعى المتمتع ورمل في طوافه بعد احرامه بالحج لا يعيدهما في طواف الزيارة لانهما لا يتكرران **قوله** ويذبح فان عجز فقد مر في باب القران لان حكمهما واحد **قوله** فان صام ثلاثة من شوال فاعتمر لم يجز عن الثلاثة لان سبب وجوبها التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اداوه قبل سببه **قوله** وصح لو بعد ما احرم بها قبل ان يطوف اي صح صوم الثلاثة بعد ما احرم بالعمرة لانه ادا بعد السبب لانه سببها التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيبه على التمتع بالنص وما خذ الاشتقاق علة للمرتب والعمرة في اشهر الحج هي السبب فيه لانها التي بها تحقق الترفق الذي كان ممنوعا في الجاهلية وهو معنى التمتع ولما لم يمكنه الخروج عن احرامها بلا فعل ترك الاحرام منزلتها فكذا اجاز بعد احرامها قبل الفراغ منها قيد بصوم الثلاثة لان صوم السبعة لا يجوز الا بعد الفراغ وان كان السبب فيهما واحدا لان الله تعالى فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج اي في وقته والسبعة بعد الفراغ وقيد بكون الصوم في شوال اي في اشهر الحج لان الصوم قبل اشهر الحج لا يجوز سوا كان بعد ما احرم للعمرة في اشهر الحج او لا وقد تقدم ان الافضل تاخير صومها الى السابع من ذي الحجة لرجا القدرة على الاصل وهو الهدي **قوله** فان اراد سوق الهدي احرم وساق وقلد بدنه بمزادة او نعل ولا يشعر بيان لافضل التمتع اقتدا برسول الله صلى الله عليه وسلم والواو في قوله وساق بمعنى ثم لان الافضل ان لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنية ثم السوق وافاد بالتعليق انه افضل من التجليل وبالسوق انه افضل من القود الا اذا كانت لا تساق فيقودها والضمير في قوله اراد عائد الى التمتع بمعنى مريد والمراد بالاحرام احرام العمرة وقيد بالبدنة لان الشاة لا يسن تقليدها وهو مكروه عند ابي حنيفة حسن عندهما للاتباع الثابت في صحيح مسلم وغيره واجيب لابي حنيفة بانه مثلة وقد نهي عنه فتعارضا فرجحنا المنع لانه قول وهو مقدم على الفعل او نهي وهو مقدم على المبيح ورد بانه ليس منها لانها ما يكون تشويها كقطع الانف والاذنين فليس كل جرح مثلة ولانه نهي عنها في اول الاسلام وفعل الاشعار في حجة الوداع فلو كان منها لم يفعله وباشعاره عليه السلام لصيانة الهدي لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الا به وقال الطحاوي انما كره ابو حنيفة الاشعار المحدث الذي يفعل على وجه المبالغة ويخاف السراية الى الموت لا مطلق الاشعار واختاره في غاية البيان وصححه في فتح القدير انه الاولى **قوله** ولا يتحلل بعد عمرته لانه سوق الهدي يمنعه من التحلل لحديث البخاري اني لبدت راسي وقلدت هديي فلا احل حتى انحر وقدمنا انه لو حلق راسه بعد الفراغ من عمرته وقد كان ساق الهدي لزمه دم ومقتضاه ان يلزمه موجب كل جناية على الاحرام كانه محرم والحاصل ان السوق للهدي تاثيرا في اثبات الاحرام ابتدا فكان له تاثير في اثبات الاحرام ابتدا فكان له اثر في استدامة الاحرام ايضا بل اولى لان البقا اسهل كذا في النهاية **قوله** ويحرم بالحج يوم التروية وقبله احب لما ذكرناه في متمتع لا يسوق الهدي وانما ذكر يوم التروية لان الافعال بعد ذلك تتعقب الاحرام **قوله** فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه اي من احرامي الحج والعمرة وهو تصريح ببقا احرام العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق واورد عليه في النهاية بان القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان واجاب بان احرام العمرة قد انتهى بالوقوف في حق ساير الاحكام وانما بقي في حق التحلل لا غير كاحرام الحج ينتهي بالنحر يوم النحر ولا يبقى الا في حق النسا خاصة واستبعده الشارح الزيلعي وهو المراد عند الاطلاق قال الشارح في هذا الكتاب بان القارن اذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان انتهى لكن صاحب النهاية لم يجزم به انما عزاه الى شيخ الاسلام في مبسوطه وهو اختيار واكثر عبارات الاصحاب كما قال الشارح وفي فتح القدير وهو

الظاهر اذا قضا الاعمال لا يمنع بقا الاحرام والوجوب انما هو باعتبار انه جناية على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول في الجماع
يدل على ما قلنا وقد تناقض كلام شيخ الاسلام فانه اوجب في جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو اما ان يكون احرام العمرة
بعد الوقوف يوجب الجناية عليه شيا اولا فان اوجب لزم شمولها لوجوب والا شمولها لعدم فالحاصل ان المذهب بقا
احرام العمرة الى الحلق ويحل منه في كل شي حتى اذا كان متمتعا ساق الهدي لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال
بذبحه وفي القارن يحل منه في كل شي الا في النسا كاحرام الحج وهذا هو الفرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما
ذكرنا وفي المحيط قارن لعمرته ثم حل فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالحلق ولو احرم بعمرة فطاف لها ثم اضاف اليها
حجة ثم حلق يحل من عمرته ولا شي عليه لانه بمنزلة من احرم بالحج بعد ما حلق من العمرة **قوله** ولا تمتع ولا قران لمكي ومن
حولها لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام بنا على عود اسم الاشارة الى التمتع لا الى الهدي لقرينة وصلها
باللام وهي تستعمل فيما لنا ان نفعله بخلاف الهدي فانه علينا فلو كان اذا القيل ذلك على من لم يكن ولكنها اسم اشارة للبعيد
والتمتع من الهدي ثم ظاهر الكتب متونا وشروحا وفتاوي انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى اهله
ولم يكن ساق الهدي الى اهله بطل تمتعه في غاية البيان ولهذا قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الالمام الصحيح
وتقتضاه انه لو احرم لعمرة في اشهر الحج وحل منها ثم احرم بحج فانه لا يلزمه دم وفي التحفة انه يصح تمتعهم وقرانهم فانه
نقل في غاية البيان عنها انهم لو تمتعوا جاز واساوا ويجب عليهم دم الجبر وهكذا ذكر الاسبيجابي ثم قال ولا يباح
لهم الاكل من ذلك الدم ولا يجزيهم الصوم ان كانوا معسرين فتعين ان يكون المراد بالنفي في قولهم لا تمتع ولا قران
لمكي نفي الحل لا نفي الصحة وكذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة واشتراطهم عدم الالمام فيما بينهما انما هو
للتمتع المنتهض سببا للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل ان المكي اذا احرم بعمرة في اشهر الحج فان كان
لمن نيته الحج من عامه فانه يكون اثما لانه عين التمتع المنهي عنه لهم فان حج من عامه لزمه دم جناية لا دم شكر وان لم يكن
من نيته الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون اثما بالاعتمار في اشهر الحج وما في البدايع من ان الاعتمار في اشهر الحج للمكي معصية
على ما اذا حج من عامه واذا قرن يكون اثما ايضا ويلزمه دم جناية وفي الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث
يصح لان عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة الافاقي قال الشارحون قيد بالقران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه
دم جناية لوجود الالمام الصحيح بينهما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الالمام دون القران ومقتضى
الدليل انه لا فرق بينهما في هذا الشرط وان المكي ياثم اذا احرم من الميقات بهما او بالعمرة في اشهر الحج ثم حج من عامه لان
التمتع المذكور في الاية يعمهما كما قدمناه وايجابهم دم الجناية على المكي اذا خرج الى الميقات وتمتع مقتض لوجوب الدم على
الافاقي اذا تمتع وقد الم بينهما المما صحيحا ولم يصرحوا به وانما قالوا ابطل تمتعه والمراد بمن حولها من كان داخل الميقات
فانهم بمنزلة اهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لانهم في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية واما القران من المكي
فيكره ويلزمه الرفض والعمرة في اشهر الحج لا تكره ولكن لا تدرك فضيلة التمتع لان الالمام قطع متعته انتهى ولم يبين المرفوض
وبينه في المحيط فقال مكي احرم بعمرة وحجة رفض العمرة ومضى في الحجة وعليه عمرة ودم فان مضى في العمرة لزمه دم الجمع بينهما
فانه لا يجوز له الجمع فاذا جمع فقد احتمل وزرا وارتكب محظورا فلزمه دم كفارة ثم لا بد من رفض احدهما خروجا عن المعصية
ورفض العمرة اولى فان طاف لعمرته ثلاثة اشواط ثم احرم بالحج رفض الحج عند ابي حنيفة لانه امتناع وهو اسهل من الابطال
وعندهما يرفض العمرة ولو طاف لها اربعة اشواط ثم احرم بالحج اثما وعليه دم لارتكابه المنهي عنه انتهى وفيهما ايضا وذكر
الامام المحبوبي ان هذا المكي خرج الى الكوفة وقرن انما يصح لانه اذا خرج من الميقات لم يكن قارنا لانه لما دخل اشهر الحج
وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يعتبر ذلك بخروجه من الميقات وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان
كل من حل بمكان صار من اهله مطلقا **قوله** فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدي بطل تمتعه وان ساق
لا اي لا يبطل يعني اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الاول ويلزمه في الثاني وقال محمد رحمه الله يبطل التمتع فيهما لانه اداهما
بسفرتين والمتمتع من يوديهما بسفر في حده وبما جعلا استحقاق العود كعدمه فانه بالهدي استدام احرام العمرة لي

الى ان يحرم بالحج ويحل منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدي تمنعه من التحلل وانه استلزام لاحرام الحج من عامه لكن في فتح القدير انه
لو بدا له بعد العمرة ان لا يحج من عامه لا يؤاخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا ذبح الهدي او امر بذبحه يقع تطوعا انتهى
وذكر الشارح ايضا في دليل محمد لكون العود غير مستحق عليه انه لو بعث هديه لينحر عنه ولم يحج كان له ذلك فقولهما
ان العود مستحق عليه بسوق الهدي معناه اذا اراد المتعة لا مطلقا وفي المحيط فان ذبح الهدي ورجع الى اهله
فله ان لا يحج لانه لم يوجد منه في حق الحج الا مجرد النية ومجردها لا يلزمه الحج فاذا نوى ان لا يحج ارتفضت نفقة الحج فعاد
كانه لم ينو في الابتدا واذا اراد ان ينحر هديه ويحل ولا يرجع الى اهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه مقيم على عزم
التمتع فيمنعه الهدي من الاحلال فان فعله ثم رجع الى اهله ثم حج لا شي عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة ونحر هديه
ثم حج قبل ان يرجع الى اهله لزمه دم لتمتعه لانه لم يلم باهله فيما بين النسكين وعليه دم اخر لانه حل قبل يوم النحر انتهى
فالحاصل انه اذا ساق الهدي لا يخلو اما ان يتركه الى يوم النحر اولا فان تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شي عليه غير شاة عاد
الى اهله اولا وان يعجل ذبحه فاما ان رجع الى اهله فلا شي عليه مطلقا سوا حج من عامه اولا وان لم يرجع اليهم فان لم يحج من عامه
فلا شي عليه وان حج لزمه دمان دم المتعة ودم الحل قبل اوانه ورجح في فتح القدير مذهب الشافعي في ان عدم الالمام
بينهما ليس بشرط في التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده الى اهله سوا ساق الهدي اولا لان الاية انما منعت التمتع لمن كان حاضري
المسجد الحرام لا لاجل المامهم باهلهم بينهما بل لتيسير العمرة لهم في كل وقت بخلاف الغير بقوله بعد العمرة لانه لو عاد بعدها
ما طاف لها الاقل لا يبطل لان العود مستحق عليه لانه الم باهله محرما بخلاف ما اذا كان الاكثر ودخل في قوله بعد العمرة
الحلق فلا بد للبطلان منه لانه من واجباتها وبه التحلل فلو عاد بعد طوافها قبل الحلق ثم حج من عامه قبل ان يحلق في اهله
فهو متمتع لان العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو ابو حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ان لم يكن
مستحقا فهو مستحب كذا في البدايع وغيره **قوله** ومن طاف اقل اشواط العمرة قبل اشهر الحج واتمها فيها كان متمتعا وبعكسه
لا اي لو طاف اكثر اشواطها قبلها واتمها فيها لا يكون متمتعا لان للاكثر حكم الكل قال الامام الاقطع فصار ذلك
اصلا في ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال فحكم اكثره حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه واشار الى
انه لا يشترط وجود احرامها في اشهر الحج لان المعتبر انما هو الطواف وفي المحيط ولو طاف كل في رمضان جنبا او محدثا
ثم اعاده في شوال لم يكن متمتعا لان طواف المحدث لا ينتقض باعادته فلم تقع العمرة والحج في اشهر الحج وكذلك طواف الجنب على
رواية الكرخي فكان الفرض هو الاول ولم يوجد في اشهر الحج وعلى قول غيره ينفسخ الاول بالاعادة لكن تعلق بالطواف
في رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه لو اتم هذه العمرة ثم ابتدا احرام العمرة في اشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة
وحج من عامه ولم يكن متمتعا فلا ينتقض هنا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لم يتعلق به منع عن شي
حتى ينتقض بالاعادة انتهى وعلم من هذا ان الاعتمار في سنة قبل اشهر الحج مانع من التمتع في سنته سوا اتى بعمرة اخرى في
اشهر الحج اولا وانما اختصت المتعة بافعال العمرة في اشهر الحج كان متعينا للحج قبل الاسلام فادخل العمرة فيها اسقاطا
للسفر الجديد عن الغربا فكان اجتماعهما في وقت واحد رخصة وتمتعا وفي فتح القدير وهل يشترط في القران ايضا
ان يفعل اكثر اشواط العمرة في اشهر الحج ذكر في المحيط انه لا يشترط وكانه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقدمنا
جوابه في باب القران **قوله** وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة اي اشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج اشهر
معلومات وهو مروي عن العبادلة الثلاثة ورواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر فالمراد حينئذ من الجمع شهران
وبعض الثالث وذكر في الكشاف فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الشهر اشهرا قلت اسم الجمع يشترك فيه
ما ورا الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا سوال فيه اذن وانما يكون موضعا للسوال لو قيل ثلاثة
اشهر معلومات انتهى واما ما في غاية البيان من انه عام مخصوص ففيه نظر لان اخص الخصوص في العام اذا كان
جمعا ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكر في الكشاف وفايدة التوقيت لهذه الاشهر ان شيا من افعال الحج
لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع او القارن ثلاثة ايام قبل اشهر الحج لا يجوز وكذا السعي بين الصفا والمروة عقب

طوافا لقدوم لا يجوز الا في اشهر الحج وانه يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير اشهر الحج وانه لو احرم بعمرة يوم النحر فاتى بافعالها ثم احرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرما الى قابل فحج كان متمتعا قال في فتح القدير وهذا يعكر على ما تقدم ويوجب ان يوضع مكان قولهم وحج من عامه ذلك في تصوير التمتع واحرم بالحج من عامه ذلك انتهى وسياتي في باب اضافة الاحرام انه لو احرم بعمرة يوم النحر وجب عليه الرفض والتحلل لارتكابه المنهي فينبغي ان لا يكون متمتعا لانه مكي وعمرته وحجته مكية والمتمتع من عمرته ميقاتية وحجته مكية والعمرة بالكسر والفتح ولم تسم في الحجة الا بالكسر **قوله** وصح الاحرام به قبلها وكره اي صح الاحرام بالحج قبل اشهر الحج مع الكراهة بناء على انه شرط وليس بركن لعدم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالتقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمتها فانه لا يجوز تقديمها على الوقت وان كانت شرطا عندنا لما ان الافعال متصلة بها لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى لان الفا للوصل والتعقيب بلا تراخ وانما كره للطول المفضي الى الوقوع في محظوره او على انه شرط شبيه بالركن وكذا اذا اعتق العبد بعدما احرم لا يتمكن من ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض فالصحة للشرط والكراهة للشبه واطلقوا الكراهة فهي تحريمية لانها المرادة عند اطلاقهم لها **قوله** ولو اعتمر كوفي فيها واقام بمكة او بصرة وحج صح تمتعه اراد بالكوفي الافاقي الذي شرع له التمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان لاهل التمتع والقران سواء كان البصرة او غيرها اما اذا اقام بمكة او جاء داخل المواقيت فلان عمرته افاقية وحجته مكية فلهذا كان متمتعا اتفاقا واذا خرج الى مكان لاهله التمتع وليس وطنه فلان السفر الاول قائم ما لم يعد الى وطنه وقد اجتمع له نسكان فيها فوجب دم التمتع ثم اختلف الطحاوي والجصاص فنقل الطحاوي ان هذا قول الامام وان قول صاحبيه بطلان التمتع لما ان نسكه هذا ميقاتيان ولا بد ان يكون حجته ونقل الجصاص انه متمتع اتفاقا قال فخر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح واطلق في اقامة مكة او بصرة فشمل ما اذا اتخذهما دارا او لا كما صرح به في الاسبيجابي والكاساني فما في الهداية من التقييد باتخاذ مكة دارا اتفاقي وقيد بكون اعتمر في اشهر الحج اذ لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعا اتفاقا وقيد بالكوفي لان المكي لا تمتع له اتفاقا وقيد بكونه رجع الى غير وطنه فيبطل تمتعه اتفاقا اذا لم يكن ساق الهدي وعبارة المجمع وخرج الى البصرة اولى من التعبير بالاقامة بها لان الحكم عند الامام لا يختلف بين ان يقيم بها خمسة عشر يوما او لا والاول محل الخلاف والثاني يكون متمتعا اتفاقا كذا في المستصفى **قوله** ولو افسدها فاقام بمكة وقضى وحج لا الا ان يعود الى اهله اي لو افسد الكوفي عمرته فاقام بمكة وحج من عامه لا يكون متمتعا الا ان يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرما من الميقات بعمرة ثم يحج من عامه فانه يكون متمتعا اما الاول فلان سفره انتهى بالفساد فلما قضاها صارت عمرته مكية ولا تمتع لاهل مكة واما الثاني فلان عمرته ميقاتية وحجته مكية فصار متمتعا ولا يضر كون العمرة قضاء عما افسده ان كانت وفي قوله الى ان يعود الى اهله دلالة على ان المراد بالاقامة بمكة الاقامة بمكان غير وطنه سواء مكة كان في اشهر الحج فلانه لما دخلت وهو داخل المواقيت حرم التمتع كما هو حرام على اهل مكة فلا تنقطع هذه الحرمة بخروجه من المواقيت بعد ذلك كالمكي **قوله** وايهما افسد مضى فيه ولا دم عليه يعني الكوفي اذا قدم بعمرة ثم حج من عامه ذلك فاي النسكين افسده مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه لم يتمتع باداء نسكين صحيحين من سفر واحد وهو السبب في وجوده وهذا هو المراد بنفي الدم في عبارته والا فلا فسد حجه لزمه دم **قوله** ولو تمتع وضحى لم يجزه عن المتعة لانه اتى بغير الواجب لان الواجب دم التمتع والاضحية فليست بواجبة عليه لانه مسافر اطلقه فشمل الرجل والمراة وانما وضع محمد المسئلة في المراة اما لانها واقعة امراة داماد ان هذا انما يشتبه على المراة لان الجهل فيهما اغلب فاذا لم يجز عن المتعة فان كان تحلل بناء على جهل لزمه دما دم التمتع ودم التحلل قبل اوانه والاقدم لتمتع وقد استفيد من هذا ان دم التمتع يحتاج الى نية وقد يقال انه ليس فوق طواف الركن ولا مثله وقد قدمنا انه لو نوى به التطوع اجزاه عن الركن فينبغي ان يكون الدم كذلك بل اولى **قوله** ولو حاضت عند الاحرام اتت بغير الطواف لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بسرف افعلي ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت حتى تطهري فافاد ان طوافها حرام وهو من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطهارة فان الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الاعادة فان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجها **قوله** ولو عند الصدر تركته كمن اقام بمكة يعني ولا شي عليها لانه واجب يسقط بالعذر والحيض والنفاس عذر وكذا اذا اخرت طواف الزيارة الى وقت طهرها فانه لا يجب عليها شي للعذر وقد قدمنا ذلك كله في طواف الصدر والحلق في سقوطه عند من اقام بمكة فشمل ما اذا اقام بعد ما حل النفر الاول او لا وفيه اختلاف قدمناه هناك

باب الجنايات

لما كانت الجناية من العوارض اخرها وهي في اللغة ما تجنيه من شر اي تحدثه تسمية بالمصدر من جنى عليه شرا وهو عام الا انه خص بما يحرم من الفعل واصله من جني الثمر وهو اخذه من الشجر وفي الشرع اسم لفعل محرم شرعا سواء حل بالمال او النفس الا ان الفقهاء خصوا الجناية على الفعل في النفوس والاطراف وخصوا الفعل في المال باسم الغصب والمراد هنا خاص وهو ما يكون حرمته بسبب الاحرام او الحرم والحاصل الاول من الطيب ولبس المخيط وتغطية الراس والوجه وازالة الشعر من البدن وقص الاظفار والجماع صورة ومعنى او معنى فقط وترك واجب من واجبات الحج والتعرض للصيد وحاصل الثاني التعرض لصيد الحرم وشجره فبدا بالاول من الاول فقال يجب شاة ان طيب محرم عضوا والا تصدق او خضب راسه بحنا او ادهن بزيت لان الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق وذلك في العضو الكامل فيترتب عليه كمال الموجب وتتقاصر الجناية فيما دونه فوجبت الصدقة وقال محمد يجب بقدره من الدم اعتبارا للجزء بالكل فان كان ذلك يبلغ نصف العضو يجب عليه الصدقة قدر نصف قيمة الشاة وان كان يبلغ ربعا يجب عليه الصدقة قدر ربع قيمة الشاة وعلى هذا القياس واختاره الامام الاسبيجابي مقتصرا عليه من غير نقل خلاف ثم اختار اصحاب المتون من ان الكثير هو العضو والقليل ما دونه هو ما صرح به الامام محمد عن الامام في بعض المواضع وقد اشار في بعض المواضع الى ان الدم يجب بالتطيب الكثير والصدقة بالقليل ولم يذكر العضو وما دونه ففهم من ذلك الفقيه ابو جعفر الهندواني ان الكثرة تعتبر في نفس الطيب لا في العضو فان كان كثيرا مثل كفين من ماء الورد وكف من الغالية والمسك بقدر ما يستكثره الناس فانه يكون كثيرا وان كان قليلا في نفسه والقليل ما يستقله الناس وان كان في نفسه كثيرا وكف من ماء الورد يكون قليلا ووفق بعضهم بين القولين وصححه في المحيط وغيره وقال في فتح القدير ان التوفيق هو التوفيق بان الطيب ان كان قليلا فالعبرة للعضو لا للطيب فان طيب عضوا كاملا لزمه دم وان كان اقل فصدقة وان كان الطيب كثيرا فالعبرة للطيب لا للعضو حتى لو طيب به ربع عضو يلزمه دم وفيما دونه صدقة ونظيره ما قاله محمد في تقدير النجاسة الكثيرة اعتبر المساحة في النجاسة الرقيقة واعتبر الوزن في النجاسة الكثيفة انتهى ما في المحيط وحاصله ان ما في المتون محمول على ما اذا كان الطيب قليلا اما اذا كان كثيرا فلا اعتبار بالعضو ولا يخفى ان ما ذكره محمد من اعتبار العضو صريح وما ذكره من الكثرة اشارة يمكن حملها على المصرح به فيتحد القولان ويترجح ما في المتون من اعتبار العضو وهو كالراس والساق والفخذ واليد وفي المبسوط والمحيط اذا خضبت المراة كفها بحنا يجب عليها دم قال وجعل الكف عضوا كاملا وحقيقة التطيب ان يلزق ببدنه او ثوبه طيبا وما زاده في فتح القدير من فراشه فراجع اليها والتطيب جسم له رائحة طيبة مستلذة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والريحان والورد والورس والعصفر ولا فرق بين ان يلتزق بثوبه عينه او رائحته فكذا صرحوا انه لو بخر ثوبه بالبخور فتعلق به كثير فعليه دم وان كان قليلا فصدقة لان انتفاع بالطيب بخلاف ما اذا دخل بيتا قد اجمر فيه فعلق بثيابه رائحة فلا شي عليه لانه غير منتفع بعينه ولا باس ان يجلس في حانوت عطار ولا فرق ايضا بين ان يقصده او لا ولذا قال في المبسوط وان استلم الركن فاصاب فمه او يده خلوف كثير فعليه دم وان كان قليلا فصدقة وفي المجمع ونوجبه في الناسي لا الصبي ونعكس في شمه واكل كثيره موجب له وفي قليله صدقة بقدره انتهى فعلم ان مفهوم شرطه انه لو شم الطيب فانه لا يلزمه شي وان كان مكروها كما لو توسد ثوبا مصبوغا بالزعفران وما ذكره المصنف قاصر على الطيب الملتزق بالبدن واما الملتزق بالثياب فلم يكن اعتبار العضو فيه فيعتبر فيه كثرة الطيب وقلته وهو مرجح بقول الهندواني المتقدم فانه يعم البدن والثوب ولا يجوز له ان يمسك مسكا في طرف ازاره وفي فتح القدير وكان المرجع في الفرق بين القليل والكثير العرف ان كان والا فلا

يتبع عند المتبلي وما في المجرد ان كان في ثوبه شبر من شبر فمكث عليه يوما يطعم نصف صاع من بر وان كان اقل من يوم فقبضة
يفيد التنصيص على ان الشبر في الشبر داخل في حد القليل وعلى تقدير الطيب في الثوب بالزمان بخلاف تطييب العضو
فانه لا يعتبر فيه الزمان حتى لو غسل من ساعته فالدم واجب كما في فتح القدير ولذا اطلقه في المتن قيد بكونه تطييب وهو محرم
لانه لو تطيب قبل الاحرام ثم احرم انتقل بعده من مكان الى اخر من بدنه فانه لا شيء عليه اتفاقا واذا وجب الجزاء بالتطيب فلا بد
من ازالته من بدنه او ثوبه لانه معصية فلا بد من الاقلاع عنها وذبح الهدي لا يبيح بقاءه فلو لم يزله تجدد ما كفر له اختلفوا
في وجوب دم اخر لبقايه واظهر القولين الوجوب لان ابتداءه كان محظورا فيكون لبقايه حكم ابتدايه والرواية نوادر فقد وهي
ما في المنتقى عن محمد اذا مس طيبا كثيرا فاراق له دما ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لتركه دم اخر ولا يشبه هذا الذي تطيب
قبل ان يحرم ثم احرم وترك الطيب لانه لم يكن محظورا واختار في المحيط في فتح القدير وقد علم من بيانه حكم العضو وما دونه
ان ما زاد عليه فهو كالعضو كما صرح به ثم انما يجب كفارة واحدة بتطييب كل البدن اذا كان بمجلس واحد فان كان في مجالس فلكل
طيب كفارة كفر للاول او لا عندهما وقال محمد عليه كفارة واحدة ما لم يكفر للاول وان داوى قرحة بدواء فيه
طيب ثم خرجت قرحة اخرى فداواها مع الاول فليس عليه الا كفارة ما لم تبرا الاولى ولو كان الطيب في اعضايه متفرقة يجمع
ذلك كله فان بلغ عضوا كاملا فعليه دم والا فصدقة وفي المحيط اكتحل بكحل ليس فيه طيب فلا باس به فان كان عليه
طيب فصدقة الا ان يكون مرارا كثيرة فدم والمراد بالمرار المرتان فاكثر كما صرح به قاضي خان في فتاواه وقال ولو جعل
الملح الذي فيه طيب في طعام قد طبخ وتغير فاكله لا شيء عليه وان لم يطبخ وريحه يوجد منه يكره ذلك ولا شيء عليه
ولو جعل الزعفران في الملح فان كان الزعفران غالبا فعليه الكفارة وان كان الملح غالبا لا كفارة عليه انتهى واشار
بقوله شاة الى ان سبع البدنة لا يكفي في هذا الباب بخلاف دم الشكر ولو قال المصنف عضوا بالاضافة كان اولى لما في الفتاوى
الظهيرية واذا لبس المحرم محرما او حلالا مخيطا او طيبه بطيب فلا شيء عليه بالاجماع وكذلك اذا قتل قملة على غيره انتهى
وقوله او خضب راسه معطوف على طيب وانما صرح بالحناء مع دخولها تحت الطيب لقوله عليه الصلاة والسلام الحناء
طيب للاختلاف وانما اقتصر على الراس ولم يذكر اللحية كما وقع في الاصل ليفيد ان الراس موجبه للدم لم يقيد الحناء بان
تكون مايعة بان تكون ملبدة ففيه دمان دم للتطييب ودم مطلقا للتغطية ان دام يوما وليلة وغطى الكل او الربع
فلو كان التلبيد بغير الحناء لزمه دم ايضا والتلبيد ان ياخذ شيئا من الخطمي والاس والصمغ فيجعله في اصول الشعر
ليتلبد وما ذكره رشيد الدين في مناسكه فحسن ان يلبد راسه قبل الاحرام مشكل لانه لا يجوز استصحابه التغطية الكاينة
قبل الاحرام بخلاف الطيب كذا في فتح القدير ويشكل عليه ما في الصحيحين عن ابن عمر ان حفصة زوج النبي صلى الله عليه
وسلم قالت يا رسول الله ما شان الناس حلوا ولم تحلل انت من عمرتك قال اني لبدت راسي وقلدت هديي فلا احل حتى
انحر فلا فرق بين التلبيد والطيب فان كلاهما محظور بعد الاحرام وجاز الاستصحاب للطيب الكاين قبل الاحرام بالسنة
فكذلك التلبيد قبله بالسنة وقيد الخضاب بالراس لان المحرمة لو خضبت به يدها او كفها فعليها دم ان كان كثيرا
فاحشا وان كان قليلا فعليها صدقة كما ذكره الاسبيجابي وغيره علا ان خضاب الراس بالحناء فانه موجب للدم مطلقا واما خضاب
اللحية فوقع في الهداية ان كلا من الراس واللحية مضمن ... ولم يقل بالدم فزاد الشارح ان كلا منهما مضمن بالدم وهو سهو
لان اللحية مضمونة بالصدقة كما في معراج الدراية معزيا بالمبسوط وقيد بالحناء لانه لو خضب بالوسمة فليس عليه دم لكن
ان خاف ان تقتل الهوام اطعم شيئا لان فيه معنى الجناية من هذا الوجه ولكنه غير متكامل فيلزمه الصدقة كما في
المبسوط والوسمة بسكون السين وكسرها وهو الافصح شجر يخضب بورقه وفي الهداية وعن ابي يوسف اذا خضب راسه
وهذا صحيح انتهى يعني ينبغي ان يكون فيه خلاف لان التغطية موجبة بالاتفاق وغيرنا العلاج فلهذا ذكر الجزاء
ولم يذكر الدم والحناء منون في عبارة المصنف لانه فعال لا فعلاء ليمنع صرفه الف التانيث وقوله او ادهن بزيت
معطوف على قوله طيب اطلقه فشمل ما اذا كان مطبوخا او غير مطبوخ مطيبا او غير مطيب ولم يقيده بالكثير لما
علم من تقييده في الطيب لانه اذا فرق في الطيب بين العضو وما دونه فالزيت اولى لانه لا خلاف في الطيب وفي

وفي الزيت الذي ليس بمطيب ولا مطبوخ خلافهما فقالا يجب فيه صدقة لان الجناية فيه قاصرة لانه من الاطعمة الا ان فيه
ارتفاقا في معنى قتل الهوام وازالة الشعث وقال الامام يجب دم لانه اصل الطيب باعتبار انه يلقى فيه الانوار كالورد والبنفسج
فيصير نفسه طيبا ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث والشعث واراد بالزيت دهن الزيتون
والسمسم وهو المسمى بالشيرج فخرج بقية الادهان كالشحم والسمن وقيد بالادهان لانه لو اكله او داوى به شقوق رجليه
او اقطر في اذنه لا يجب دم ولا صدقة بخلاف المسك والعنبر والغالية والكافور ونحوها حيث يلزم الجزاء بالاستعمال على
وجه التداوي لكنه يتخير اذا كان لعذر كما سياتي وكذا اكل الكثير من الطيب وهو ما يلتزق باكثر فمه فعليه الدم قال في
فتح القدير وهذه تشهد بعدم اعتبار العضو مطلقا في لزوم الدم بل ذاك اذا لم يبلغ مبلغ الكثرة على ما قدمناه وقد قدمنا
عن قاضي خان انه لو خلط الطيب بطعام من غير طبخ فالعبرة للغالب فان كان الطيب مغلوبا فلا شيء اصلا اذا ادعى بعضهم الا
انه يكره اذا كان رايحته توجد فيه وان كان غالبا فهو كالخالص وهكذا في المحيط وغيره وقالوا ولو خلطه بمشروب وهو
غالب ففيه الدم وان كان مغلوبا فصدقة الا ان يشرب مرارا فان كان للتداوي خير وينبغي ان يسوى بين الماكول والمشروب
المخلوط كل منهما بطيب مغلوب اما بعدم شيء اصلا كما هو الحكم في الماكول او بوجوب الصدقة فيهما كما هو الحكم في مثله الا ان يكون المشروب
غالبا كما لو خلط اللبن بالماء فشرب الصبي تثبت حرمة الرضاع الا ان يكون الماء غالبا بخلاف اكله فانه ليس مما يقصد عادة فاذا خلط
بالطعام صار تبعا للطعام وسقط حكمه ففيه نظر من وجهين الاول ان من الطيب ما يتعهد اكلا اذا كان من الماكولات للمعنى
القايم به وهو الطيبة اما مدارة او تنعما منفردا او مخلوطا كما يقصد شربا الثاني ان القصد في هذا الباب ليس بشرط لان
الناسي والجاهل والعامد سواء وذكر الحلبي في مناسكه اني لم ارهم تعرضوا لما ذا تعتبر الغلبة وظهر انه ان وجد من المخالط رايحة
الطيب كما قبل الخلط وحس الذوق السليم بطعمه فيه حسا ظاهرا فهو غالب والا فهو مغلوب لان المناط كثرة الاجزاء ثم قال
لم ارهم تعرضوا في هذه المسالة في التفصيل ايضا بين القليل والكثير كما في مسالة اكل الطيب وحده وانه باتباعه فيهما ايضا
لحديث ويقال ان كان الطيب غالبا واكل منه او شرب كثيرا فصدقة والا فلا شيء عليه ولعله الكثير ما يعده العارف
العدل الذي لا ثيوبه شره ونحوه كثيرا والقليل ما عداه ثم قال ولا شيء في اكل ما يتخذ من الحلو المبخر بالعود ونحوه
وانما يكره اذا كانت رايحته توجد منه بخلاف الحلو المسمى بالقاروت المضاف الى اجزايها الماورد والمسك فان في اكل الكثير
دما والقليل صدقة والله سبحانه وتعالى اعلم بحقايق الاحوال **قوله** او لبس مخيطا او غطى راسه يوما والا تصدق
معطوف على طيب بيان للثاني والثالث من النوع الاول وجمع بينهما لان الحكم فيهما واحد من حيث التقدير بالزمان فان
قوله يوما راجع الى اللبس والتغطية وكذا قوله والا تصدق اي وان كان لبس المخيط وتغطية الراس اقل من يوم لزمه
صدقة لما علم ان كمال العقوبة بكمال الجناية وهو بكمال الارتفاق وهو بالدوام لان المقصود من كل منهما دفع الحر والبرد واليوم
يشتمل عليهما فوجب الدم والجناية قاصرة فيما دونه فوجبت الصدقة والتحقيق ان تغطية الراس من جملة لبس المخيط
فهو جناية واحدة لما ياتي انه لو لبس القميص والعمامة يلزمه دم واحد عللوا بان الجناية واحدة وحقيقة لبس المخيط
ان يحصل بواسطة لبس الخياطة اشتمال على البدن واستمساك وكذا لو ارتدى بالقميص واتزر بالسراويل فلا باس به لانه
لم يلبسه لبس المخيط لعدم الاشتمال اطلق في اللبس فشمل ما اذا احدث اللبس بعد الاحرام او احرم وهو لابس فدام على ذلك
بخلاف انتفاعه بعد الاحرام بالطيب السابق عليه قبله للنص ولولاه لاوجبنا فيه ايضا وشمل ما اذا كان ناسيا او عامدا
عالما او جاهلا مختارا او مكرها فيجب على النايم لو غطى انسان راسه لان الارتفاق حصل له وعدم الاختيار اسقط الاثم
عنه كالنايم المنقلب على شيء اتلفه وشمل ما اذا لبس ثوبا واحدا او جمع اللباس كله القميص والعمامة والخفين وكذا لم
ثوبا كغيره وبين المصنف حكم اليوم وما دونه ولم يذكر حكم الزايد عليه ليفيد انه كاليوم فلو لبس المخيط ودام عليه
اياما او كان ينزعه ليلا ويعاوده نهارا او عكسه يلزمه دم واحد ما لم يعزم على الترك عند النزع فان عزم عليه ثم
لبس تعدد الجزاء كفر للاول او لا وفي الثاني خلاف محمد ولو لبس يوما فاراق دما ثم دام على لبسه يوما اخر كان عليه دم اخر
بلا خلاف لان الدوام فيه حكم الابتداء وفي الفتاوى الظهيرية وعند المودع اذا لبس قميص الوديعة بغير اذن المودع

فنزعه بالليل للنوم ضرورة القميص في الليل فان كان من قصده ان لا يلبس من الغد كان هذا ترك الخلاف حتى لا يضمن فالحاصل
ان اللبس شي واحد ما لم يتركه ويعزم على الترك انتهى واعلم ان ما ذكرناه من ايجاب الجزاء اذا لبس جميع المخيط محله ما اذا لم يتعدد
سبب اللبس فان تعدد كما اذا اضطر الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة يتخير
فيها وان لبسهما على موضع الضرورة وغيرها لزمه كفارتان يتخير فيما للضرورة فقط ومن صور تعدد اللبس واتحاده ما اذا كان
به مثلا حمى يحتاج الى اللبس لها ويستغني عنه في وقت زوالها فان عليه كفارة واحدة وان تعدد اللبس ما لم تزل عنه فان
زالت واصابه مرض اخر او حمى غيرها فعليه كفارتان كفر للاولى او لا خلافا لمحمد في الثاني وكذا اذا حضره عدو فاحتاج
الى اللبس للقتال ايام ما يلبسها اذا خرج اليه وينزعها اذا رجع فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب هذا العدو فاذا ذهب
وجاء عدو غيره لزمه كفارة اخرى والاصل في جنس هذه المسايل انه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها لا الى صورة اللبس كيف
كانت ولو لبس لضرورة وزالت فدام بعدها اياما ويومين فما دام من شك من زوال الضرورة ليس عليه الا كفارة واحدة
وان تيقن زوالها كان عليه كفارة اخرى لا يتخير فيها هكذا ذكروا وذكر الحلبي في مناسكه ان مقتضاه اذا لبسها من المخيط
لدفع برد ثم صار ينزع ويلبس كذلك ثم زال ذلك البرد ثم اصابه برد اخر غير الاول عرف ذلك بوجه من الوجوه المفيدة لمعرفته
فلبس لذلك انه تجب عليه كفارتان انتهى وشمل كلامه ايضا ما اذا لم يجد غير المخيط فكذا قال في المجمع ولو لم يجد الا السراويل
فلبسه فلم يفتقه لوجبا اي الدم واطلق في التغطية فانصرف الى الكامل وهو ما يغطى به عادة كالقلنسوة والعمامة فخرج
ما لا يغطى به عادة كالطست والاجانة والعدل فلا شي عليه وعلى هذا تفرع ما في الظهيرية ما لم دخل المحرم تحت ستر الكعبة
فان كانت تصيب راسه ووجهه فهو مكروه لا شي عليه فلا باس به والظاهر ما في المتون يقتضي انه لا بد من تغطية جميع الراس
في لزوم ما رايته رواية ولهذا لم يصرحوا بحكم ما دونها وانما المنقول عن الاصل اعتبار الربع ومشى عليه كثير واختاره
في الظهيرية مقتصرا عليه وعزاه في الهداية الى ابي حنيفة وعن محمد اعتبار الاكثر وهو مروي عن ابي يوسف
ايضا كاعتبار اكثر اليوم في لزوم الدم واختاره في فتح القدير من جهة الدراية فالحاصل ان الربع راجح رواية والاكثر
انه راجح دراية باعتبار ان تكامل الجناية لا يحصل بما دون الاكثر بخلاف حلق ربع الراس فانه معتاد ويتفرع على هذا
ما لو عصب راسه بعصابة فعلى اعتبار الربع ان اخذت قدره من الراس لزمه دم وان كان اقل فصدقة فما في المبتغى
من انه لو عصب راسه يوما فعليه صدقة محمول على ما اذا لم تاخذ قدر الربع او مفرع على اعتبار الاكثر واراد بالراس عضوا
يحرم تغطيته على المحرم فدخل الوجه فلو غطى ربعه لزمه دم رجلا كان او امراة وخرج ما لا يحرم تغطيته فلا شي عليه لو
عصب موضعا اخر من جسده ولو كثر لكنه يكره من غير عذر كعقد الازار وتخليل الردا ولا باس بان يغطي اذنيه وقفاه
ومن لحيته ما هو اسفل من الذقن بخلاف فيه وعارضه وذقنه ولا بان يضع يده على انفه ولم يبين المصنف حكم اليوم وما دونه
فافاد ان الليلة كاليوم كما صرح به في غاية البيان والمحيط لان الارتفاق الكامل الحاصل في اليوم حاصل في الليلة واما
ما دونه كما دونه واطلق في وجوب الصدقة فيما دون اليوم فشمل الساعة الواحدة وما دونها خلافا لما في خزانة الاكمل
انه في ساعة نصف صاع وفي اقل من ساعة قبضة من بر ولما روي عن محمد ان في لبس بعض اليوم قسطه من الدم كثلث
اليوم فيه ثلث الدم وفي نصفه نصفه ومن الغريب ما في فتاوى الظهيرية هنا فان لبس ما لا يحل لبسه من غير ضرورة
اراق لذلك دما فان لم يجد صام ثلاثة ايام انتهى فان الصوم لا مدخل له في موجب الجناية بل يكون الدم في ذمته الى الميسرة
وانما يدخل الصوم فيما اذا فعل شيا للعذر كما سياتي **قوله** او حلق ربع راسه او لحيته والا تصدق كالحالق او رقبته
او ابطيه او احدهما او محجمه معطوف على قوله او لحيته بالجر معطوف على راسه اي حلق ربع لحيته وقوله والا اي وان كان
حلق اقل من ربع الراس او اقل من ربع اللحية تلزمه صدقة كما يلزم المحرم اذا حلق راس غيره وقوله او رقبته وما
عطف عليه معطوف على الراس اي يجب الدم بحلق المحرم رقبته كلها او بحلق ابطيه او احدهما او بحلق محاجمه والمحجمة
هنا بالفتح موضع المحجمة من العنق والمحجمة بالكسر قارورة الحجام وكذا المحجم بطرح الها وقولهم يجب غسل المحاجم اي مواضع
الحجامة من البدن كذا في المغرب وانما كان حلق ربع الراس وربع اللحية موجبا للدم لتكامل الجناية بتكامل الارتفاق

الارتفاق لان بعض الناس يعتاده بخلاف تطييب ربع العضو فان الجناية فيه قاصرة وكذا تغطية ربع الراس على قول من اعتبر
الاكثر واذا حلق اقل من الربع فيهما تقاصرت الجناية فوجبت الصدقة واعتبار الربع في الحلق رواية الجامع الصغير اعتمدها
المشايخ واما رواية الاصل فاعتبار الثلث وفي المحيط وعند ابي حنيفة يجب الدم بحلق الاكثر انتهى واراد المصنف بالحلق الازالة
سوا كان بالموسى او بغيره وسوا كان مختارا او لا فلو ازاله بالنورة او نتف لحيته او احترق شعره بخبز او مسه بيده فسقط
فهو كالحلق كما في المحيط وغيره بخلاف ما اذا تناثر شعره بالمرض والنار فلا شي عليه لانه ليس للزينة وانما هو شين كذا في
المحيط ايضا واطلق في وجوب الصدقة فيما اذا حلق اقل من ربع الراس واللحية فشمل ما اذا بقي شي بعد الحلق او لا فلذا
لو كان اصلع على ناصيته اقل من ربع الراس فانما فيه صدقة وكذا لو حلق اقل من ربع شعره كما اطلق في وجوب الدم
بحلق الربع فكذا لو كان على راسه قدر ربع شعره لو كان ربع شعره كاملا ففيه دم قال في فتح القدير وعلى هذا
يجي مثله فيمن بلغت لحيته الغاية في الخفة وعلم من ايجابه الدم بحلق احد الابطين او الابطين ان جناية الحلق واحدة
وان تعددت في البدن فكذا لو حلق راسه ولحيته او ابطيه بل كل بدنه في مجلس واحد فدم واحد بشرط ان الاول ان لا
يكون كفر للاول فلو اراق دما للحلق راسه ثم حلق لحيته لزمه اخر الثاني ان يتحد المجلس فان اختلف فلكل مجلس موجب جنايته
ان تعدد المحل كما ذكرنا وان اتحد فدم واحد وان اختلف المجلس كما اذا حلق الراس في مجالس وخالف محمد فيما اذا تعدد
المحل فالحقه بما اذا اتحد وظاهر قول المصنف والا تصدق انه في ازالة شعر الراس واللحية اذا كان اقل من الربع نصف
صاع ولو كان شعرة واحدة فانهم قالوا كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل القملة والجرادة
كما ان واجب الدم يتادى بالشاة في جميع المواضع الا في موضعين من طاف للزيارة جنبا او حايضا او نفسا ومن جامع بعد الوقوف
بعرفة قبل الطواف فانه يهدي بدنة كذا في الهداية وغيرها لكن ذكر قاضي خان في فتاواه انه ان نتف من راسه او انفه
او لحيته شعرات فلكل شعرة كف من طعام وفي خزانة الاكمل في خصلة نصف صاع فظهر بهذا ان في كلام المصنف اشتباها
لانه لم يبين الصدقة ولم يفصلها واطلق في لزوم الصدقة على الحالق فشمل ما اذا كان محرما سوا كان المحلوق محرما او لا
او حلالا والمحلوق وانما صار جناية من الحالق الحلال باعتبار ان شعر المحرم استحق الامن وقد ازاله عنه فكان جانيا واذا كان
المحلوق راسه مكرها وجب الدم عليه ولا رجوع له على الحالق عندنا كذا في المحيط وظاهر كلامه انه لا بد من حلق جميع الرقبة
والابط والمحجمة في لزوم الدم بكل منهم فلو بقي من الرقبة او الابط شي لا يلزمه دم وان كان قليلا ولهذا قال الاسبيجابي
ولو حلق من احد الابطين اكثره وجبت الصدقة فعلى هذا فما صرح به في المحيط من ان الاكثر من الرقبة كالكل في لزوم الدم
وما في فتاوى قاضي خان من ان في الابط اذا كان كثير الشعر يعتبر فيه الربع لوجوب الدم والا فالاكثر ضعيف لانه
لم يعتد احد حلق ربع غير اللحية والراس وليس فيه ارتفاق كامل ولهذا قال الشارح ثم الربع من هذه الاعضاء لا يعتبر
بالكل لان العادة لم تجر في هذه الاعضاء بالاقتصار على البعض فلا يكون حلق البعض ارتفاقا كاملا حتى لو حلق اكثر الابط
لا يجب عليه الا صدقة بخلاف الراس واللحية انتهى فالمذهب ما في الكتاب من اعتبار الربع في الراس واللحية والكل في غيرهما
في لزوم الدم واراد بالرقبة وما عطف عليها ما عدا الراس واللحية فالصدر والساق والعانة كالرقبة لكن في فتاوى قاضي
خان وفي حلق العانة دم ان كان الشعر كثيرا انتهى فشرط اكثر الشعر فصار الحاصل ان في غير الراس واللحية ان حلق عضوا
كاملا فعليه دم وان حلق ما ليس بمقصود فصدقة ثم قال ـــــ ومما ليس بمقصودة حلق الصدر والساق ورجحه في فتح
القدير ودفع ما في الهداية انه مقصود بطريق التنور بان القصد الى حلقهما انما هو في ضمن غيرهما اذ ليست العادة تنوير
الساق وحده بل تنوير المجموع من الصلب الى القدم فكان بعض المقصود بالحلق فالحق ان يجب في كل منهما الصدقة انتهى
فعلى هذا المراد بالرقبة وما عطف عليه للاحتراز عن الصدر والساق مما ليس بمقصود واطلق في المحجمة وهو مقيد بما اذا
كان الحلق لهذا الموضع وسيلة الى الحجامة فلو حلقها ولم يحتجم لزمه صدقة لانه غير مقصود كما في فتح القدير واعلم انه يجمع
المتفرق في الحلق كما في الطيب وفي الهداية ذكر في الابطين الحلق هنا وفي الاصل النتف وهو السنة وفي النهاية واما العانة
فالسنة فيها الحلق لما جا في الحديث عشر من السنة منها الاستحداد وتفسيره حلق العانة بالحديد **قوله** وفي احدهما

حكومة عدل مخالف لما افاده اولا بقوله والا تصدق فان الشارب بعض اللحية وهو اذا كان اقل من الربع ففيه الصدقة وهي
على ضعيف ومنه قول محمد في تطييب بعض العضو حيث قال يجب بقدره من الدم واما المذهب فوجوب الصدقة فالحاصل كما في المحيط
ان في حلق الشارب ثلاثة اقوال المذهب وجوب الصدقة كما ذكره في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد وصححه في غاية البيان
والمبسوط لانه تبع للحية وهو قليل فهو عضو صغير دون ما حلقه كله او بعضه والقول الثاني ما ذكره في الكتاب تبعا كما في الهداية
انه ينظر الى الشارب كم يكون من ربع اللحية فيلزمه من الصدقة بقدره حتى لو كان مثل ربعها لزمه ربع قيمة الشاة او
ثمنها فثمنها وفي فتح القدير والواجب ان ينظر الى نسبة المأخوذ من ربع اللحية معتبرا معها الشارب كما يفيده ما في المبسوط
منه كون الشارب طرفا من اللحية هو معها عضو واحد لانه ينسب الى ربع اللحية غير معتبر الشارب معها فعلى هذا انما يجب
ربع قيمة الشاة اذا بلغ المأخوذ من الشارب ربع المجموع من اللحية من الشارب لا دونه انتهى القول الثالث لزوم الدم بحلقه
لانه مقصود بالحلق يفعله الصوفية وغيرهم وقد ضل صاحب الهداية من تعبير محمد في الجامع الصغير هنا بالاخذ ان
السنة قص الشارب لا حلقه ردا على الطحاوي القائل بسنية الحلق وليس كما ظن لان محمدا لم يقصد هذا بيان السنية وانما
قصد بيان حكم هذه الجناية بازالة الشعر باي طريق كان ولهذا ذكر الحلق في الابط واختار في الهداية سنية النتف
لا الحلق ولان الاخذ اعم من الحلق لان الحلق اخذ وليس القص متبادرا من الاخذ والوارد في الصحيحين احفوا الشارب
واعفوا اللحى وهو المبالغة في القطع فباي شيء حصل حصل المقصود غير انه بالحلق بالموسى ايسر منه بالمقص فلهذا قال
الطحاوي الحلق احسن من القص وقد يكون مثله بسبب بعض الالة الخاصة بقص الشارب واما ذكر القص في بعض الاحاديث
فالمراد منه المبالغة في الاستئصال وبما قررناه اندفع ما في البدائع من ان الصحيح ان السنة فيه القص واعفاء اللحية تركها حتى
تكث وتكثر والسنة قدر القبضة فما زاد قطعه **قوله** وفي شارب حلال او قلم اظفاره طعام اي يجب طعام على محرم
اخذ شاربه حلال او قلم اظفاره لان ازالته عن غيره ارتفاق لكنه قاصر فوجب الصدقة او لانه ازال الامن عن الشعر
المستحق له ثم المصنف تبع صاحب الهداية في جمعه بين الشارب وتقليم الاظفار في وجوب الطعام ولم يذكر الصدقة وقد
تعقبه في غاية البيان بانه ان اراد بالطعام ما يعم القليل والكثير فهو غير صحيح بالنسبة الى تقليم الاظفار لان المنصوص
عليه في الرواية ان المحرم اذا قص اظافير حلال فانه يجب عليه صدقة وهي نصف صاع وان اراد به الصدقة التي
هي نصف صاع التي هي المرادة عند اطلاقهم الصدقة في هذا الباب فلا يصح ايضا لان المحرم اذا حلق شاربه وجبت
عليه الصدقة فاذا حلق شارب غيره اطعم ما شاء كسرة خبز قوله طعام لقصور الجناية وقد وقع التعبير بالطعام
في جواب المسألتين في الجامع لكنه اتى عن التبعيضية في تقليم الاظفار فقال في المحرم يأخذ من شارب الحلال او يقص
من اظفاره يطعم ما شاء فسلم من الاعتراض فيكون المراد بما شاء العموم انتهى واشار في فتح القدير الى جوابه بان المنقول
في الاصل والكافي للحاكم ان المحرم اذا حلق راس حلال تصدق بشيء واذا حلق راس محرم فعليه صدقة والجواب
في قص الاظفار كالجواب في الحلق انتهى فقوله في غاية البيان ان المحرم اذا قص اظافير حلال وجبت عليه الصدقة
المعينة نصا معارضا بالمنصوص عليه في ظاهر الرواية من التصدق بشيء وهو يعم القليل والكثير وهو صحيح بالنسبة
الى الشارب والاظفار كلها ولهذا علم ان التقييد بالحلال ليخرج اذا قص المحرم اظافير محرم آخر فانه يجب عليه
الصدقة المعينة وظاهر ما في غاية البيان يقتضي انه اذا حلق شارب غيره محرما كان او حلالا فانه يطعم ما شاء فليس
للحلال قيدا بالنسبة الى الشارب كما لا يخفى وعلم ايضا ان قوله فيما مضى كالحالق فيه اشتباه بالنسبة الى المحلوق راسه فانه
ان كان محرما فالتشبيه تام وان كان حلالا فلا يتم لان الواجب اطعام شيء لا الصدقة المعينة **قوله** او قص اظفار
يديه ورجليه بمجلس او يدا او رجلا والا تصدق كخمسة متفرقة معطوف على طيب في اول الباب فيلزمه دم بالقص
لانه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن فاذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل وكذا اذا قص
يدا اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق وان يقص يدا كاملة ولا رجلا كاملة فعليه صدقة لتقاصر الجناية وقيد بالمجلس
لانه لو قص الكل في مجالس في كل مجلس عضوا لزمه اربعة دماء لان الغالب في هذه الكفارة فيتقيد التداخل باتحاد المجلس

المجلس كما في آية السجدة كفى للاولى اولا وفي الاول خلاف محمد وقيد التداخل بكونه من جنس واحد لانه لو قلم اظافير يديه وحلق
ربع راسه وطيب عضوا فانه يلزمه لكل جناية دم سواء اتحد المجلس او اختلف اتفاقا وقيد بكون المحل مختلفا لانه لو كان متحدا
كما اذا حلق الراس في اربع مرات فانه لا تتعدد الكفارة اتفاقا لانها شرعت للزجر فالغالب فيها معنى العقوبة وهذه شرعت
لجبر النقصان وفي قوله والا تصدق اشتباه لانه يقتضي ان يلزمه صدقة واحدة فيما اذا لم يقص يدا كاملة ولا رجلا
كاملة وليس كذلك بل يلزمه لكل ظفر قصه نصف صاع من بر حتى لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو اربعة فعليه
لكل ظفر طعام مسكين الا ان يبلغ دما فحينئذ ينقص ما شاء كذا في المبسوط وانما خرج بالخمسة المتفرقة مع انها فهمت
من ما ذكره لدفع قول محمد المنقول ان الخمسة المتفرقة كطرف كامل كل ظفر من الخمسة صدقة كما قررناه **قوله** وبما
شيء باخذ ظفر منكسر لانه لا ينمو بعد الانكسار فاشبه اليابس من اشجار الحرم قيد بالانكسار لانه لو اصابه اذى في
كفه فقص اظافيره فعليه اي الكفارات شاء كذا في غاية البيان واطلقه فشمل ما اذا كان قد انكسر بعد الاحرام و
او كان منكسرا قبل فاخذه بعده وهو اولى مما في الهداية كما لا يخفى واولى مما في الخانية من قوله لو انكسر ظفر المحرم وصار
بحال لا ينبت فاخذه فلا شيء عليه لان العلة المذكورة تشمل الكل وفي فتح القدير وكل ما يفعله العبد المحرم مما فيه
الدم عينا او الصدقة عينا فعليه ذلك اذا عتق لا في الحال ولا يبدل الصوم **قوله** وان تطيب او لبس او حلق
بعذر ذبح شاة او تصدق بثلاثة اصوع على ستة او صام ثلاثة ايام لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به
اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وكلمة او للتخيير وقد فسرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكرنا
والاية نزلت في المعذور وهو كعب بن عجرة الذي هوام راسه فابيح له الحلق كما في صحيح البخاري وهي وان نزلت في
حلق الراس لكن قيس الطيب واللبس والقص عليه لوجود الجامع وهو المرض والاذى كذا في غاية البيان وظاهر النهاية
انه الحاق له بطريق الدلالة لانه في معنى المنصوص عليه وهو الاولى لما عرف في الاصول انما ثبت بخلاف القياس
فغيره عليه لا يقاس فهو كالحاق الاكل والشرب بالجماع كالتبرع في كفارة الفطر في رمضان وفسر العذر المبيح لما ذكره قاضي
خان في فتاواه بخوف الهلاك من البرد والمرض او لبس السلاح للقتال وهكذا في الظهيرية وفتح القدير ولعل المراد
بالخوف الظن لا مجرد الوهم فاذا غلب على ظنه هلاكه او برد جاز له تغطية راسه مثلا او لبس بدنه بالمخيط لكن بشرط
ان لا يتعدى موضع الضرورة فيغطي راسه بالقلنسوة فقط اندفعت الضرورة بها وحينئذ فلف العمامة عليها
حرام موجب للدم او الصدقة كما قدمناه وكذا اذا اندفعت الضرورة بلبس جبة فلبس جبتين فانه يكون اثما لانه
لا دم عليه حيث كان اللبس على موضع الضرورة انما يلزمه كفارة مخيرة كما قدمناه ذكره الامام ابن امير الحاج الحلبي في
مناسكه فليحفظ هذا فان كثيرا من المحرمين يغفل عنه كما شاهدناه فالحاصل انه لا اثم عليه اذا كان العذر ويأثم
اذا كان لغيره وصرحوا بالحرمة ولم ار لهم صريحا ان ذبح الدم او التصدق مكفر لهذا الاثم مزيل له من غير توبة
او لا بد منها معه وينبغي ان يكون مبنيا على الاختلاف في الحدود هل هي كفارات لاهلها او لا وهل يخرج الحج عن
ان يكون مبرورا بارتكاب هذه الجنايات وان كفر عنها والظاهر بحثا لا نقلا انه لا يخرج والله اعلم بحقيقة
الحال وقيد بالعذر لانه لو فعل منها شيئا لغيره لزمه دم او صدقة معينة ولا يجزيه غيره كما صرح به الامام
الاسبيجابي وبهذا ظهر ضعف ما قدمناه من الظهيرية من انه اذا لم يقدر على الدم يصوم ثلاثة ايام ولم اره لغيره
وانما لم يقيد المصنف ذبح الشاة بالحرم مع انه مقيد به اتفاقا لما سنبينه في باب الهدي ان الكل مختص بالحرم فان
ذبح في غيره لا يجزيه عن الذبح الا اذا تصدق بلحمه على ستة مساكين على كل واحد منهم قدر قيمته نصف صاع من
حنطة فانه يجزيه بدلا عن الاطعام كذا ذكره الاسبيجابي واشار بقوله ذبح الى انه يخرج عن العهدة بالذبح حتى
لو هلك المذبوح بعده او سرق فانه لا شيء عليه بخلاف ما اذا سرق وهو حي فانه يلزمه غيره ومقتضاه جواز الاكل
منه كهدي المتعة والقران والاضحية لكن الواقع لزوم التصدق بجميع لحمه لما سيأتي في بابه لانه كفارة فالحاصل
ان له جهتين جهة الاراقة وجهة التصدق فللاولى لا يجب غيره اذا سرق مذبوحا وللثانية يتصدق بلحمه ولا

يأكل منه كذا في فتح القدير واطلق في التصدق والصوم فافاد ان له التصدق في غير الحرم وفيه على غير اهله قال في المحيط
والتصدق على الفقرا افضل وانما يتقيد بالحرم لاطلاق النص بخلاف الذبح لان النسك في اللغة الدم المهراق بمكة ويقال
للمذبوح لوجه الله تعالى ويقال لكل عبادة ومنه قوله تعالى ان صلاتي ونسكي كما في المغرب واشار المصنف بلفظ التصدق
الموافق للفظ الصدقة المذكورة في الاية الى ان طعام الاباحة لا يكفي لان الصدقة تنبئ عن التمليك لقوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة وحكي في المجمع خلافا بين ابي يوسف ومحمد فعند ابي يوسف تكفي الاباحة وعند محمد لا بد من التمليك ورجح في غاية
البيان قول ابي يوسف بان النبي عليه السلام فسر الصدقة بالاطعام هنا فكان ككفارة اليمين وتعقبه في فتح القدير بان
الحديث ليس تفسيرا للمجمل بل مبين للمراد بالاطعام وهو حديث مشهور عملت به الامة فجازت الزيادة به وهو المذكور في الاية
الصدقة وتحقق حقيقتها بالتمليك فيجب ان يحمل في الحديث الاطعام الذي هو الصدقة والا كان معارضا وغاية الامر
انه يعتبر بالاسم الاعم انتهى فالحاصل ترجيح قول محمد رحمه الله ولهذا قيل ان قول ابي حنيفة رحمه الله كقوله كما في الظهيرية
لكن ذكر الاسبيجابي ان ابا حنيفة مع ابي يوسف رحمهما الله وافاد المصنف باطلاقه ان الصوم يجوز متفرقا ومتتابعا كما صرح به
الاسبيجابي والاصوع على وزن رجل جمع صاع حتى لو تصدق بالثلاثة على اقل من ستة او على اكثر منها فانه لا يجوز لان
العدد منصوص عليه في الحديث وينبغي على القول بجواز الاباحة انه لو غدا مسكينا واحدا وعشاه ستة ايام ان يجوز اخذا
من مسألة الكفارات **قوله** قدم النوع السابق على هذا لانه كالمقدمة له اذ الطيب وازالة الشعر والظفر مهيجات
للشهوة ولا شيء ان نظر الى فرج امرأة فامنى لان المحرم هو الجماع ولم يوجد فصار كما لو تفكر فامنى لما يعطيه من الراحة
والزينة وعلم منه انه لو احتلم فامنى لا شيء عليه بالاولى وباطلاقه انه لا فرق بين زوجته والاجنبية قوله وان كان
محرما **قوله** وتجب شاة ان قبل او لمس بشهوة اطلقه فشمل ما اذا لم ينزل وهو موافق لما في المبسوط حيث صرح بوجوب
الدم وان لم ينزل واختاره في الهداية مخالفا لما في الجامع الصغير من اشتراط الانزال وصححه قاضي خان في شرحه لكونه
جماعا من وجه فان المحرم هو الجماع صورة ومعنى او معنى فقط وهو بالانزال وعلل في النهاية وغيرها لوجوب الدم
بان الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث فكان منهيا عنه بسبب الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكبا محظور احرامه
وتعقبه في فتح القدير بان الالزام ان كان للمنهي فليس كل نهي يوجب كالرفث وان كان للرفث فكذلك اذا حصل الكلام
بحضرتهن وليس موجبا انتهى وقد يقال ان ايجاب الدم انما هو لكونه ارتكب ما هو حرام بسبب الاحرام فقط وليس كالجماع بحضرتهن
لانه منهي عنه لا لاجل الاحرام مطلقا فيجب الدم مطلقا وانما لم يفسد الحج لدواعي مع الانزال كما فسد بها الصوم لان فساده
متعلق بالجماع حقيقة بالنص والجماع معنى دونه فلم يلحق به واما فساد الصوم فمتعلق بقضاء الشهوة وقد وجد وفي المحيط
محرم عبث بذكره فلا شيء عليه وان انزل فعليه دم لانه وجد قضاء الشهوة بالمس كما لو مس امرأة فانزل ولو اتى بهيمة فانزل
لم يفسد حجه وعليه دم كما لو جامع فيما دون الفرج وان لم ينزل فلا شيء **قوله** او افسد حجه بجماع في احد السبيلين
قبل الوقوف بعرفة معطوف على قبل اي تجب شاة لما ورد عن الصحابة من الفساد به ووجوب الهدي وادناه شاة وتقوم
الشاة في البدنة مقامها كما صرح به في غاية البيان وما اختاره المصنف من الفساد بالجماع في الدبر هو اصح الروايتين عن
ابي حنيفة كقولهما لكمال الجناية كما في فتح القدير ومراده من دبر المرأة اما وطء البهيمة فلا يفسد مطلقا لقصوره واطلق في
الجماع فشمل ما اذا انزل او لم ينزل اولج ذكره كله او بقدر الحشفة وفي معراج الدراية ولو استدخلت ذكر الحمار او ذكرا
مقطوعا يفسد حجها بالاجماع ولو لف ذكره بخرقة وادخله ان وجد حرارة الفرج واللذة يفسد والا فلا انتهى وشمل
ما اذا كان عامدا او ناسيا عالما او جاهلا مختارا او مكرها رجلا او امرأة ولا رجوع له على المكره كما ذكره الاسبيجابي وحكى
في فتح القدير خلافا بين ابن شجاع والقاضي ابي حازم في رجوع المرأة بالدم اذا اكرهها الزوج على الجماع فقال الاول لا وقال
الثاني نعم ولم ار قولا في رجوعها بمؤنة حجها وشمل الحر والعبد لكن في العبد يلزمه الهدي وقضاء الحج بعد العتق سوى حجة
الاسلام ويجب فيه المال يؤاخذ به للحال ولا يجوز اطعام المولى عنه الا في الاحصار فان المولى يبعث عنه فاذا عتق فعليه
حجة وعمرة وشمل الوطء الحلال والحرام ووطء المكلف وغيره كما صرح به في المحيط وصرح الولوالجي بان الصبي والمعتوه

والمعتوه يفسد حجهما بالجماع لكن لا دم عليهما وفي مناسك ابن ضياء واذا الصبي حتى فسد حجه لا يلزمه شيء انتهى ولهذا ظهر ضعف
ما في فتح القدير من قوله ولو كان الزوج صبيا يجامع مثله فسد حجها دونه ولو كانت هي صبية او مجنونة انعكس الحكم انتهى فان هذا
حكم تعلق بعين الجماع وبالعذر لا ينعدم الجماع فلا ينعدم الحكم المتعلق به وانما لم يلزمهما حكم الفساد لما فيه من الضرر وتقويم
ان المفسد للصلاة والصوم لا فرق بين المكلف وغيره فكذلك الحج فشمل ما اذا تعدد الجماع فانه يلزمه دم واحد ان كان المجلس
متحدا سواء كان لامرأة او نسوة اما اذا تعدد المجلس ولم يقصد به رفض الحجة الفاسدة لا يلزمه بالثاني شيء كذا في فتاوى قاضي
خان من ان نية الرفض باطلة لانه لا يخرج عنه لكن بالاعمال لكن لما كانت المحظورات مستندة الى قصد واحد وهو تعجيل الاحلال
كانت متحدة فكفارة دم واحد ولهذا نص في ظاهر الرواية ان المحرم اذا جامع النساء ورفض احرامه واقام يصنع ما يصنعه الحلال
من الجماع والطيب وقتل الصيد عليه ان يعود كما كان حراما ويلزمه دم واحد كما ذكرنا كذا ذكره في المبسوط **قوله** ويمضي
ويقضي ولم يفترقا فيه اي وجب المضي في افعال الحج بعد افساده كما يمضي فيه وهو صحيح ويلزمه قضاؤه من قابل سواء كانت
حجة الاسلام او لا لانه قد ادى الافعال مع وصف الفساد والمستحق عليه اداؤها بوصف الصحة وفي فتاوى قاضي خان وعتيق
في الفاسدة وقد ظن بعض اهل عصرنا ان الحج اذا فسد لا يفسد الاحرام ولهذا قالوا ان الاحرام باق فيمضي فيه وليس كما ظن
بل فسد الاحرام كالحج وقد صرحوا بفساده في مواضع عديدة في هذا الفصل ومعنى بقائه عدم الخروج عنه بغير الافعال
ومعنى الافتراق الذي ليس بواجب ان يأخذ كل واحد منهما في طريق غير طريق صاحبه وانما لم يجب لان الجماع بينهما وهو النكاح
قائم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقوع ولا بعده لانهما يتذكران ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة
فيزدادان ندما وتحرزا لكنه يستحب اذا خافا الوقاع كما في المحيط وغيره **قوله** وبدنة لو بعده ولا فساد اي يجب بدنة
لو جامع بعد الوقوف بعرفة قبل الحلق ولا يفسد حجه للحديث من وقف بعرفة فقد تم حجه اي امن من فساده لبقاء الركن
الثاني وهو الطواف ووجوب البدنة مروي عن ابن عباس والاثر فيه كالخبر اطلقه فشمل ما اذا جامع مرة او مرارا ان اتحد
المجلس واما ان اختلف فبدنة للاول وشاة للثاني في قولهما وقال محمد ان ذبح للاول فيجب للثاني شاة والا فلا ذكره الاسبيجابي
وعلله في المبسوط بانه دخل احرامه النقصان بالجماع الاول والجماع الثاني صادف احراما ناقصا فيكفيه شاة **قوله**
او جامع بعد الحلق معطوف على قوله ولا الفصل قبل اي تجب شاة ان جامع بعد الحلق قبل الطواف لقصور الجناية لوجود
الحل الاول بالحلق ثم اعلم ان اصحاب المتون على ما ذكره المصنف من التفصيل فيما اذا جامع بعد الوقوف فان كان قبل الحلق
فالواجب بدنة وان كان بعده فالواجب شاة ومشى جماعة من المشايخ كصاحب المبسوط والبدائع والاسبيجابي على وجوب
البدنة مطلقا وقال في فتح القدير انه الاوجه لان ايجابها ليس الا بقول ابن عباس والمروي عنه ظاهر فيما بعد الحلق
ثم المعنى يساعده وذلك لان وجوبها قبل الحلق ليس الا للجناية على الاحرام ومعلوم ان الوطء ليس جناية عليه الا باعتبار
تحريمه لغيره فليس الطيب جناية على الاحرام باعتبار تحريمه الجماع او الحلق بل باعتبار تحريمه للطيب وكذا كل جناية
على الاحرام ليست جناية عليه الا باعتبار تحريمه لها لا لغيرها فيجب ان يستوي ما قبل الحلق وما بعده في حق الوطء
لان الذي كان جناية قبله بعينه ثابت بعده والزائل لم يكن الوطء جناية باعتباره لا جرم ان المذكور في ظاهر
الرواية اطلاق لزوم البدنة بعد الوقوف من غير تفصيل بين كونه قبل الحلق فانه لا تجب بدنة وانما تجب شاة
مع ان وجوبها للجماع الاول ليس الا باعتبار حرمته عليه وهو بعينه موجود في كل جماع الى ما قبل الطواف فتعين
ان ينظر الى ان البدنة لا تجب الا اذا كملت الجناية وكمالها بمصادفتها احراما كاملا فالاحرام في المرة الثانية صادف
احراما ناقصا فلم تجب البدنة وكذا الجماع بعد الحلق صادف احراما ناقصا لخروجه عنه في حق غير النساء وهذا الباب اعني
باب الجنايات على الاحرام ينظر فيه الى كمال الجناية وقصورها فيجب الجزاء بقدره كما تقدم من تطييب العضو وما
دونه ومن لبس المخيط يوما او اقل الى غير ذلك لا الى تحريم الفعل فقط فالحاصل ان مسائلهم شاهدة بان الجناية ان
كملت تغلظ الجزاء وان قصرت خف الجزاء فالاوجه ما في المتون والله سبحانه وتعالى اعلم ولم يذكر المصنف حكم القارن
اذا جامع وحكمه انه ان كان قبل الوقوف بعرفة وطواف العمرة فسد الحج فقط ولزمه دمان ايضا وقضاء الحج فقط

وتسقط عنه دم القران وان كان بعد الطواف والوقوف قبل طواف الزيارة لم يفسدا وعليه بدنة للحج وشاة للعمرة ان كان
قبل الحلق اتفاقا واختلفوا فيما اذا كان بعد الحلق في موضعين الاول في وجوب البدنة للحج او الشاة وقد قدمناه والثاني في
وجوب شاة للعمرة فالذي اختاره صاحب المبسوط والبدائع والاسبيجابي انه تجب شاة للعمرة والذي اختاره الوبري انه لا
يجب شيء لاجل العمرة لانه خرج من احرامها بالحلق وبقي احرام الحج في حق النساء واستشكله الشارح بانه اذا بقي محرما بالحج فكذا في
العمرة ورده في فتح القدير بان احرام العمرة لم يعهد بحيث يتحلل منه بالحلق من غير النساء ويبقى في جهتين بل اذا حلق بعد افعالها
حل بالنسبة الى كل ما حرم عليه وانما عهد ذلك في احرام الحج فاذا ضم احرام الحج الى احرام العمرة استمر كل على ما عهد له في الشرع
فينطوي بالحلق احرام العمرة بالكلية فالصواب ما عن الوبري انتهى قوله او في العمرة قبل ان يطوف لها الاكثر وتفسد
ويمضي ويقضي اي لو جامع في احرام العمرة قبل ان يطوف اربعة اشواط لزمه شاة وفسدت عمرته كما لو جامع في الحج قبل الوقوف
لحصوله قبل ادراك الركن فيهما ويمضي في فاسدها كما يمضي في صحيحها ويلزمه قضاؤها قوله او بعد طواف الاكثر ولا
فساد اي لو جامع بعد ما طاف اربعة اشواط لزمه شاة ولا تفسد عمرته لانه اتى بالركن فصار كالجماع بعد الوقوف وانما لم
تجب بدنة كما في الحج اظهارا للتفاوت بين الفرض والسنة كذا في الهداية وغيرها وقد يقال انه يتم في حجة الاسلام اما في
غيرها فلا فرق بين الحج والعمرة لان كلا منهما نفل قبل الشروع واجب بعده اللهم الا ان يقال نفل الحج اقوى من نفل
العمرة والفرق بينهما هو ان الجماع في الحج بعد الوقوف يكون قبل اداء بقية اركان الحج لانه بقي الطواف وهو ركن فتغلظت
الجناية فتغلظ الجزاء بخلافه بعد طواف الاكثر في العمرة فاذا لم يبق عليه الا الواجبات لا يصح لانه يقتضي وجوب البدنة
لو جامع قبل طواف الاكثر وليس كذلك وشمل قوله بعد طواف الاكثر ما اذا طاف الباقي وسعى بين الصفا والمروة او لا لكن بشرط
ان يكون قبل الحلق وتركه للعلم به لان بالحلق يخرج عن احرامها بالكلية بخلاف احرام الحج ولما بين المصنف حكم المنفرد بالحج او
المفرد بالعمرة علم منه حكم القارن والمتمتع قوله وجماع الناسي كالعامد يعني في جميع ما ذكرنا من احكام الجنايات فيفسد
حجه لو جامع ناسيا قبل الوقوف وحاصل ما ذكره الاصوليون ان النسيان لا ينافي الوجوب لكمال العقل وليس عذرا في حقوق
العباد وفي حقوق الله تعالى عذر في سقوط الاثم اما الحكم فان كان مع مذكر ولا داعي اليه كاكل المصلي وجناية المحرم لم يسقط
لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة وان كان ليس مع مذكر مع داع اليه سقط كاكل الصائم وان لم يكن معها فكذلك بالاولى
كترك الذابح التسمية انتهى وقد قدمنا ان الجاهل والعالم والمختار والمكره والنائم والمستيقظ سواء لحصول الارتفاق
قوله او طاف للركن محدثا اي يلزمه شاة لترك الطهارة لانه ادخل نقصا في الركن فصار كترك شوط منه وظاهر
كلام غاية البيان ان الدم واجب اتفاقا اما على القول بوجوبها وهو الاصح فظاهر واما على القول بسنيتها فانه لا يمتنع ان
يكون سنة ويجب بتركها الكفارة ولهذا قال فيمن افاض من عرفة قبل الامام يجب عليه دم لانه ترك سنة الدفع انتهى وبهذا
علم ان الخلاف لفظي لا ثمرة له وانما كانت الطهارة واجبة لما ثبت في الصحيحين عن عائشة انها حاضت فقال لها عليه
الصلاة والسلام اقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت رتب منع الطواف على انتفاء الطهارة وهذا حكم وسبب
ظاهر ان الحكم يتعلق بالسبب فيكون المنع لعدم الطهارة لا لعدم دخول المسجد وانما لم يكن شرطا كما قال الشافعي
لانه يلزم تقييد مطلق القطعي وهو وليطوفوا بخبر الواحد وهو نسخ عندنا فلا يجوز كما عرف في الاصول واما قوله
عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فالمراد به التشبيه وفي الثواب قيد بالحدث لانه لو طاف وعلى ثوبه نجاسة
اكثر من قدر الدرهم فانه لا يلزمه شيء لكنه يكره لادخال النجاسة المسجد ولم ينص في ظاهر الرواية الا على ثوب والتعليل
يفيد عدم الفرق بين الثوب والبدن وما في الظهيرية من ان نجاسة الثوب كله فيه الدم لا اصل له في الرواية فلا
يعول عليه واشار الى انه لو طاف منكشفا العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه فانه يلزمه دم لترك الواجب وهو ستر
العورة كما صرح به في الظهيرية وقد ودليل الوجوب قوله عليه السلام الا لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان
بناء على ان خبر الواحد يفيد الوجوب عندنا وقيد بالركن وهو الاكثر لانه لو طاف اقله محدثا ولم يعد وجب عليه
لكل شوط نصف صاع من حنطة الا اذا بلغت قيمته دما فانه ينقص منه ما شاء كما في غاية البيان قوله وبدنة

لو جنبا ويعيد اي يجب بدنة لو طاف للركن جنبا كذا روي عن ابن عباس ولان الجنابة اغلظ فيجب جبر نقصانها في
البدنة اظهارا للتفاوت بينهما والحيض والنفاس كالجنابة قيد بالركن وهو الاكثر لانه لو طاف الاقل جنبا ولم يعد وجب عليه
شاة فان اعاده وجبت صدقة لتاخير الاقل من طواف الزيارة لكل شوط نصف صاع وقوله ويعيد راجع الى الطواف محدثا او جنبا
ولم يذكر صفة الاعادة للاختلاف وصحح في الهداية انها واجبة في الطواف جنبا مستحبة في الطواف محدثا للنقص في الاول والقصور
في الثاني فان اعاده فلا دم عليه فيهما مطلقا لجبر النقصان بحصول الاعادة الا انه ان اعاده وقد طاف جنبا بعد ايام النحر
لزمه دم للتاخير عند ابي حنيفة وبهذا علم ان الواو في قوله ويعيد بمعنى او لان الواجب احد شيئين اما لزوم الشاة او
الاعادة والاعادة هي الاصل ما دام بمكة ليكون الجابر من جنس المجبور فهي افضل من الدم واما اذا رجع الى اهله ففي الحدث
الاصغر ان يبعث الشاة افضل من الرجوع واختلفوا في الحدث الاكبر فاختار في الهداية ان العود للاعادة افضل لما
ذكرنا واختار في المحيط ان بعث الدم افضل لان الطواف الاول وقع معتدا به وفيه منفعة للفقراء واذا عاد للاعادة يرجع
باحرام جديد بناء على انه حل في حق النساء بطواف الزيارة جنبا وهو آفاقي يريد مكة ولا بد من احرام بحج او عمرة فاذا احرم بعمرة
بدأ بها فاذا فرغ منها يطوف للزيارة ويلزمه دم لتاخير طواف الزيارة عن وقته وفهم الرازي من ذلك ان الطواف
الثاني معتد به وان الاول قد انفسخ وذهب الكرخي الى ان الاول معتبر في فصل الجنابة كما في فصل الحدث اتفاقا
وصححه صاحب الايضاح اذ لا شك في وقوع الاول معتدا به حتى حل به النساء واستدل بما في الاصل لو طاف لعمرته
محدثا او جنبا في رمضان وحج من عامه لم يكن متمتعا ان اعاده في شوال ولم يعده وقواه في فتح القدير وانما وجب الدم
لترك الواجب ولان الواجب الاعادة فاذا مضت ترك واجبا والظاهر ان الخلف لفظي لا ثمرة له لان الدم واجب اتفاقا وان
اختلفا التخريج قوله وصدقة لو محدثا للقدوم اي يجب عليه صدقة لو طاف للقدوم محدثا لانه دخله نقص
بترك الطهارة فينجبر بالصدقة اظهارا لدنو رتبته عن الواجب بايجاب الله تعالى وهو طواف الزيارة واشار الى ان كل طواف
هو تطوع فهو كذلك قيد بالحدث لانه لو طاف للقدوم جنبا لزمه الاعادة ودم ان لم يعد لان النقص فيه متغلظ فتلزمه
الاعادة احتياطا وقال محمد ليس عليه ان يعيد طواف التحية لانه سنة وان عاد فهو افضل كذا في المحيط ولهذا ظهر بطلان ما في غاية
البيان معزيا الى الاسبيجابي من انه لا شيء عليه لو طاف محدثا او جنبا لانه يقتضي عدم وجوب الطهارة للطواف ولا طواف
التطوع اذا شرع فيه صار واجبا بالشروع ثم يدخل النقص بترك الطهارة فيه غاية الامر ان وجوبه ليس بايجابه تعالى ابتداء
فاظهرنا التفاوت في الحط من الدم الى الصدقة فيما اذا طاف للتطوع جنبا وذكر في غاية البيان انه ان طاف للقدوم
محدثا وسعى ورمل عقبه فهو جابر والافضل ان يعيدهما عقب طواف الزيارة ويرمل فيه قوله والصدر بالجر عطفه
على القدوم فيجب صدقة لو طاف محدثا ودم لو جنبا فقد سوى بين طواف القدوم وبين طواف الزيارة مع ان الاول سنة
والثاني واجب واجاب عنه في الهداية بان طواف القدوم يصير واجبا ايضا بالشروع واقره الشارحون وقد يقال ان
ان ما وجب ابتداء قبل الشروع اقوى مما وجب بالشروع فينبغي عدم المساواة قيد بترك الطهارة للطواف لان السعي محدثا
او جنبا لا يوجب شيئا سواء كان سعي عمرة او حج لانه عبادة تؤدى لا في المسجد الحرام والاصل ان كل عبادة تؤدى لا في المسجد الحرام
في احكام المناسك فالطهارة ليست بواجبة لها كالسعي والوقوف بعرفة والمزدلفة ورمي الجمار بخلاف الطواف فانه عبادة
تؤدى في المسجد فكانت الطهارة واجبة فيه كذا في الفتاوى الظهيرية قوله او ترك اقل طواف الركن ولو ترك
اكثره بقي محرما اي يجب دم بترك شوط او شوطين او ثلاثة من طواف الزيارة ولو ترك اربعة منه فانه محرم في حق النساء ابدا
على ان الركن عندنا اكثر السبعة وهو اربعة اشواط على الصحيح كما قدمناه وانما اقيم الاكثر مقام الكل لان الشارع اقام الاكثر
في الشرع مقام الكل في وقوع الامن عن الفوات احتياطا من قوله وقف بعرفة فقد تم حجه وقلنا بعد جامع بعد الوقوف
لا يفسد وبعد الرمي لا يفسد بالاجماع ولو حلق اكثره صار متحللا فلما كان الامر على هذا الوجه للتيسير جريا على الاصل
فاقيم الاكثر مقام الكل في باب التحلل وما يجري مجراه صيانة لهذه العبادة عن الفوات وتحقيقا للامر يعني ان الطواف
سبب التحلل فلما اقيم الاكثر مقام الكل وهو السببين وهو الحلق بالاجماع اقيم في السبب الاخر وهو الطواف ايضا كذلك في

النهاية وتعقبه في فتح القدير بان اقامة الاكثر مقام الكل انما هو في حكم خاص وهو امن الفساد والفوات ليس غير ولذا لم يحكم
بان ترك ما بقي اعني يتم معه الحج وهو مورد ذلك النص فلا يلزم جواز اقامة اكثر كل جزء منه مقام تمام ذلك الجزء وترك
باقيه كالم يجز ذلك في نفس مورد النص اعني الحج فلا ينبغي التعويل على هذا الحكم والله اعلم بل الذي يدين به ان لا يجزي اقل
من السبع ولا يجبر بعضه بشيء غير انا نتبعهم في التقرير على اصلهم انتهى وهذا من ابحاثه المخالفة لاهل المذهب قاطبة
لكنه لم يجب عن تمسكهم بحلق اكثر الرأس مع انه يفيد التحلل بالاجماع فاقامتنا الاكثر في الطواف لاجل التحلل مستفاد من دلالة
الاجماع المذكور وانما لزمه الدم بترك الاقل لانه ادخل نقصا في طوافه فصار كما لو طاف محدثا واشار بالترك الى ان الدم لم
يجب اذا لم يعد بما تركه اما اذا اتم الباقي فليس عليه شيء ان كان الاتمام في ايام النحر وان كان بعدها فيلزمه صدقة عند ابي حنيفة
لكل شوط نصف صاع من بر خلافا لهما فان رجع الى اهله بعث شاة لما بقي من طواف الزيارة وشاة اخرى لترك طواف الصدر
وهذا لان بعث الشاة لترك الاقل من طواف الزيارة لا يتصور الا اذا لم يكن طاف للصدر لانه اذا طاف للصدر انتقل منه الى
طواف الزيارة ما يكمله ثم ينظر الى الباقي من طواف الصدر ان كان اقله لزمه صدقة له والا فدم ولو كان طاف للصدر
في اخر ايام التشريق وقد ترك من طواف الزيارة كمل من الصدر ولزمه دمان في قول ابي حنيفة دم لتاخير ذلك ودم
اخر لترك اكثر الصدر وان ترك اقله لزمه للتاخير دم وصدقة للمتروك من الصدر مع ذلك الدم وجملته كما ذكره الحاكم الشهيد
في الكافي ان عليه في ترك الاقل من طواف الزيارة دما وفي تاخير الاقل صدقة وفي ترك الاقل من طواف الصدر دم وفي ترك اقله
صدقة وفي فتح القدير ومعنى هذا النقل ما تقدم من ان طواف الزيارة ركن عبادة والنية ليست شرطا لكل ركن الا ما يستقل عبادة
بنفسه فشرط له نية اصل الطواف دون التعيين فلو طاف في وقته ينوي النذر او النفل وقع عنه كما لو نوى بالسجدة من الظهر
النفل لغت ووقعت عن الركن وان توالي الاشواط ليس بشرط صحة الطواف كمن خرج من الطواف لتجديد وضوء ثم رجع بنى **قوله**
او ترك اكثر الصدر او طافه جنبا وصدقة بترك اقله اي يجب الدم ولما كان طواف الصدر واجبا وجب بتركه كلا او اكثر
دم وبترك اقله صدقة لكل شوط نصف صاع من بر تفرقة بين الاقل والاكثر بخلاف الاقل من طواف الزيارة والعمرة حيث يجب
دم بتركه لانه طواف ركن فكان اقوى من الواجب وقد قدمنا حكم ما اذا طاف للصدر جنبا لكن في عبارته قصور حيث لم يبين
حكم طواف القدوم جنبا وعبارة المجمع اولى وهي وان طاف للقدوم او للصدر محدثا وجب صدقة وجنبا دم فافاد
انه لا فرق بينهما في الحدثين واشار بالترك الى انه لو اتى بما تركه فانه لا يلزمه شيء مطلقا لانه ليس بموقت وفي الهداية ويؤمر بالاعادة
ما دام بمكة اقامة للواجب في وقته **قوله** او طاف للركن محدثا وللصدر طاهرا في اخر ايام التشريق ودمان لو طاف
للركن جنبا اي يجب شاة في الاولى وشاتان في الثانية اما في الاولى فهي بسبب الحدث ولم ينقل طواف الصدر الى الزيارة لا
لانه واجب في النفل لانه لو نقل يجب عليه الدم لترك طواف الصدر اجماعا ان كان رجع الى اهله سواء طاف للصدر في ايام النحر
او لا قيد بقوله في اخر ايام التشريق لانه لو طاف للصدر في ايام النحر ولم يرجع الى اهله حيث لا ينقل عن ابي حنيفة لانه لا فائدة
في النقل لوجوب دم بالتاخير على تقديره خلافا لهما واما في الثانية فلان في النقل فائدة وهو سقوط البدنة فيجب دم
للتاخير عن ايام النحر عنده ودم لترك طواف الصدر ان رجع الى اهله وان كان بمكة فانه يطوف للصدر ولا يلزمه الا دم
واحد للتاخير فان كان طاف للصدر في ايام النحر فانه ينتقل الى طواف الزيارة ثم يطوف للصدر ولا شيء عليه اصلا قيد
بكون الطواف الثاني للصدر لانه لو اعاده بعد ايام النحر ان كان في الحدث الاصغر لا يلزمه شيء لان بعد الاعادة لا يبقى الا
شبهة النقصان وفي الحدث الاكبر يلزمه دم عند ابي حنيفة للتاخير كذا في الهداية وتعقبه في غاية البيان بانه سهو لان
الرواية مسطورة في شرح الطحاوي انه يلزمه الدم اذا اعاده بعد ايام النحر للتاخير سواء كان بسبب الحدث او الجنابة
انتهى وهذا في المحيط سوى بين الحدثين وهذا قصور نظر من صاحب الغاية لان في المسألة ثلاث روايات فما في الهداية
رواية عن ابي حنيفة ذكرها الامام الولوالجي ايضا رواية ثالثة عن ابي حنيفة ان عليه الصدقة في الحدث الاصغر ووجهها
بانه اخر الجبر عن وقت الطواف فينبغي نوع نقص لكن نقصان التاخير دون نقصان ترك القضاء والواجب بترك القضاء
هو الدم فكان الواجب بتاخير القضاء هو الصدقة انتهى **قوله** او طاف لعمرته وسعى محدثا ولم يعد اي تجب شاة لتركه

لتركه الواجب وهو الطهارة قيد بقوله الواجب ولم يقيد لانه لو اعاد الطواف طاهرا فانه لا يلزمه شيء لارتفاع النقصان
بالاعادة ولا يؤمر بالعود اذا رجع الى اهله لوقوع التحلل باداء الركن مع الحلق والنقصان يسير وما دام بمكة يعيد الطواف
لان الاصل والافضل ان يعيد السعي لانه تبع للطواف وان لم يعده فلا شيء عليه وهو الصحيح لان الطهارة ليست بشرط في السعي
وقد وقع عقب طواف معتد به واعادته لجبر النقصان كوجوب الدم لا لانفساخ الاول ولو قال المصنف محدثا وجنبا لكان
اولى لانه لا فرق بين الحدثين في طواف العمرة كما في المحيط وغيره والقياس انه لا يكتفي بالشاة فيما اذا طاف لعمرته جنبا لان حكم
الجنابة اغلظ من الحدث كما في طواف الزيارة لكن اكتفي بها استحسانا لان طواف الزيارة فوق طواف العمرة وايجابه اغلظ الدما
وهو البدنة في طواف الزيارة كان بمعنيين وهو قوة الطواف وغلظ امر الجنابة فاذا وجد احد المعنيين دون الثاني تعذر
ايجاب اغلظ الدما فاقتصرنا على الشاة كذا في غاية البيان وفي المحيط ولو طاف القارن طوافين وسعى سعيين محدثا اعاد
طواف العمرة قبل يوم النحر ولا شيء عليه للجبر بجنسه في وقته فان لم يعد حتى طلع فجر يوم النحر لزمه دم لطواف العمرة محدثا
وقد فات وقت القضاء ويرمل في طواف الزيارة يوم النحر ويسعى بعده استحبابا ليحصل الرمل والسعي عقب طواف كامل وان لم
يعد فلا شيء عليه للجبر بجنسه في وقته فان لم يعد حتى طلع فجر يوم النحر لزمه دم لطوافه لانه سعى عقب طواف معتد به اذ الحدث
الاصغر لا يمنع الاعتداد وفي المجتبى ثم ان لم يعد فعليه دم للسعي وكذا الحائض انتهى فالحاصل ان قولهم ان المعتمر يعيد الطواف
محله ما اذا لم يكن قارنا اما في القارن اذا دخل يوم النحر فلا اعادة وعلله محمد كما نقله ابن سماعة في شرح الجامع الصغير بانه لو
اعاده لانتقضت عمرته لانه يصير رافضا لها بالوقوف وقد فات فلا يمكن استدراك النقص بجنسه فيجبر بالدم قال
ابن سماعة فقلت لمحمد انك قلت في الاصل ان القارن لو طاف لها اربعة اشواط وسعى ولم يحجه حتى وقف انه يتم طواف العمرة
يوم النحر ولا شيء عليه فقد اوجبت الاتمام وما اوجبت الدم قال محمد لان هناك قدم بناء على شيء وهنا العمد وجد
في جميع الطواف فان لم يجز وابطلنا طوافه لرفضنا عمرته بمنزلة من لم يطف انتهى قيد بكون طواف العمرة كله محدثا والاكثر
كالكل لانه لو طاف اقله محدثا وجب عليه لكل شوط نصف صاع من حنطة الا اذا بلغت قيمته دما فينقص منه ما شاء ولو
طاف اقله جنبا وجب عليه دم وتجب الاعادة في الحدثين كما في الظهيرية وينبغي ان يكون هذا على الضعيف اما على الصحيح
من ان الاعادة فيما اذا طاف للركن محدثا انما هي مستحبة ففي طواف العمرة اولى ولم يذكر المصنف حكم ما اذا ترك الاقل من
طواف العمرة وصرح في الظهيرية بلزوم الدم ولهذا لو طاف للعمرة في جوف الحجر ولم يعد حتى رجع الى اهله لزمه دم
لانه ترك من الطواف ربعه لان الحجر ربع البيت واذا كان ذلك في طواف العمرة ففي طواف الفرض اولى واما في طواف الواجب
اذا دخل في جوف الحجر فانه ينبغي ان تجب فيه الصدقة كذا ذكر الشارح ولا ينبغي التعبير بينبغي لان المصنف في المختصر قد
صرح بلزوم الصدقة بترك الاقل من طواف الصدر وينبغي ان لا فرق بين الطواف الواجب والتطوع في لزوم الصدقة لما ان
الطواف وراء الحطيم واجب في كل طواف **قوله** او ترك السعي او افاض من عرفات قبل الامام او ترك الوقوف بمزدلفة
او رمي الجمار كلها او رمي يوما اي تجب شاة بترك واجب من واجبات الحج وقد ذكرناها كلها في اول الكتاب اراد بالترك الترك
لغير عذر اما اذا ترك واجبا للعذر فانه لا شيء كما صرح به في البدائع في ترك السعي ان تركه لعذر فلا شيء عليه وان لغير عذر لزمه دم
لان هذا حكم ترك الواجب في هذا الباب اصله طواف الصدر حيث سقط عن الحائض للحديث وصرح في الهداية بانه في ترك
الوقوف بمزدلفة لغير عذر ما لا لعذر وصرح الولوالجي في فتاواه بانه لو سعى راكبا من غير عذر لزمه دم ان لم يعده لان السعي
واجب وترك الواجب من غير عذر يوجب الدم ولو اعاده بعدما حل وجامع لم يلزمه دم لان السعي غير موقت في نفسه انما الشرط
ان يأتي به بعد الطواف وقد وجد انتهى وكذلك لو اتى به بعدما رجع الى اهله وعاد الى مكة لكنه يعود باحرام جديد ذكره
الاسبيجابي وقيد بترك كله لانه لو ترك ثلاثة اشواط اطعم لكل شوط نصف صاع الا ان يبلغ دما فينقص منه ما شاء وترك
اكثره كتركه كله وقد قدمنا ان من الواجبات في السعي ان يبدأ بالصفا فلو بدأ بالمروة لزمه دم واراد بالافاضة قبل الامام الدفع
من عرفات قبل غروب الشمس سواء كان الامام او وحده وسواء كان الامام او غيره لما ان استدامة الوقوف الى غروب الشمس واجبة
حتى لو ابطأ الامام بالدفع يجوز للناس الدفع قبله وهذا الواجب انما هو في حق من وقف نهارا اما ان وقف ليلا فلا شيء عليه اتفاقا

لان الجزء الاول من وقوفه اعتبر ركنا والجزء الثاني اعتبر واجبا كذا في غاية البيان فان دفع قبل الغروب ثم عاد ان عاد بعد الغروب فيه روايتان ظاهر الرواية عدم السقوط لانه استدرك المتروك كذا في غاية البيان وان عاد قبل الغروب ففيه اختلاف والقول بالسقوط اظهر خصوصا على التصحيح السابق بل اولى وقد قدمنا ان وقت الوقوف بمزدلفة من طلوع الفجر واخره طلوع الشمس فالوقوف في غير وقته كتركه وانما وجب دم واحد بترك الجمار في الايام كلها لان الجنس متحد كما في الحلق والترك انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي وهو الرابع لانه لم يعرف قربة الا فيها وما دامت الايام باقية فالاعادة ممكنة فيرميها على التاليف ثم بتاخيرها يجب عند ابي حنيفة خلافا لهما وان ترك رمي يوم فعليه دم ولو يوم النحر لانه نسك تام مقيد برمي يوم لانه لو ترك احدى الجمار الثلاث فعليه صدقة لان الكل نسك واحد في يوم فكان المتروك اقل فيلزمه لكل حصاة نصف صاع بر او صاع من تمر او صاع من شعير الا ان يبلغ دما فينتقص ما شاء الا ان يكون المتروك اكثر من النصف بان يترك احد عشر من احد وعشرين فحينئذ يلزمه الدم لان للاكثر حكم الكل وذكر الاسبيجابي انه ان اخر رمي جمرة العقبة الى اليوم الثاني لزمه دم وان اخر رميها في اليوم الثاني الى الثالث او في اليوم الثالث الى الرابع ورمى الجمرتين صدقة لانها في اليوم الاول كل الرمي في ذلك اليوم وفي غيره ثلث الرمي فيكون موخرا للرمي ولو لم يرم الجمرتين لزمه دم لتاخير الاكثر وعندهما لا شيء عليه للتاخير اصلا **قوله** او اخر الحلق او طاف الركن اي يجب شاة بتاخير النسك عن زمانه فان الحلق وطواف الزيارة موقتان بايام النحر فاذا اخرهما عن ايام النحر ترك واجبا فلزمه دم وكذا بتاخير الرمي عن وقته كما قدمناه وهذا عند ابي حنيفة وعندهما لا شيء عليه لحديث الصحيحين لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح قال افعل ولا حرج وقال اخر نحرت قبل ان ارمي قال افعل ولا حرج فما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج وله ان التاخير عن المكان يوجب الدم فيما اذا جاوز الميقات غير محرم فكذا التاخير عن الزمان قياسا والجامع كون التاخير نقصانا والمراد بالحرج المنفي الاثم بدليل انه قال لم اشعر فعذرهم لعدم العلم بالمناسك قبل ذلك وقوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم يفيد الوجوب وهذا الاختلاف اذا قدم نسكا على نسك قال في معراج الدراية اعلم ان ما يفعل في يوم النحر اربعة اشياء الرمي والنحر والحلق والطواف وهذا الترتيب واجب عند ابي حنيفة ومالك واحمد انتهى لاثر ابن مسعود وابن عباس من قدم نسكا على نسك لزمه دم وظاهره انه اذا قدم الطواف على الحلق يلزمه دم عنده وقد نص في المعراج في مسئلة القارن قبل الذبح انه اذا قدم الطواف على الحلق لا يلزمه شيء فالحاصل انه ان حلق قبل الرمي لزمه دم مطلقا وان ذبح قبل الرمي لزمه دم ان كان قارنا او متمتعا لا ان كان مفردا لان افعاله ثلاثة الرمي والحلق والطواف واما ذبحه فليس بواجب فلا يضره تقديمه وتاخيره وعندهما لا يلزمه شيء بتقديم نسك على نسك للحديث السابق الا انه ينبغي نص عليه في المبسوط قيد بحلق الحج وطوافه لان حلق العمرة وطوافها ليسا بموقتين للزمان فلا يلزمه بتاخيرهما شيء وكذا طواف الصدر وقيد بالطواف لانه لا يلزمه بتاخير السعي شيء لعدم توقيته بزمان **قوله** او حلق في الحل اي يجب شاة بتاخير النسك عن مكانه كما لو خرج من الحرم وحلق راسه سواء كان الحلق للحج او للعمرة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا شيء عليه لان النبي عليه السلام واصحابه احصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم ولهما القياس على الذبح **قوله** الحديبية من الحرم فلعلهم حلقوا فيه مع ان المحصر لا حلق عليه وان فعل فحسن كما في المحيط وغيره وقوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم فالحاصل ان الحلق يتوقت بالمكان والزمان عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر على عكسه وهذا الخلاف في التوقيت في حق التضمين بالدم اما لا يتوقت في حق التحلل بالاتفاق **قوله** ودمان لو حلق القارن قبل الذبح اي يجب دمان عند ابي حنيفة بتقديم القارن او المتمتع الحلق على الذبح وعندهما يلزمه دم واحد وقد نص ضابط المذهب محمد بن الحسن في الجامع الصغير على ان احد الدمين دم القران والاخر لتاخير النسك عن وقته وان عندهما يلزمه دم القران فقط لكن وقع لكثير من المشايخ اشتباه بسبب ذكر الدمين في باب الجناية فان الظاهر من العبارة ان الدمين لاجل الجناية والا كان ذكر الدم الواحد كافيا للعلم بدم القران من بابه ومنهم صاحب الهداية فانه قال وعليه دمان عند ابي حنيفة دم بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم

لتاخير الذبح عند الحلق وعندهما يجب دم واحد وهو الاول ولا يجب بسبب التاخير شيء انتهى فجعل الدمين للجناية فنسبه لغاية البيان الى التخصيص والى التناقض فانه جعل في باب القران احدهما للشكر والاخر للجناية ونسبه في فتح القدير الى انه سهو من القلم لانه لو وجب ذلك لزم في كل تقديم نسك على نسك دمان لانه لا ينفك عن الامرين ولا قائل به ولو وجب في حق القارن قبل الذبح ثلاثة دما في تفريع من يقول انه احرم عمرته انتهى بالوقوف في تفريع من لا يراه كما قدمناه خمسة دما لان جنايته على احرامين والتقديم والتاخير جنايتان ففيهما اربعة دما ودم القارن انتهى وهكذا في النهاية والعناية ولم ار جوابا عنه وظهر لي انه لا تخبيط ولا سهو من صاحب الهداية لما ان في المسئلة اختلافا فما في الهداية مبني على قول بعضهم انه يلزمه دم بالحلق في غير اوانه اجماعا كما صرح به في معراج الدراية وغيرها ويجب دم القران اجماعا ووقع الاختلاف بينهم في الدم الثالث فههنا مبني على هذا القول واما قوله قريبا وقالا لا شيء عليه في الوجهين وذكر منهما اذا حلق قبل الذبح فهو بناء على اصل الرواية المنقولة في الجامع عنهما او معناه لا شيء عليه عندهما بسبب التاخير واما بسبب الجناية فيقولان بوجوب الدم وهذا في العناية واما التناقض الذي ذكره صاحب الغاية فممنوع لان ما ذكره في باب القران من لزوم دم واحد لو حلق قبل الذبح فانما هو للنحر عند الهدي كما هو صورة المسئلة فلم يكن جانيا بالحلق في غير اوانه لان الشارع اباح له التحلل بالحلق وانما قدم نسكا على نسك فقط فلزمه دم واما ما ذكره هنا من لزوم دمين لو ذبح قبل الحلق فانما هو لكونه جناية لانه لا يحل له قبل الذبح لقدرته عليه فكان جانيا موخرا فلزمه دمان واما الزام ذلك يوجب دمين فيما اذا قدم نسكا على نسك فقط لزمه دم واما ما ذكره هنا من لزوم دمين عن الامرين ولم يقل به ابو حنيفة فممنوع ايضا لان الحلق قبل الذبح لا يحل فكان جناية على الاحرام بخلاف الذبح قبل الرمي فانه ليس بجناية لانه مباح مشروع في نفسه وان لم يكن نسكا كما اذا قدمه فكيف يوجب دما وليس بجناية وانما يجب دم واحد باعتبار التقديم وبهذا يعلم انه لو حلق قبل الرمي فهو كما لو حلق قبل الذبح بالاولى واما قوله لو وجب ثلاثة دما فيلزمه لانه على هذا القول يلزمه ثلاثة دما دمان للجناية ودم للقران واما لزوم خمسة دما فممنوع على كل قول لان جناية القارن انما تكون مضمونة بدمين فيما على المفرد فيه دم والمفرد لو حلق قبل الذبح لا يلزمه شيء فلا يتضاعف على القارن هكذا اجاب في العناية واجاب في غاية البيان بان التضاعف على القارن انما يكون فيما اذا ادخل نقصا في احرام عمرته اما فيما لا يوجب نقصا فيه فلا يجب الا دم واحد كما قدمناه فانه قد اتى بركنها وواجباتها ولهذا اذا فاض القارن قبل الامام او طاف للزيارة جنبا او محدثا لا يلزمه الا دم واحد لانه لا تعلق للعمرة بالوقوف وطواف الزيارة وعلى تقدير ان يكون جناية القارن مضمونة بدمين مطلقا فانما يلزم اربعة دما لا خمسة لان حلقه قبل اوانه جناية توجب دمين وتقديم النسك على النسك يوجب دما واحدا ودم القران ولا يمكن ان يتعدد دم التقديم باعتبار انه جناية لان الجناية على الحلق قبل اوانه وقد وجب فيها دمان فلا يجب شيء اخر هذا ما ظهر لي في توجيه كلام صاحب الهداية لكن المذهب خلافه كما قدمناه

فصل ان قتل محرم الصيد او دل عليه من قتله فعليه الجزاء لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد الاية ولحديث ابي قتادة السابق الدال على تحريم الاشارة والامر فالحقت بالقتل استحسانا باعتبار تفويت الامن وارتكاب محظور احرامه وليس بزيادة على الكتاب بخبر الواحد لان الكتاب انما نص على القتل وتخصيص الشيء بالذكر لا ينفي الحكم عما عداه وحقيقة الصيد حيوان ممتنع متوحش باصل الخلقة سواء كانت بقوائمه او بجناحه فدخل الظبي المستانس وان كانت ذكوته بالذبح وخرج البعير والشاة اذا استوحشا وان كانت ذكوتهما بالعقر لان المنظور اليه في الصيدية اصل الخلقة وفي المذكور الامكان وعدمه وخرج الكلب والسنور مطلقا اهليا كان او وحشيا وهو انما لم يذكر المصنف تعريفه لانه علم من اباحته بعد ذلك الشاة والبقر وما عطف عليه ان ذلك الصيد هو ما ذكرتم هو على نوعين بري وبحري فالبري ما يكون توالده في البر ولا عبرة بالمثوى اي المكان والمائي ما يكون توالده في الماء ولو كان مثواه في البر لان التوالد اصل والكينونة بعد عارض فكلب الماء والضفدع مائي واطلق قاضيخان في الضفدع وقيده في فتح القدير بالمائي لاخراج الضفدع البري

قال ومثل السرطان والتمساح والسلحفاة والمائي حلال للمحرم والبري حرام عليه للآية احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وهو بعمومه متناول لما يؤكل منه وما لا يؤكل فيجوز للمحرم اصطياد الكل وهو الصحيح كما في المحيط والبدائع وغيرهما وبه يظهر ضعف ما في مناسك الكرماني من انه لا يحل له الا ما يؤكل وهو السمك خاصة فالمراد بالصيد في المختصر صيد البر الا ما استثنه بعد ذلك من الذئب والغراب والحداة وبقية السباع اما الذئب والغراب والحداة فلا شيء في قتلها اصلا واما بقية السباع ففيها تفصيل يذكره وليس هذا الحكم المذكور هنا يشملها واما بقية الفواسق فليست بصيود فلا حاجة الى استثنائها واطلق في الصيد فشمل ما يؤكل وما لا يؤكل حتى الخنزير كما في المحيط وقيد صيد طير البحر لا يحل قتله ببيضه ومفرخه في الماء ويعيش في البر والبحر فكان صيد البر من وجه فلا يجوز للمحرم وشمل الصيد المملوك وغيره فاذا قتل المحرم صيدا مملوكا لزمه قيمتان قيمة لمالكه وجزاء حقا لله تعالى كذا ذكره واطلق فشمل ما اذا كان عن اضطرار واختيار كما سياتي وشمل ما اذا كان مباشرة او تسببا لكن في المباشرة لا يشترط التعدي فلو انقلب نائم على صيد فقتله يجب عليه الجزاء كما في المحيط وغيره واما في التسبب فلابد من التعدي فلو نصب شبكة للصيد او حفر بئرا للصيد فعطب ضمن لانه متعد ولو نصب فسطاطا لنفسه فتعلق به فمات او حفر حفيرة للماء او لحيوان مباح قتله كالذئب فعطب فيها لا شيء عليه وكذا لو ارسل كلبه الى حيوان فاخذ ما يحرم او ارسل الى صيد في الحل وهو حلال فجاوز الى الحرم فقتل صيدا لا شيء عليه لانه غير متعد بالتسبب بخلاف ما لو رمى الى صيد في الحل فاصابه في الحرم عليه الجزاء لانه مباشر ولا يشترط فيها التعدي حتى لو رمى الى صيد فتعدى الى اخر فقتلهما ضمن قيمتهما وكذا لو ضرب بالسهم فوقع على بيضة او فرخ فاتلفهما ضمنهما وعلى هذا ما في المحيط من ان ربعة نفر لو ابتاعوا بمكة ثم خرجوا الى منى فامروا احدهم ان يغلق الباب وفيه حمام وغيرها فلما رجعوا وجدوها ماتت عطشا فعلى كل واحد منهم جزاء لان الآمرين تسببوا بالامر والمغلق بالاغلاق انتهى محمول على ما اذا علموا بالطيور في البيت لانه لا يكون متعديا الا به والا فلا شيء عليه لفقد شرط التسبب واراد بالدلالة الاعانة على قتله سواء كان دلالة حقيقة بالاعلام بمكانه وهو غائب وان كان انما مطلقا وشرطوا في وجوب الجزاء على الدال المحرم خمسة شروط ان يتصل القتل بدلالته فلا شيء على الدال لو لم يقتل المدلول وان لا ينفلت الصيد فانه اذا انفلت صار كانه جرحه ثم اندمل فتفرع على الشرط الثالث ما في المحيط لو اخبر محرما بصيد فلم يره حتى اخبره محرم آخر فان كذب بالاول لم يكن عليه جزاء وان لم يكذبه ولم يصدقه فعلى كل واحد منهما جزاء كامل لان بخبر الاول وقع العلم بمكان الصيد غالبا وبالثاني استفاد علم اليقين فكان كل واحد منهما دلالة على الصيد وان ارسل محرم الى محرم فقال ان فلانا يقول لك ان في هذا الموضع صيدا فذهب فقتله فعلى الرسول والمرسل والقاتل الجزاء لان الدلالة وجدت منهما وظهر بالشرط الثاني ضعف ما في المحيط معزيا الى المنتقى من انه

قال خذ احد هذين وهو يراهما فقتلهما كان على الدال جزاء واحد وان كان لا يراهما فعليه جزاءان انتهى لانه اذا كان يراهما كان عالما بمكانهما وقد شرطوا عدم العلم بمكانه ولهذا لم يذكروا هنا الاشارة كما ذكروها في باب الاحرام لانها خاصة بالحاضر وشرط وجوب الجزاء عدم العلم بالمكان فالحاصل ان الاشارة والدلالة سواء في منع المحرم منها لكن الدلالة موجبة للجزاء بشروطها والاشارة لا توجب الجزاء اللهم الا ان يقال ان الامر بالاخذ ليس من قبيل الدلالة فيوجب الجزاء مطلقا ويدل عليه ما في فتح القدير وغيره لو امر المحرم غيره باخذ صيد فامر المامور اخر فالجزاء على الآمر الثاني لانه لم يمتثل امر الاول لانه لم يامره بالامر بخلاف ما لو دل الاول على الصيد وامره فامر الثاني ثالثا بالقتل حيث يجب الجزاء على الثلاثة وكذا الارسال كما ذكرناه آنفا فقد فرقوا بين الامر المجرد والامر مع الدلالة ودخل تحت الاعانة ما ذكره في المحيط محرم راى صيدا في موضع لا يقدر عليه فدله محرم اخر على الطريق اليه او راى صيدا دخل غارا فلم يعرف باب الغار فدله محرم اخر على بابه فذهب اليه فقتله فعلى الدال الجزاء ايضا لانه حين دله على الطريق والباب كانه دله على الصيد وكذا لو محرم راى صيدا في موضع لا يقدر عليه الا ان يرميه بشيء فدله محرم على قوس ونشاب او دفع ذلك اليه فرماه فقتله فعلى كل واحد جزاء كامل انتهى مع انه في هذه المسائل مشاهد للصيد فعلم ان الدلالة اذا فقد شرط منها لا يمنع وجوب الجزاء بسبب الاعانة واختلفوا في اعارة السكين والقوس والنشاب هل هي اعانة موجبة للجزاء على المعير فصريح عبارة الاصل لا جزاء على صاحب السكين وان كان مكروها فحمله اكثر المشايخ على ما اذا كان مع القاتل سلاح اما اذا كان معه ما يقتل به فالجزاء واجب لان التمكن باعارته وجزم به في المحيط واليه اشار في السير وصحح السرخسي في مبسوطه انه لا جزاء على المعير على كل حال لان الاعارة ليست اتلافا حقيقة ولا حكما بخلاف الدلالة فانها اتلاف معنى والظاهر ما عليه الاكثر من التفصيل لما ثبت في صحيح مسلم من حديث ابي قتادة هل اعنتم ولا شك ان اعارة السكين اعانة له ثم اعلم ان هذا الجزاء كفارة وبدل عندنا اما لكونه كفارة فلوجود سببها وهو الجناية على الاحرام بارتكاب محظور احرامه ولهذا قال او كفارة طعام مساكين واما كونه بدلا فلوجود سببه وهو اتلاف صيد متقوم ولهذا اعتبرنا المماثلة بين المقتول والجزاء ولهذا ذكر المصنف اخر الباب انه لو اجتمع محرمان في قتل صيد تعدد الجزاء لان الواجب كفارة في حق الجاني وجب جزاء على فعله وفعل كل واحد جناية على حدة بخلاف الحلالين كما سياتي ثم اعلم ايضا ان الجزاء يتعدد بتعدد المقتول الا اذا قصد به التحلل ورفض احرامه كما صرح به في الاصل فقال المحرم صيدا كثيرا على قصد الاحلال والرفض لاحرامه فعليه لذلك كله دم لانه قاصد الى تعجيل الاحلال لا الى الجناية على الاحرام وتعجيل الاحلال يوجب دما واحدا كما في المختصر كذا في المبسوط وقد يقال لا يصح القياس لان تعجيل الاحلال في المحصر مشروع بخلاف هنا ولهذا كان قصده باطلا ولا يرتفض له الاحرام فوجوده وعدمه سواء

قوله وهو قيمة الصيد بتقويم عدلين في مقتله او اقرب موضع منه فيشتري بها هديا وذبحه ان بلغت هديا او طعاما وتصدق به كالفطرة او صام عن طعام كل مسكين يوما اي الجزاء ما ذكره لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره اطلق المصنف ولم يقيده بالعمد كما في الآية لانه لا فرق بين الناسي والعامد كاتلاف الاموال لان هذا الجزاء ليس كفارة محضة كما قدمناه والتقييد به في الآية لاجل الوعيد المذكور في اخرها لا لوجوب الجزاء ولان الآية نزلت في حق من تعدى كما ذكره القاضي البيضاوي واشار بذكر القيمة فقط الى ان المراد بالمثل في الآية هو المثل معنى لا صورة المثل ومعنى وانما لم يعمل بالكامل كما قال محمد والشافعي فانهما اوجبا النظير فيما له نظير لان المعهود في الشرع في القيميات المثل معنى فانه لو اتلف بقرة انسان مثلا لا يلزمه بقرة مثلها ولان المثل معنى مراد بالاجماع فيما لا نظير له وهو مجاز فلا يراد المعنى الحقيقي وهو المثل صورة ومعنى لعدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذلك في قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اريد المثل معنى وهو قيمته واما رد العين فثابت بالسنة اولما في حملنا على المثل معنى على التعميم لشموله ما له نظير وما لا نظير له واذا حمل على المثل الكامل كانت الآية قاصرة على ما له وعلى فكلمة من النعم بيان لما وهو المقتول لا للمثل والنعم كما يطلق على الاهلي يطلق على الوحشي كما قاله ابو عبيدة والاصمعي واراد بقيمة الصيد قيمة لحمه قال الكرماني في مناسكه يقوم الصيد لحما عندنا وقال زفر يجب قيمته بالغة ما بلغت وفائدة الخلاف لو قتل بازيا معلما فعندنا تجب قيمته لحما وعنده تجب قيمته معلما وفي الاختيار واذا كان من الجزاء القيمة يقوم العدلان اللحم لا الحيوان والمراد انه يقوم من حيث الذات لا من حيث الصفة لانها امر عارض ولو كانت الصفة بامر خلقي كما اذا كان طيرا يصوت فازدادت قيمته لذلك ففي اعتباره لذلك في الجزاء روايتان ورجح في البدائع اعتبارها بخلاف ما اذا اتلف شيئا مملوكا فان القيمة تعتبر من حيث الذات والصفات الا اذا كان الوصف محرما من اللهو كقيمة الديك للقتال والكبش للنطاح فانها لا تعتبر كالجارية المغنية وليس مرادهم ان يقوم لحمه بعد قتله وانما يقوم باعتبار ذاته وكونه صيدا حيا ينتفع به وليس مرادهم اهدار صفة الشيء بالكلية لما انهم اتفقوا على انه لو قتل صيدا مليحا له زيادة قيمة تجب قيمته على تلك الصفة كما لو قتل حمامة مطوقة او فاختة مطوقة كما صرح به في البدائع وانما المراد اهدار ما كان لصنع العباد واراد بالعدل من له معرفة وبصارة بقيمة الصيد لا العدل

في باب الشهادة وقيد بالعدلين لان العدل الواحد لا يكفي لظاهر النص وصححه في شرح الدرر وفي الهداية قالوا
والواحد يكفي والمثنى اولى لانه احوط وابعد من الغلط كما في حقوق العباد وقيل يعتبر المثنى ههنا بالنص انتهى
والذي في فتح القدير والذي لم يوجبوه حمل العدل في الاية على الاولوية لان المقصود زيادة الاحكام والاتقان
والظاهر الوجوب وقصر الاحكام والاتقان لا ينافيه بل قد يكون داعيته انتهى وينبغي ان يكتفي بالقاتل اذا
كان له معرفة بالقيمة وان يحمل ذكر الحكمين على الاولوية على قول من يكتفي بالواحد لكنه يتوقف على نقل ولم اره وكلمة
او في قوله او اقرب المواضع للتوزيع لا للتخيير يعني ان الحكمين يقاربه في مكانه قتله كالبرية ولا بد مع اعتباره
المكان من اعتبار زمان قتله لاختلاف القيم باختلاف الامكنة والازمنة والضمير في قوله يشتري به راجع الى
القاتل فافاد انه بعد تقويم الحكمين الخيار للقاتل بين الاشياء الثلاثة ولا خيار للحكمين لان التخيير شرع رفقا
بمن عليه فيكون الخيار اليه كما في كفارة اليمين وليس في الاية دلالة على الاختيار لهما لان قوله او كفارة او عدل
بالرفع عطف على جزاء وليس منصوبا عطفا على هديا فاقتضى ان لا اختيار لهما في الاطعام والصيام فلزم ان لا
خيار لهما في الهدي لعدم القائل بالفصل كما في العناية ولان هديا حال من ضمير به وهي حال مقدرة اي
صائرا هديا به وذلك في نفس الامر بواسطة الشراء بها او بغير ذلك وكون مقدرة كثير وهو ان لم يلزم على تقدير
المخالف فيها يلزم على تقديرين في وصفها وهو بالغ الكعبة فانه لا يصح حكمهما بالهدي موصوفا ببلوغه الى الكعبة حال حكمهما
به على التحقيق بل المراد حكما ان به مقدرا بلوغه فلزم التقدير ثابت غير انه يختلف محله على الوجهين ثم على تقدير لا دلالة
للاية على ان الاختيار للحكمين بل الظاهر منها انه الى من عليه فان مرجع ضمير المحذوف من الخبر وتعلق المبتدا اليه اعني
ما قدرناه من قولنا فالواجب عليه او فعليه كذا في فتح القدير واشار بقوله هديا الى انه اذا اختار الهدي لا يذبحه
الا بالحرم الصريح قوله بالغ الكعبة مع ان الهدي ما يهدى من النعم الى الحرم وقول الفقهاء لو قال ان فعلت كذا
فثوبي هذا هدي او ان لبست من غزلك فهو هدي مجاز عن الصدقة بقرينة التقييد بالثوب والغزل والكلام في
مطلق الهدي فلو ذبحه في الحل لا يجزيه الا عن الاطعام فيشترط كل فقير قدر قيمة نصف صاع حنطة او صاع من غيرها
فان كانت قيمة اللحم مثل قيمة المقتول والا يكمل واشار بقوله ان بلغت هديا الا انه اذا وقع الاختيار على الهدي يهدي
ما يجزي في الاضحية حتى لو لم تبلغ قيمة المقتول الا عناقا او حملا يقوم بالاطعام او الصوم لا بالهدي ولا يتصور
التكفير بالهدي الا ان يبلغ قيمته جذعا عظيما من الضان او ثنيا من غيره لانه مطلق في الشرع ينصرف الى ما يبلغ
ذلك السن لانه المعهود في اطلاق هدي المتعة والقران والاضحية وانما يراد به غير ما ذكرنا مجازا بقرينة التقييد
كما قدمناه وافاد بقوله ذبحه ان المراد التقرب الى الله تعالى بالاراقة فلهذا لو سرق بعد الذبح اجزاه ولو تصدق
بالهدي حيا لا يجزيه واما التصدق بلحم القربان فواجب عند الامكان فلو اتلفه بعد الذبح ضمنه فيتصدق
بقيمته ولا ينعدم الاجزاء به وكذا لو اكل بعضه فانه يغرم قيمة ما اكل ويجوز ان يتصدق بجميع اللحم على مسكين واحد وسا
و متفرقا ومتتابعا واطلق في الطعام والصوم لا بالهدي ولا يتصور التكفير بالهدي فدل انما يجوزان في الحل والحرم
لاطلاق النص فيهما واشار بقوله كالفطرة انه يطعم كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير وليس له ان يطعم احد
اقل منه وله ان يطعم تبرعا حتى لا يحتسب الزيادة من القيمة كيلا ينقص عدد المساكين هكذا ذكروه هنا وقد حققنا
في باب صدقة الفطر انه يجوز ان يفرق نصف الصاع على مساكين على المذهب وان القائل بالمنع الكرخي فينبغي ان يكون
كذلك هنا خصوصا فالنص هنا مطلق فيجري على اطلاقه لكن لا يجوز ان يعطي المسكين واحدا كالفطرة لان التعدد
منصوص عليه والى انه يجوز التصدق على الذمي كالمسلم كما هو الحكم في المشبه به والمسلم احب والى انه لا يجوز ان يتصدق
بجزاء الصيد على اصله وان علا وفرعه وان سفل وزوجته وزوجها كما هو الحكم في كل صدقة واجبة كما استثنيناه
في باب المصرف وصرحوا هنا بانه لا يجوز التصدق بشيء من جزاء الصيد على من لا تقبل شهادته له وما ذكرناه اولى لكن
يرد على المصنف ان الاباحة تكفي في جزاء الصيد في الاطعام كالتمليك كما صرح به الامام الاسبيجابي ولا يكفي في الفطرة

الفطرة واشار ايضا كالفطرة الى ان دفع القيمة جائز فيدفع لكل مسكين قيمة نصف صاع من بر ولا يجوز النقص عنها كما في
العين كما صرحوا به في مسالة ذبح الهدي في الحل فانه يجزيه باعتبار القيمة كما قدمناه قوله ولو فضل اقل من نصف صاع
تصدق به او صام يوما لان الواجب عليه مراعاة المقدار وعدد المساكين وقد عجز عن مراعاة المقدار فسقط وقدر
على مراعاة العدد فلزمه ما قدر عليه بخلاف كفارة اليمين بانها مقدرة باطعام عشرة مساكين كل مسكين نصف صاع
لا يزيد ولا ينقص اما القيمة تزيد هنا وتنقص فيتخير ان شاء تصدق وان شاء صام يوما كاملا لان الصوم اقل من
يوم غير مشروع واشار الى ان الواجب لو كان دون طعام مسكين بان قتل يربوعا او عصفورا فهو مخير ايضا والى
انه يجوز الجمع بين الصوم والاطعام بخلاف كفارة اليمين والفرق ان في كفارة الصيد الصوم اصل كالاطعام حتى يجوز
الصوم مع القدرة على الاطعام فجاز الجمع بينهما واكمال احدهما بالاخر واما في كفارة اليمين فالصوم بدل عن التكفير
بالمال حتى لا يجوز المصير اليه مع القدرة على المال فلا يجوز الجمع بين الاصل والبدل للتنافي وشمل كلامه ما اذا كان
الفاضل من جنسه ما فعله او لا حتى لو اختار الهدي وفضل من القيمة ما يبلغ هديا فهو مخير في الفضل ايضا وعلى
هذا لو بلغت قيمته هديين ان شاء ذبحهما وان شاء تصدق بالطعام وان شاء تصدق عن كل نصف صاع يوما وان شاء ذبح
احدهما واطعم وصام عن ما بقي فيجمع بين الانواع الثلاثة او يتصدق بالقيمة من الدراهم او الدنانير وذكر الولوالجي
في فتاواه ان المعتبر في الطعام قيمة الصيد وفي الصوم قيمة الطعام وهكذا في البدائع قوله ان جرحه او قطع
عضوه او نتف ريشه ضمن ما نقص اعتبارا للبعض بالكل كما في حقوق العباد وافاد بمقابلة الجرح للقتل المتقدم
ان لم يمت من هذا الجرح لانه لو مات منه وجب كمال الدية فان غاب ولم يعلم موته ولا حيوته فالقياس ان يضمن النقصان
لا غير لان في سببه الكمال شكا كالعبد المملوك اذا جرحه وغاب والاستحسان ان يلزمه جميع القيمة احتياطا كمن اخذ صيدا من
الحرم ثم ارسله ولا يدري ادخل الحرم ام لا فانه يجب قيمته كذا في المحيط واطلق في ضمان النقصان بسبب الجرح فشمل
ما اذا برا منه فانه لا يسقط الجزاء ببرئه لان الجزاء يجب باتلاف جزء من الصيد وبالاندمال لا يتبين ان الاتلاف لم
يكن بخلاف ما اذا جرح ادميا فانه ملت جراحته ولم يبق لها اثر انه لا ضمان عليه لان الضمان هناك انما يجب لاجل
الشين وقد ارتفع كذا في البدائع وفي المحيط خلافه فانه قال وان برئ منه ولم يبق لها اثر لا يضمن لان سبب
الضمان قد زال فيزول الضمان كما في الصيد المملوك انتهى والظاهر الاول لما تقدم من الفرق بين جزاء الصيد
والصيد المملوك في مسالة ما اذا غاب بعد الجرح وعلى هذا لو قلع سن ظبي او نتف ريش صيد فنبت او ضرب
عين صيد فابيضت ثم ذهب البياض لا شيء عليه عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف عليه صدقة الالم واشار
بكون الجراحة جناية مستقلة الى انه لو جرح صيدا فكفر ثم قتله كفر اخرى لانهما جنايتان والى انه لو لم يكفر حتى قتله
لزمه كفارة بالقتل ونقصان بالجراحة كما في المحيط وفي الولوالجية لو جرح صيدا ثم كفر عنه ثم مات اجزاته الكفارة
التي اداها لانه ادى بعد وجود سبب الوجوب وفي المحيط معزيا الى الجامع محرم بعمرة جرح صيدا جرحا لا يستهلكه
ثم اضاف اليها حجة ثم جرحه ايضا فمات من الكل فعليه للعمرة قيمته صحيحا وقيمته للحج وبه الجرح الاول ولو
حل من العمرة ثم احرم بالحجة ثم جرحه الثانية فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وجاز للحج قيمته وبه الجرح
الاول ولو كان حين احل من العمرة قرن بحجة وعمرة ثم جرح الصيد فمات ضمن للعمرة القيمة وبه الجرح الثاني
وضمن للقران قيمتين وبه الجرح الاول انتهى وفي مناسك الكرماني ولو ضرب صيدا فمرض وانتقصت قيمته
او ازدادت ثم مات كان عليه اكثر القيمتين من قيمته وقت الجرح او وقت الموت قوله وتجب القيمة بنتف ريشه
وقطع قوايمه وحلبه وكسر بيضه وخروج فرخ ميت به اما نتف ريشه وقطع قوايمه فانه فوت عليه الامن بتفويت
الة الامتناع فصار كانه قتله فلزمه قيمته كاملة واما حلبه فلان اللبن من اجزايه فيكون معتبرا بكله فيجب عليه
ضمان ما اتلفه وهو قيمة اللبن واما كسر بيضه فلانه اصل الصيد وله عرضية ان يصير صيدا فنزل منزلة الصيد
احتياطا وهو مروي عن علي وابن عباس رضي الله عنهما فوجب عليه قيمة البيض واما اذا خرج فرخا ميتا بسبب الكسر

فالقياس ان لا يغرم سوى قيمة البيضة لان حياة الفرخ لانه غير معلوم وجه الاستحسان ان البيض معد ليخرج منه الفرخ الحي
والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال به عليه احتياطا فتجب قيمته حيا كما صرح به والريش جمع ريشة وهو الجناح والقائم الارجل
واطلق في كسر بيضه وقيده في الهداية بان لا يكون فاسدا لانه لو كسر بيضة مذرة لا شيء عليه لان ضمانها ليس لذاتها بل
لعرضيته الصيد وهو مفقود في الفاسدة وبهذا انتهى قول الكرماني اذا كسر بيضة نعامة مذرة وجب الجزاء لان لقشرها
قيمة وان كانت غير نعامة لا يجب شيء وذلك لان المحرم بالاحرام ليس منهيا عن التعرض للقشر بل للصيد فقط فليس
للمذرة عرضية الصيدية كذا في فتح القدير وفي البدائع ولو شوى بيضا او جرادا فضمنه لا يحرم اكله او غيره
حلالا كان او حراما لا يلزمه شيء وعلله في المحيط بانه لا يفتقر الى الذكاة فلا يصير ميتة ولهذا يباح اكل البيض
قبل الشي وافاده بقيله خروج الفرخ انه لو ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا فانه يضمن قيمته حيا فان ماتت
الام ضمن قيمتها ايضا بخلاف جنين المراة اذا خرج ميتا لا يلزم الضارب شيء لانه في حكم النفس في جزاء الصيد احتياطا
وفي حقوق العباد في حكم الجزاء لان غرامات الاموال لا تبتني على الاحتياط كذا في الهداية وقيد بقوله به لانه لو علم
موته بغير الكسر فلا ضمان عليه للفرخ لانعدام الاماتة ولا للبيض لعدم العرضية واذا ضمن الفرخ لا يجب في البيض شيء لان
ضمانه لاجله قد ضمنه واشار بخروج الفرخ الى انه لو نفر صيدا عن بيضه ففسد انه يضمن حالة الفساد وعليه لان
السبب الظاهر كما لو اخذ بيضة الصيد فدفنها تحت دجاجة ففسدت ولو لم تفسد وخرج منها فرخ وطار فلا شيء
عليه قوله ولا شيء بقتل غراب وحداة وذئب وحية وعقرب وفارة وكلب عقور وبعوض ونمل وبرغوث
وقراد وسلحفاة اما الفواسق وهي السبعة المذكورة هنا فلما في صحيح البخاري خمس من الدواب لا حرج على من قتلهن
الغراب والحداة والفارة والعقرب والكلب العقور وزاد في سنن ابي داود والحية والسبع العادي وفي رواية الطحاوي
الذئب فلذا ذكر المصنف سبعة ومعنى الفسق فيهن خبثهن وكثرة الضرر فيهن وهو حديث مشهور فلهذا خص به الكتاب
القطعي كذا في النهاية واطلق المصنف في نفي شيء بقتلها انه لا فرق بين ان يكون محرما او حلالا في الحرم واطلق في الغراب
فشمل الغراب بانواعه الثلاثة وما في الهداية من قوله والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف او يخلط لا يبتدئ بالاذى
اما العقعق غير مستثنى لانه لا يسمى غرابا ولا يبتدئ بالاذى ففيه نظر لانه يقع على دبر الدابة كما في غاية البيان
وسوى المصنف بين الذئب والكلب العقور وهو الكرخي واختارها في الهداية لان الذئب يبتدئ بالاذى
غالبا والغالب كالمتحقق ولانه ذكر في بعض الروايات وفرق بينهما الامام الطحاوي فلم يجعل الذئب من الفواسق
واطلق في الفار فشمل الاهلية والوحشية وقيد الكلب بالعقور اتباعا للحديث مع ان العقور وغيره سوا
اهليا كان او وحشيا لان غير العقور ليس بصيد فلا يجب الجزاء به كما صرح به قاضي خان في فتاواه واختاره في الهداية
وفي السنور البري روايتان ثم اعلم ان الكلام انما هو في وجوب الجزاء بقتله واما حل القتل فما لا يؤذي لا يحل قتله
فالكلب الاهلي اذا لم يكن مؤذيا لا يحل قتله لان الامر بقتل الكلاب نسخ بقيد القتل بوجود الايذاء واما البعوض وما
كان مثله من هوام الارض فلانها ليست بصيود ولا متولدة من البدن وان كان بعضها يبتدئ بالايذاء كالبرغوث ودخل الزنبور والسرطان
والذباب والبق والقنافذ والخنافس والوزغ والحلم وصياح الليل وابن عرس وينبغي ان يكون العقرب والفارة
من هذا القسم لان حد الصيد فيهما والبعوض من صغار البق الواحدة بعوضة بالهاء واشتقاقها من البعض لانها
بعض البقة قال الله تعالى مثلا ما بعوضة فما فوقها كذا في ضياء الحلوم وفيه الحداة بكسر الحاء طائر معروف والجمع الحدأ
واما والحداة بفتح الحاء فاس ينقر بها الحجارة لها راسان والذئب بالهمز معروف وجمعه اذؤب وذئاب وذؤبان
قيل اشتقاقه من ذابت الريح اذا جاءت من كل وجه وهو من اسماء الرجال ايضا ويصغر ذؤيب والسلحفاة بضم السين وفتح اللام
العين واحدة السلاحف من خلق الماء ويقال ايضا سلحفية بالياء والفارة بالهمز واحدة الفار وجمعه فيران قوله
ويتصدق بقتل قملة وجرادة تصدق بما شاء اما وجوب الصدقة بقتل القملة فلانها متولدة من التفث الذي على البدن
والمحرم ممنوع من ازالته بمنزلة ازالة الشعر حتى لو قتل ما على الارض فانه لا شيء عليه او قتلها من جزء غيره فكذلك

فكذلك كما في الظهيرية وغيرها وفي المحيط ويكره قتل القملة وما تصدق به فهو خير منها اطلق في قتل القملة فشمل
ما اذا كان مباشرة او تسببا لكن يشترط في الثاني القصد كما قدمناه فعليه الجزاء لو وضع ثيابه في الشمس ليقتل حرها القملة
كالصيد وافاد ان الدلالة موجبة فيها فلو اشار المحرم الى قملة على بدنه فقتلها الحلال وجب الجزاء وعلم من التعليل
ان القاء القملة كالقتل لان الموجب ازالتها عن البدن لا خصوص القتل كما صرح الاسبيجابي وغيره واراد بالقملة القليل
منه لان الكثير منه جزاء قتله صدقة معينة وهي نصف صاع لا التصدق بما شاء وظاهر كلام الاسبيجابي ان ما زاد على
الثلاث كثير وكلام قاضي خان ان العشرة فما فوقها كثير واقتصر شراح الهداية على الاول فكان هو المذهب واما وجوبها
بقتل الجرادة فلان الجراد من صيد البر فان الصيد ما لا يمكن اخذه وقال عمر رضي الله عنه تمرة خير من جرادة فاوجبها
على من قتل جرادة كما رواه مالك في الموطا وتبعه اصحاب المذهب اما ما في سنن ابي داود والترمذي عن ابي هريرة قال
خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة او غزوة فاستقبلنا رجل من جراد فجعلنا نضربه باسيافنا وقسينا فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوه فانه من صيد البحر اجاب النووي عنه رحمه الله في شرح المهذب بان الحفاظ اتفقوا
على تضعيفه لضعف ابي المهزم وتعويضه الميم وكسر الزاي وفتح الهاء بينهما واسمه يزيد بن سفيان وفي رواية
لابي داود عن ابي رافع عن ابي هريرة و[illegible] البيهقي وغيره ميمون غير معروف انتهى فليس هنا حديث ثابت
فثبت انه من صيد البر بكتاب عمر الجزاء فيه بحضرة الصحابة وقد روى البيهقي بسند صحيح عن ابن عباس انه قال في الجرادة
قبضة من طعام ومراد من تكلم على الفرق بين الجراد القليل والكثير كالقمل وينبغي ان يكون كالقمل ففي الثلاث وما دونها
يتصدق بما شاء وفي الاربع يتصدق بنصف صاع وفي المحيط مملوك اصاب جرادة في احرامه ان صام يوما فقد زاد
حتى يصيب عدة جرادات فيصوم يوما انتهى وينبغي ان يكون القمل كذلك في حق العبد لما علم ان العبد لا يكفر الا
بالصوم ثم اطلق المصنف رحمه الله في الصدقة لانه لم يذكر في ظاهر الرواية مقدارها وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يطعم
في الواحدة كسرة وفي الاثنين او الثلاثة قبضة من الطعام وفي الاكثر نصف صاع كذا ذكره الاسبيجابي قوله ولا يجاوز
عن شاة بقتل السبع وان صال لا شيء بقتله بخلاف المضطر لان السبع صيد وليس هو من الفواسق لانه لا يبتدئ بالاذى حتى
لو ابتدأ بالاذى كان منها فلا يجب بقتله شيء وهو معنى قوله صال او وثب بخلاف الذئب فانه من الفواسق لانه ينتهب
الغنم واراد بالسبع كل حيوان لا يؤكل مما ليس من الفواسق السابقة والحشرات سواء كانت سبعا او خنزيرا او قردا او فيلا
كما في المجمع والسبع اسم لكل مختطف منتهب جارح قاتل عادي عادة فاذا اوجب الجزاء بقتله لا يتجاوز به شاة لانه كثرة قيمته
المال فيه من معنى المحاربة وهو خارج عن معنى الصيدية ولما فيه من الايذاء او هو لا يقوم له شرعا فيبقى اعتبار الجلد او
او اللحم على تقدير كونه ماكولا وذلك لا يزيد على قيمة الشاة غالبا لان لحم الشاة خير من لحم السبع وقيد بالسبع لان الجمل
اذا صال على انسان فقتله وجب عليه قيمته بالغة ما بلغت والفرق بينهما ان الاذن في مسالة السبع بقتله حاصل وصاحب
الحق وهو الشارع واما في مسالة الجمل فلم يحصل الاذن من صاحبه واورد عليه العبد اذا صال بالسيف فقتله المصول
عليه فانه لا يضمنه مع انه لا اذن له ايضا من مالكه واجيب بان العبد مضمون في الاصل حقا لنفسه بالادمية لا للمولى
لكونه مكلفا كسائر المكلفين الا ترى انه لو ارتد او قتل يقتل واذا كان مضمونا لنفسه سقط هذا الضمان بمبيح جاء من قبله
وهو الصيال به ومالية المولى فيه وان كانت متقومة مضمونة له فهي تبع لضمان النفس فيسقط التبع في ضمن سقوط
الاصل اطلق في وجوب عدم شيء اذا صال فشمل ما اذا امكنه دفعه بغير سلاح او لا وذكر في المحيط انه اذا امكنه دفعه
بغير السلاح فقتله فعليه الجزاء وقيد القاضي السبع بكونه غير مملوك لانه لو كان مملوكا وجبت قيمته بالغة ما بلغت يعني
عليه قيمتان اذا كان محرما قيمته مطلقا وقيمة لا تجاوز قيمة شاة كما اسلفنا ومعنى قوله بخلاف المضطر
ان المحرم اذا اضطر الى اكل الصيد للمخمصة فذبحه واكله فانه يجب الجزاء عليه لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص في قوله
تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية الاية فدل على ان الضرورة لا تسقط الكفارة واراد بالشاة هنا
ادنى ما يجزي في الهدي والاضحية وهو الجذع من الضان قوله وللمحرم ذبح شاة وبقرة وبعير ودجاجة وبط

الاهلي لانها ليست بمتوحشة وعليها اجماع الامة وقيد البط بالاهلي وهو الذي يكون في المساكن والحياض لانه الوف باصل الخلقة
احترازا عن الذي يطير فانه صيد فيجب الجزا بقتله قال الشارح وينبغي ان يكون الجواميس على هذا التفصيل فانه في بلاد السودان
وحشي ولا يعرض منه مستانس عندهم انتهى وفي المجمع ولو نزي ظبي على شاة يلحق ولدها بها يعني فلا يجب بقتل الولد جزا
لان الام هي الاصل قوله وعليه الجزا بذبح حمام مسرول وظبي مستانس لما قدمنا بان العبرة بالتوحش باصل الخلقة ولا
عبرة بالعارض والحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع يطيرو ان كان بطئ النهوض والاستيناس عارض واشتراط زكوة الاختيار
لا يدل على انه ليس بصيد لان ذلك كان للعجز وقد زال بالقدرة عليه وفي المغرب حمام مسرول في رجليه ريش كانه سراويل
والماتقيد به مع ان الحكم في الحمام مطلقا كذلك لما فيه خلاف مالك دليلهم عنه بالاولى قوله ولو ذبح محرم صيدا
حرم اي فهو ميتة لان الزكوة فعل مشروع وهذا فعل حرام فلا يكون ذكوة كذبيحة المجوسي فافاد انه يحرم على المحرم والحلال
واشار الى ان الحلال لو ذبح صيد الحرم فانه يكون ميتة ايضا كما في غاية البيان واطلقه فشمل ما اذا كان المحرم الذابح مضطرا
اولا واختلف العبارات فيما اذا اضطر المحرم هل يذبح الصيد فياكله او ياكل الميتة ففي المبسوط انه يتناول من الصيد
ويودي الجزا ولا ياكل الميتة في قول ابي حنيفة وابي يوسف لان حرمة الميتة اغلظ لان حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الاحرام
او الحرم فهي موقتة به بخلاف حرمة الميتة فعليه ان يقصد اخف الحرمتين دون اغلظهما والصيد وان كان محظور الاحرام
لكن عند الضرورة يرتفع الحظر فيقتله وياكل منه ويودي الجزا انتهى والمراد بالقتل الذبح وفي فتاوى قاضيخان المحرم اذا اضطر
الى ميتة وصيد فالميتة اولى في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف والحسن يذبح الصيد ولو كان الصيد مذبوحا
فالصيد اولى ولو وجد صيدا وكلبا فالكلب اولى لان الصيد ارتكاب المحظورين وعن محمد الصيد اولى من لحم الخنزير انتهى
والذي يظهر ترجيح ما في الفتاوى لما في اكل الصيد من ارتكاب حرمتين الاكل والقتل وفي ارتكاب الميتة ارتكاب حرمة
واحدة وهي الاكل وكون الحرمة ترتفع لا توجب التخفيف ولهذا قال في المجمع والميتة اولى للمضطر ويجوز له مكفرا وذكر
في المحيط ان رواية تقديم الميتة رواية المنتقى وذكر الشارح انه لو وجد صيدا حيا ومال مسلم ياكل الصيد لا مال مسلم
لان الصيد حرام حقا لله تعالى والمال حرام حقا للعبد فكان الترجيح لحق العبد لافتقاره وفي فتاوى قاضيخان
وعن بعض اصحابنا من وجد طعام الغير لا يباح له الميتة هكذا عن ابن سماعة وبشر ان الغصب اولى من الميتة وبه اخذ
الطحاوي وقال الكرخي هو بالخيار انتهى قوله وغرم باكله لا محرم للفرق بينهما وهو ان حرمته على الذابح من جهتين
كونه ميتة وتناوله محظور احرامه لان احرامه هو الذي اخرج الصيد عن المحلية والذابح عن الاهلية في حق الزكوة وصيغ
حرمة التناول الى احرامه فوجب عليه قيمة ما اكله واما المحرم الاخر فانما هي حرام عليه من جهة واحدة وهو كونه ميتة
فانه لم يتناول محظور احرامه ولا شي عليه باكل الميتة سوى التوبة والاستغفار ولهذا اندفع قولهما بعدم الفرق قياسا
على اكل الميتة اطلقه فشمل ما اذا اكل منه قبل ادا الجزا او بعده لكن ان كان قبله دخل الضمان ما اكل في ضمان الصيد
فلا يجب له شي بانفراده وقيد باكل المحرم لان الحلال لو ذبح صيدا في الحرم فادى جزاوه ثم اكل منه لا شي عليه اتفاقا لان
وجوب الجزا الفوات الامن الثابت بالحرم للصيد لا لحمه وقيد باكله اي اكل لحمه لان ماكول المحرم لو كان بيض ما كسره واد
جزاوه لا شي عليه اتفاقا كما قدمناه عن المحيط لان وجوب الجزا فيه باعتبار انه اصل الصيد وبعد الكسر انعدم هذا المعنى
وفي فتح القدير ويكره بيعه فان باعه جاز وجعل ثمنه في الفدا ان شا وكذا شجر الحرم واللبن انتهى واشار الى ان
ماكوله لو كان لحم جزا الصيد فانه يضمن قيمة ما اكل بالاولى وهو متفق عليه وقد قدمناه واراد بالاكل الانتفاع
بلحمه فشمل ما اذا اطعمه لكلابه فانه يضمن قيمته وفي المحيط محرم وهب لمحرم صيدا فاكله قال ابو حنيفة على الاكل
ثلاثه اجزا قيمة للذبح وقيمة للاكل المحظور وقيمة للواهب لان الهبة كانت فاسدة وعلى الواهب قيمته وقال محمد
وعلى الاكل قيمتان قيمة للواهب وقيمة للذبح ولا شي للاكل عنده انتهى وهو صريح في لزوم قيمتين على المحرم بقتل
الصيد المملوك كما ذكرناه اول الفصل قوله وحل له لحم ما صاده حلال وذبحه ان لم يدل عليه ولم يامر بصيده
لحديث ابي قتادة الثابت في الصحيحين حين اصطاد وهو حلال حمارا وحشيا واتى به لمن كان محرما من الصحابة

الصحابة فانهم لما سالوه عليه السلام لم يجب بحله لهم حتى سالهم عن موانع الحل اكانت موجودة اولا فقال عليه السلام هل منكم
احد امره ان يحمل عليها واشار اليها قالوا لا فقال فكلوا اذا فدل على حل اللحم ولو صاده الحلال لاجله لانه لو كان من الموانع ان يصاد لهم
لنظمه في سلك ما يسال عنه عنها فيد لعدم الدلالة والامر انه لو وجد احدهما من المحرم للحلال فانه يحرم على المحرم اكله
على ما هو المختار وفيه روايتان وذكر الطحاوي تحريمه وقال الجرجاني لا يحرم وغلطه القدوري واعتمد رواية الطحاوي
وظاهر ما في غاية البيان ان الروايتين في حرمة الصيد على الحلال بدلالة المحرم مع ان ظاهر الكتب ان الدلالة من المحرم محرمة
عليه لان الصايد لمحلال ثم اعلم ان عطفهم الامر على الدلالة هنا يفيد انه غيرها وهو مويد لما قدمناه اول الفصل
فراجعه قوله ويذبح الحلال صيد الحرم قيمة يتصدق بها لا صوم اي وتجب قيمة بذبح صيد الحرم ويلزمه التصدق
بها ولا يجزيه الصوم لان الصيد استحق الامن بسبب الحرم للحديث الصحيح ولا ينفر صيدها فافاد حرمة التنفير فالقتل
اولى فانعقد الاجماع على وجوب الجزا بقتله فيتصدق بقيمته على الفقرا ولا يجزيه الصوم لان الضمان فيه باعتبار المحل
وهو الصيد فصار كغرامة الاموال بخلاف المحرم فان الضمان ثمة جزا الفعل لا جزا المحل والصوم يصلح له لانه كفارة له
ولصريح النص او عدل ذلك صياما وانما اقتصر المصنف على نفي الصوم ليفيد ان الهدي جايز وهو ظاهر الرواية لانه
فعل ما جنى لان جنايته كانت بالاراقة وقد اتى بمثل ما فعل وفي رواية الحسن لا يجزيه الاراقة وفايدة الخلاف تظهر فيما
اذا كانت قيمة المذبوح قبل الذبح اقل من قيمة الصيد فعلى ظاهر الرواية يكفيه الاراقة وعلى رواية الحسن يتصدق
بتمام القيمة وفيما اذا سرق المذبوح فعلى الظاهر لا يجب ان يقيم غيره مقامه وعلى رواية الحسن تجب الاقامة وانما قيد بالحلال
ليفيد ان حكم المحرم في صيد الحرم كحكم الحلال بالاولى والقياس يلزمه جزاآن لوجود الجنايتين في الاحرام والحرم وفي الاستحسان
يلزمه جزا واحد لان حرمة الاحرام اقوى لتحريمه القتل في الحل فاعتبر الاقوى واضيفت الحرمة اليه عند تعذر الجمع
بينهما ولهذا وجب الجزا به لنفسه واما شجر الحرم وحشيشه فهما فيه سوا لانه ليس من محظورات الاحرام والظاهر انه قيد
احترازا لان المحرم تلزمه قيمة يخير فيها بين الهدي والاطعام والصوم كما صرح به في النهاية في صيد المحرم في الحرم وقيد
بذبح الحلال لانه لو دل انسانا على صيد الحرم فانه لا يلزمه شي وان كان المدلول محرما والفرق بين دلالة المحرم ودلالة
الحلال ان المحرم التزم ترك التعرض بالاحرام فلما دل ترك ما التزمه فضمن كالمودع اذا دل السارق على الوديعة ولا التزام
من الحلال فلا ضمان بها كالاجنبي اذا دل السارق على مال انسان والتحقيق ان الضمان على المحرم جزا الفعل والدلالة فعل وعلى
الحلال في صيد الحرم جزا المحل وفي الدلالة لم يتصل بالمحل شي وليس مقصوده تقييد الضمان بالذبح فقط لانه سيصرح اخر
الفصل ان من اخرج ظبية الحرم فانه يضمنها وقال في المحيط من اخرج صيدا من الحرم يرده الى مامنه فان ارسله في الحل
ضمنه لانه ازال امنه بالاخراج فما لم يعد اليه امنه بارساله في الحرم لا يبرا عن الضمان انتهى فعلم ان المراد بالذبح الاتلاف
حقيقة او حكما ولا فرق في الاتلاف بين المباشرة والتسبب بشرط ان يكون التسبب تعديا كما قدمناه في صيد المحرم ولهذا
قال في المحيط هنا ولو ادخل الحمام بازيا فارسله فقتل حمام الحرم لم يضمن لانه اقام واجبا وما قصد الاصطياد فلم يكن متعديا
في السبب بل كان مامورا به فلا يضمن انتهى فعلم بهذا ان صيد الحرم يضمن بالمباشرة والتسبب ووضع اليد حتى لو وضع يده
على صيد الحرم فتلف بافة سماوية فانه يكون ضامنا كما يا تي صريحا في الكتاب والصيد يضمن على المحرم بهذه الثلاثة
ايضا ويزاد عليها رابع وهو الاعانة على قتله حتى لو احرم وفي يده حقيقة صيد فلم يرسله حتى هلك بافة سماوية لزمه
جزاوه كما صرح به في فتح القدير فلم ار من صرح بحكم جز صيد الحرم كبيضه ولبنه ولعله لفهمه من صيد الحرم فانه
لا شك ان الجزء معتبر بالكل فاذا كسر بيض الحرم او جرحه ضمن ثم رايت التصريح في المحيط بان جراحته مضمونة فقال حلال
جرح صيدا في الحرم فزادت قيمته من شعر او بدن ثم مات من الجراحة فعليه ما على الجراحة وقيمته يوم مات وتمامه فيه
قيمة واطلق المصنف في صيد الحرم فشمل ما اذا كان في الحرم والصايد في الحل وعكسه وقيده جوابه ثم الصيد انما يصير
امنا بلانه انشيا باحرام الصايد وبدخول الصيد الحرم وبدخول الصايد الحرم وفي الاخير خلاف زفر ونحن نقول لان الداخل
للحرم يحرم عليه الاصطياد مطلقا كما يحرم بالاحرام والعبرة لقوايم الصيد لا لراسه حتى لو كان قايما في الحل وراسه في

في الحرم فلا شيء في قتله ولا يشترط ان يكون جميع قوايمه حتى لو كان بعض قوايمه في الحرم وبعضها في الحل وجب الجزا بقتله لتغلب الحظر على الاباحة ولهذا لو كان الصيد مطلقا على الارض في الحل وراسه في الحرم وجب الجزا بقتله لانه ليس بقايم في الحل وبعده في الحرم وبما ذكرناه علم انه لو رمى الى صيد من الحل في الحل غير ان ممر السهم في الحرم قال محمد عليه الجزا في قول ابي حنيفة وفيما علم وذكر في المبسوط مسئلة في اخر المناسك وذكر في موضع اخر انه لا يلزمه الجزا لانه في الرمي غير مرتكب للنهي ولكن لا يحل تناول ذلك الصيد وهذه المسئلة المستثناة من اصل ابي حنيفة فانا المعتبر عنده حالة الرمي الا في هذه المسئلة خاصة فانه يعتبر في حل التناول حالة الاصابة احتياطا لان الحل يحصل بالذكوة وانما يكون ذلك عند الاصابة وعلى هذا ارسال الكلب انتهى فقد اختلف كلامه لكن ذكر في البدايع انه لا جزا عليه قياسا وفي الاستحسان عليه الجزا فيحمل الاختلاف على القياس والاستحسان وفي فتاوى الولوالجي لا يجب الجزا ويكره اكله انتهى وبما ذكرنا علم ان الصيد لو كان على اغصان شجرة متدلية في الحرم واصل الشجرة في الحل فان في قتله الجزا لان المعتبر في الصيد مكانه لا اصله وفي قطع الشجرة العبرة للاصل لا الاغصان لان الاغصان تبع للشجرة وليس الصيد تبعا لها وهكذا في المحيط وغيره وليس المراد من كونه الصيد في الحرم ان يكون في ارضه لانه لا يشترط الكون في الارض لانه لو كان طايرا في الحرم وليس في الارض فانه من صيد الحرم لانه دخله وقد قال تعالى ومن دخله كان امنا وهو الحرم كالحرم واما مسئلة ما اذا رمى حلال الى صيد فاحرم ثم اصابه او عكسه فصرحوا في اخر الجنايات ان المعتبر وقت الرمي وههنا فروع لم ارها صريحا في كلام ايمتنا وان امكن استخراجها منه منها لو نفر صيدا فهلك في حال هربه ونفاره وينبغي ان يكون ضامنا ولا يخرج عن العهدة حتى يسكن ومنها لو صاح على صيد فمات من صياحه وينبغي ان يقاس على ما اذا صاح على صبي فمات ومنها ما لو رمى الى صيد فنفذ فيه السهم فاصاب صيدا اخر فقتلها فينبغي ان يلزمه جزاآن لان العمد والخطا في هذا الباب سوا وهم قد صرحوا به في صيد المحرم ومنها ما اذا حفر بيرا فهلك فيها صيد الحرم ومنها لو جرح الحلال صيدا في الحل ثم دخل الصيد الحرم فمات منها ويلزمه قيمته مجروحا كما تقدم في صيد ومنها لو امسك صيدا في الحل وله فرخ في الحرم فمات الفرخ وينبغي ان يكون ضامنا للفرخ لانه من صيد الحرم وقد تسبب في موته ان قلنا ان امساكه عن الحل فرخه معصية ومنها لو وقف على غصن في الحلال واصل الشجرة في الحرم فرمى الى صيد في الحل او كان الغصن في الحرم والشجرة والصيد وينبغي ان يكون الواقف على الغصن حكمه حكم الطاير اذا كان على الغصن فلا ضمان في الاولى وضمن في الثانية ومنها اذا دخل بشيء من الجوارح الحرم شيئا لا يضعه وينبغي ان لم يرسله فاتلف ضمن واما اذا ارسله فقد قدمنا عن المحيط عدم الضمان ومنها لو راى حلال حاجا في الحرم صيدا في الحل هل له ان يصيد اليه فيقتله في الحل وقد قدمنا ان الصيد يصير امنا بواحد من ثلاثة وقد يقال لما خرج من الحرم لم يبق واحد من الثلاثة فيحل له ويجاب بان الكلام في حل سعيه في الحرم مع ان المقصود بالسعي امن وفي الفتاوى الظهيرية وغيرها ومقدار الحرم من قبل المشرق ستة اميال ومن الجانب الثاني اثنا عشر ميلا ومن الجانب الثالث ثمانية عشر ميلا ومن الجانب الرابع اربعة وعشرون ميلا هكذا قاله الفقيه ابو جعفر وهذا شيء لا يعرف قياسا وانما يعرف نقلا قال الصدر الشهيد فيما قاله نظر قال من الجانب الثاني ميقات العمرة وهو التنعيم وهذا قريب من ثلاثة اميال انتهى وذكر الامام النووي في شرح المهذب ان حده من جهة المدينة دون التنعيم على ثلاثة اميال من مكة ومن طريق اليمن على سبعة اميال من مكة ومن طريق الطايف على عرفات من بطن نمرة على سبعة اميال ومن طريق العراق على ثنية جبل بالمقطع على سبعة اميال ومن طريق الجعرانة على شعب عبد الله بن خالد على تسعة اميال ومن طريق جدة على عشرة اميال من مكة وان عليه علامات منصوبة في جميع جوانبه نصبها ابراهيم الخليل عليه السلام وكان جبريل يريه مواضعها ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم بتجديدها ثم عمر ثم عثمان ثم معاوية رضي الله عنهم وهي الى الان بينة وقد جمعها القاضي ابو الفضل النويري وللحرم التحديد من ارض طيبة ثلاثة اميال اذا رمت اتقانه وسبعة اميال عراق وطايف وجدة عشر ثم تسع جعرانة ومن اليمن سبع بتقديم سينها وقد كملت فاشكر لربك احسانه واختلف العلما في مكة مع حرمها هل صارت حرما امنا بسوال ابراهيم عليه السلام او كانت قبله كذلك والاصح انها ما زالت محرمة من حين خلق السموات والارض انتهى ثم اعلم انه ليس للمدينة حرم عندنا فيجوز الاصطياد فيها وقطع اشجارها وقد وردت احاديث كثيرة في الصحيحين وغيرها

وغيرها في تحريم المدينة كمكة واولها اصحابنا بان المراد بالتحريم التعظيم ويرده ما ثبت في صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المدينة ما بين لابتيها لا يقطع عضاهها ولا يصاد صيدها فهو صريح في ان لها حرما كمكة فلا يجوز قطع شجرها ولا الاصطياد فيها والاحسن الاستدلال بحديث انس الثابت في الصحيحين انه كان له اخ صغير يقال له ابو عمير وكان له نغير يلعب به فمات النغير فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ابا عمير ما فعل النغير ولو كان للمدينة حرم لكان ارساله واجبا عليه ولا انكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في امساكه ولا بمازحه واجاب في المحيط عن الاحاديث الصحيحة في ان لها حرما بانها من اخبار الاحاد فيما تعم به البلوى لان التحرم تعم به البلوى وخبر الواحد اذا ورد فيما تعم به البلوى لا يقبل اذ لو كان صحيحا لاشتهر نقله فيما يعم به البلوى انتهى قوله ومن دخل الحرم بصيد ارسله اي فعليه ان يطلقه لانه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم اذ هو من صيد الحرم فاستحق الامن اراد به ما اذا دخل به وهو ممسك له بيده الجارحة لانه سيصرح بانه اذا احرم وفي بيته او في قفصه صيد لا يرسله فكذلك اذا دخل الحرم ومعه صيد في قفصه لا يرسله فكذلك اذا دخل الحرم ومعه صيد في قفصه لا في يده ولا يرسله لانه لا فرق بينهما فالحاصل ان من احرم وفي يده صيد حقيقة او دخل الحرم كذلك وجب ارساله وان كان في بيته او قفصه لا يجب ارساله فيهما فبينه مسئلة دخول الحرم هنا على مسئلة المحرم وفيه بمسئلة المحرم الاتية على مسئلة الحرم وعمم الداخل ليشمل الحلال والمحرم وليس المراد من ارساله تسييبه لان تسييب الدابة حرام بل يطلقه على وجه لا يضيع ولا يخرج عن ملكه بهذا الارسال حتى لو خرج الى الحل فله ان يمسكه ولو اخذه انسان استرده واطلق في الصيد فشمل ما اذا كان من الجوارح او لا فلو دخل الحرم ومعه باز فارسله فقتل حمام الحرم فانه لا شيء عليه لانه فعل ما هو الواجب عليه وقد قدمناه قوله فان باعه رد البيع ان بقي وان فات فعليه الجزا لان البيع لم يجز لما فيه من التعرض للصيد وذلك حرام ولزمه الجزا بفوته لتفويت الامن المستحق واشار بقوله رد البيع الى انه فاسد لا باطل واطلق في بيعه فشمل ما اذا باعه في الحرم او بعد ما اخرجه الى الحل لانه صار بالادخال من صيد الحرم فلا يحل اخراجه بعد ذلك وقيده بكون الصيد داخل الحرم لانه لو كان في الحل والمتبايعان في الحرم فان البيع صحيح ومنعه محمد قياسا على منع رميه من الحرم الى صيد في الحل كما قدمناه وفرق الامام بان البيع ليس بتعرض له حسا بل حكما وليس هو ما يلغ ما امره بخروج هذا الصيد بخلاف ما لو رماه من الحرم للاتصال الحسي هذا ما ذكره الشارحون وفي المحيط خلافه فانه قال لو اخرج ظبية من الحرم فباعها او ذبحها او اكلها جاز البيع والاكل ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده على الصيد وهما في الحل يفيد الملك في الصيد كما لو ابتدا اليد على الابتدا الا ان لله فيه حقا وهو رده الى الحرم لكن حق الله تعالى المعين لا يمنع جواز البيع كبيع مال الزكوة والاضحية انتهى فقوله في المختصر فان باعه اي الصيد وهو في الحرم لا مطلقا قوله ومن احرم وفي بيته او قفصه صيد لا يرسله اي لا يجب اطلاقه لان الصحابة كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود واجبة ولم ينقل عنهم ارسالها وبذلك جرت العادة الثابتة وهي من احدى الحجج ولان الواجب عدم التعرض وهو ليس بمتعرض من جهته لانه محفوظ في البيت والقفص لا به غير انه في ملكه ولو ارسله في مفازة فهو على ملكه فلا يعتبر بقاء الملك فشمل ما اذا كان القفص في يده لانه في القفص لا في يده بدليل جواز اخذ المصحف بغلافه للمحدث وقيل يلزمه ارساله على وجه لا يضيع بان يرسله في بيت او يودعه عند انسان بناء على كونه في يده بدليل انه يصير غاصبا بغصب القفص وقيد بكونه في بيته او قفصه لانه لو كان في يده الجارحة لزمه ارساله اتفاقا فلو هلك وهو في يده لزمه الجزا وان كان ما له للجناية على الاحرام بامساكه وفي المذهب شاة داجن الف البيوت وعن الكرخي الداجن خلاف السايمة انتهى فالمراد بالصيد نحو الصقر والشاهين وبالدواجن نحو الغزالة قوله ولو اخذ حلال صيدا فاحرم ضمن مرسله يعني عند الامام وقالا لا يضمن لان المرسل امر بالمعروف ناه عن المنكر وما على المحسنين من سبيل وله انه ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما فلا يبطل احترامه باحرامه وقد اتلفه المرسل فيضمنه والواجب عليه ترك التعرض ويمكنه ذلك بان يخليه في بيته فاذا قطع يده عنه كان متعديا قال في الهداية ونظيره الاختلاف في كسر المعازف انتهى وهو يقتضي ان يفتى بقولهما هنا لان الفتوى على قولهما في عدم الضمان بكسر المعازف وهي الات اللهو كالطنبور واطلق في الارسال فشمل ما اذا ارسله من يده

او الحكمية اي من بيته لكن يضمنه في الثاني اتفاقا كذا في شرح ابن مالك للمجمع قوله ولو اخذه لانه محرم عليه فصار كالخمر والخنزير
كذا قالوا ومقتضاه انه لو باعه المحرم لا يملك الصيد بسبب من الاسباب محرم فبيعه غير منعقد اصلا وقد صرح في المحيط بقلب
اذا البيع والمراد من قولهم المحرم لا يملك الصيد بسبب من الاسباب الاختيارية كالشرا والهبة والصدقة والوصية واما السبب
الجبري فيملكه به كما اذا ورث المحرم من قريبه صيدا كما صرح به في المحيط واشار الي انه لو ارسله المحرم فاخذه حلال ثم حل من احرامه
فانه ياخذه في الصورة الاولي ممن هو في يده لانه لم يخرج عن ملكه ولا ياخذه في الثانية لانه لم يكن مالكا اصلا قوله فان قتل محرم اخر
ضمنا ورجع الاخذ علي القاتل بما غرم لان اداء الضمان يوجب ثبوت الملك بالمضمون بالاخذ السابق وقد تعذر رده ان هو في عين
الصيد فاظهره في بدله لانه قايم مقام الملك في حق الرجوع ببدله كمن غصب مدبرا وقتله انسان في يده يرجع بما ضمن علي القاتل
وان لم يملك المدبر فكذا هذا بل اولي لان المدبر لا يملك بسبب ما والمحرم يملك الصيد بالارث كما قدمناه وانما قيد بكون القاتل
محرما اخر لقوله ضمنا فان القاتل لو كان حلالا فان كان الصيد في الحرم لزمه الجزا وان كان من صيد الحل لا ضمان عليه بالقتل
لكن يرجع عليه الاخذ به بما ضمن فالرجوع لا فرق فيه بين المحرم والحلال وفي المحيط ولو كان القاتل نصرانيا او صبيا فلا جزا
عليه لله تعالي ويرجع عليه الاخذ بقيمته لانه يلزمه حقوق العباد دون حقوق الله تعالي وقيد بكون القاتل ذميا فانه
لو قتله بهيمة انسان فشمل ما اذا كان الاخذ كفر بالصوم فيرجع الاخذ بالقيمة مطلقا وهو ظاهر ما في النهاية لكن صرح في المحيط
عن المنتقي انه ان كفر بالصوم فلا رجوع له لانه لم يغرم شيا انتهي وجزم به الشارح واختاره في فتح القدير قوله كان قطع
حشيش الحرم او شجرا غير مملوك ولا مما ينبته الناس ضمن قيمته الا فيما جف لحديث الصحيحين لا يختلي خلاها ولا يعضد شوكها
والخلا بالقصر الحشيش واختلاوه قطعه والعضد قطع الشجر من باب ضرب كذا في المغرب وفي فتح القدير الخلا هو الرطب من الكلا
والشجر اسم للقايم الذي بحيث ينمو فاذا جف فهو حطب وقد ذكر النووي عن اهل اللغة ان العشب والخلا اسم للرطب والحشيش
اسم لليابس وان اكثر الفقها يطلقون الحشيش علي الرطب واليابس مجازا وسمي الرطب حشيشا باعتبار ما يوول انتهي فقد افاد الحديث
ان المحرم هو المنسوب الي الحرم والنسبة اليه علي الكمال عند عدم النسبة الي غيره وقيد بكونه مما لا ينبته الناس لانه لو قطع ما نبت
بنفسه وهو مما ينبته الناس فانه لا ضمان عليه لانه انما نبت ببذر وقع فيه فصار كما اذا علم انه انبته الناس فانه لا ضمان عليه
لانه انما نبت ببذر وقع فيه فصار كما اذا علم انه انبته الناس ولهذا يحل قطع الشجر المثمر لانه اقيم كونه مثمرا مقام انباته الناس
لان انبات الناس في الغالب للمثمر وفي لــــــ في المحيط وغيره ولو نبت بحرام غيلان بارض رجل فقطعه اخر لزمه قيمتان
قيمة للشرع وقيمة للمالك كالصيد المملوك في الحرم والاحرام انتهي وهي واردة علي المصنف فالمراد من قوله او شجرا غير مملوك
الشجر انما كثروا ما لم ينبته الناس فالحاصل ان النبات في الحرم اما اذخر او غيره فالاول مستثني والثاني علي ثلاثة اما ان يجف او يكسر
او ليس واحدا منهما وقد استثني ما جف اي يبس ويلحق به المنكسر واما ما ليس واحدا منهما فهو علي قسمين اما ان يكون انبته الناس
او لا والاول لا شي فيه سوا كان من جنس ما ينبته الناس ولا يمكن او لا جافا والا اذخرا وفي المحيط ولو قطع شجرة في الحرم
فغرم قيمتها ثم غرسها مكانها ثم نبتت ثم قلعها ثانيا فلا شي عليه لانه ملكها بالضمان واشار بقوله ضمن قيمته ثم غرسها الي انه لا
يدخل فيه الصوم هنا كصيد الحرم واطلق في القاطع فشمل الحلال والمحرم وقيد في القطع لانه ليس في المقلوع ضمان
ذكره ابن بندار في شرح الجامع واشار بالضمان ايضا الي انه يملكه باداء الضمان كما في حقوق العباد ويكره الانتفاع به بعد القطع
بيعا وغيره لانه لو ابيح ذلك لتطرق الناس اليه ولم يبق فيه شجر كذا قالوا وهو يدل علي ان الكراهة تحريمية وفي المحيط
ولو باعه جاز للمشتري الانتفاع به لان اباحة الانتفاع للقاطع تودي الي استيصال شجر الحرم وفي حق المشتري لا لان
تناوله بعد انقطاعه لهما انتهي وفي شرح المجمع بخلاف الصيد فانه بيعه لا يجوز وان ادي قيمته انتهي فالحاصل ان محرم
الحرم يملك باداء القيمة وصيد الحرم لا يملك اصلا واشار بعدم الضمان فيما جف الي انه يحل الانتفاع به لانه حطب ثم اعلم
انه قولهم لو نبت الشجر بارض رجل يملكه انما يتصور علي قولهما اما علي قول ابي حنيفة لا يتصور لانه لا يتحقق عنده تملك
ارض الحرم بل هي سوايب عنده كذا في فتح القدير واراد بالسوايب الاوقاف والافلاسابة في الاسلام وصرح في الهداية
بان قولهما رواية عن الامام وفي غاية البيان قال ــــــ محمد في ام غيلان تنبت في الحرم في ارض رجل ليس لصاحب قطعه

قطعه ولو قطعه فعليه لعنة الله تعالي انتهي وقد قدمنا ان العبرة لاصل الشجر لا لاغصانها لكن قال في الايجاز الاغصان
تابعة لاصلها وذلك علي ثلاثة اقسام احدها ان يكون اصلها في الحرم والاغصان في الحل فعلي قاطع اغصانها القيمة والثاني
ان يكون اصلها في الحرم والاغصان في الحل لا ضمان علي القاطع في اصلها واغصانها والثالث بعض اصلها في الحل وبعضه
في الحرم فعلي القاطع الضمان سوا كان الغصن من جانب الحل ومن جانب الحرم انتهي قوله وحرم رعي حشيش الحرم
وقطعه الا الاذخر لاطلاق الحديث ولا يختلي خلاها لانه لا فرق بين القطع بالمناجل والمشافر والمنجل ما يحصد به الزرع
والمشفر من البعير كالجحفلة من الفرس والشفة من الانسان وجوز ابو يوسف رعيه لما كان الحرج في حق الزايرين والمقيمين
باجابا بمنع الحرج لان الحمل من الحل متيسر ولين كان فيه حرج فلا يعتبر لان الحرج انما يعتبر في موضع لا نص فيه واما موضع
النص بخلافه فلا واما الاذخر فهو منبت معروف بمكة وقد استثناه عليه الصلاة والسلام بالتماس العباس كما عرف
في الصحيح وذكر في البدايع ثلاثة اوجه الاول انه عليه الصلاة والسلام كان في قلبه هذا الاستثنا الا ان العباس سبقه
بلسانه ما كان في قلبه الثاني يحتمل ان الله تعالي امره ان يخبر بتحريم كل خلا مكة الا ما يستثنيه العباس وذلك غير ممتنع
الثالث انه عليه الصلاة والسلام عمم المنع فلما سال له العباس جاءه جبريل برخصة الاذخر فاستثناه وهو استثني
صورة تخصيص معني والتخصيص المتراخي عن العام نسخ عندنا والنسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من
الاعتقاد جايز عندنا انتهي وقيد بالحشيش لان الكماة من الحرم يجوز اخذها لانها ليست من نبات الارض وانما هي مودعة
فيها ولانها لا تنمو ولا تبقي فاشبهت اليابس من النبات واشار المصنف بذكر صيد الحرم وشجره وحشيشه الي انه لا باس
باخراج حجارة الحرم وترابه الي الحل لانه لا يجوز استعماله في الحرم ففي الحل اولي كذا في المحيط وغيره وكذلك يجوز نقل ماء
زمزم الي ساير البلاد للعلة المذكورة واما ثياب الكعبة فنقل بعضنا انه لا يجوز بيعها ولا شراوها لكن الواقع الان ان
الامام اذن اعطاها البني شيبة عند التجديد وللامام ذلك فانهم انما منعوا بيعها لانها مال بيت المال ولا شك ان التصرف
فيه للامام بحيث جعله عطا لقوم مخصوصين فان البيع جايز وهكذا اختاره الامام النووي في شرح المهذب وقال ان الامر فيها
الي الامام يصرفها في بعض مصارف بيت المال بيعا وعطا لما رواه الازرقي ان عمر رضي الله عنه كان ينزع كسوة البيت كل سنة
فيقسمها علي الحاج ولانه لو لم يجز التصرف في كسوتها لتلفت بطول الزمان قال ابن عباس وعايشة تباع كسوتها ويجعل ثمنها
في سبيل الله والمساكين وابن السبيل ولا باس ان يلبس كسوتها من صارت اليه من حايض وجنب وغيرهما ثم قال النووي
لا يجوز اخذ شي من طيب الكعبة لا للتبرك ولا لغيره ومن اخذ منه شيا لزمه رده اليها فان اراد التبرك اتي بطيب من عنده
فمسحها به ثم اخذه انتهي قوله وكل شي علي المفرد به دم فعلي القارن دمان اي دم لحجته ودم لعمرته لانه محرم
باحرامين عندنا علي ما قدمناه وقد جني عليهما وليس احرام الحج اقوي من احرام العمرة حتي يستتبعه كما قلنا في المحرم اذا
قتل صيد الحرم انه يلزمه جزا واحد للاحرام لانه اقوي لان الاحرامين سوا لانه يحرم بكل واحد منهما ما يحرم بالاخر
والتفاوت انما هو في اداء الافعال والتحقيق ان المتعدد انما هو بسبب دخال النقص علي العبادتين بسبب الجناية واراد
بوجوب الدم علي المفرد بسبب الجناية علي الاحرام بفعل شي من محظوراته لا مطلقا فان المفرد اذا ترك واجبا من واجبات
الحج لزمه دم واذا تركه القارن لا يتعدد الدم عليه لانه ليس جناية علي الاحرام واراد بالدم الكفارة سوا كانت دما
او صدقة فاذا فعل القارن ما يلزم المفرد به صدقة لزمه صدقتان كما صرح به الولوالجي في فتاواه وسوا كانت الكفارة
جناية او كفارة ضرورة فاذا لبس وغطي راسه للضرورة تتعدد الكفارة واراد بالقارن من كان محرما باحرامين قارنا
كان او متمتعا ساق الهدي فانا قدمنا ان المتمتع اذا ساق الهدي لا يخرج عن احرام العمرة الا بالحلق يوم النحر وسياتي في باب
اضافة الاحرام ان من جمع حجتين وجني جنايتين قبل الشروع في الاعمال فانه يلزمه دمان عند ابي حنيفة لانه محرم باحرامين
كالقارن واطلق في لزوم الدمين فشمل ما اذا كان قبل الوقوف بعرفة او بعده ولا خلاف فيما قبله واما فيما بعده فقد
قدمنا اختلاف المشايخ في ان احرام العمرة في حق القارن ينتهي بالوقوف ولا ومن قال بانتهايه لا يقول بالتعدد ومن قال
ببقايه قال به وذكر شيخ الاسلام ان وجوب الدمين علي القارن اذا كانت الجناية قبل الوقوف في الجماع وغيره اما بعده

الوقوف ففي الجماع يجب دمان وفي ساير المحظورات دم واحد انتهى وقد قدمنا ان المذهب بقاء عمرة القارن بعد الطواف الى الحلق فيلزمه بالجناية بعد الوقوف دمان سواكان جماعا اوقتل صيدا وغيرهما وقد قدمنا ان الصواب انه ينتهي بالحلق في حق الشافعي لو جامع القارن بعد الحلق لا يلزمه لاجل العمرة شي لما في الاجناس كما نقله في غاية البيان من ان القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف يلزمه دم واحد تفرع على قول من قال بانتهاء احرام العمرة بالوقوف وقد علمت ضعفه قوله الا اذا جاوز الميقات غير محرم استثناء منقطع لانه ليس داخلا فيما قبله لان صدر الكلام انما هو فيما لزم المفرد بسبب الجناية على احرامه والمجاوز بغير احرام لم يكن محرما فيخرج لانه يلزمه دم سوا احرم بعده للحج او عمرة او بهما او لم يحرم اصلا فلا حاجة الى استثنايه في كلامهم لكن على تقدير ان يحرم بعدم المجاوزة فقد ادخل نقصا في احرامه وهو ترك جزء منه بين الميقات والموضع الذي احرم فيه فتوهم زفر انه اذا احرم قارنا انه ادخل هذا النقص على الاحرامين فاوجب دمين وبينا ان الواجب عليه عند دخول الميقات احد النسكين فاذا جاوزه بغير احرام ثم احرم بهما فقد ادخل النقص على ما لزمه وهو احدهما فلزمه جزاء واحدا واورد في غاية البيان على اقتصارهم في الاستثناء على هذه المسئلة منها ان القارن اذا فاض قبل الامام يجب عليه دم واحد كالمفرد ومنها اذا طاف طواف الزيارة جنبا او محدثا وقد رجع الى اهله يجب عليه دم واحد ومنها ان القارن اذا وقف بعرفة ثم قتل صيدا فعليه قيمة واحدة كما في الاجناس ومنها اذا حلق قبل ان يذبح فانه يلزمه دم واحد ومنها ان القارن اذا قطع شجر الحرم فانه يلزمه قيمة واحدة كالمفرد انتهى فالحاصل ان المستثنى عدة مسايل لا مسئلة واحدة والتحقيق انه لا استثناء اصلا اما مسئلة الكتاب فقد قدمنا انه استثناء منقطع واما مسئلة الافاضة فانما وجب بسبب ترك واجب من واجبات الحج وليس هو جناية على الاحرام كما قدمناه ولا خصوصية لهذا الواجب بل كل واجب من واجبات الحج كذلك فانه لا يتعلق العمرة به واما مسئلة الطواف جنبا فانما وجب دم واحد لترك واجب من واجبات الطواف لا للجناية على الاحرام ولهذا لو طاف جنبا وهو غير محرم فانه يلزمه دم وان كان الدم متنوعا الى بدنة وشاة نظرا الى كمال الجناية وخفتها واما مسئلة الحلق قبل الذبح فانه لا يلزم المفرد به شي لان الذبح ليس بواجب عليه وهم انما اوجبوا التعدد على القارن فيما يلزم المفرد به كفارة وليس على المفرد به شي فلا يتعدد الدم على القارن واما قطع شجر الحرم فهو من باب الغرامات لا تعلق للاحرام به بخلاف صيد الحرم اذا قتله القارن فانه يلزمه قيمتان كما صرح به الاسبيجابي وغيره لانها جناية على الاحرام وهو متعدد كما قدمنا ان اقوى الحرمتين تتبع ادناهما والاحرام اقوى فكان وجوب القيمة بسبب الاحرام فقط لا بسبب الحرم وانما ينظر الى الحرم اذا كان القاتل حلالا والله سبحانه الموفق وذكر في النهاية صورة يجب فيها على القارن دمان لاجل المجاوزة وهي ما اذا جاوز فاحرم بحج ثم دخل مكة فاحرم بعمرة ولم يعد الى الحل محرما وهي غير واردة عليهم لان احد الدمين للمجاوزة وهو الاول والثاني لتركه ميقات العمرة لانه لما دخل مكة التحق باهلها وميقاتهم في العمرة الحل قوله ولو قتل المحرمان صيدا تعدد الجزاء ولو حلالان لا اي لا يتعدد الجزاء بقتل صيد الحرم لما قدمنا ان الضمان في حق المحرم جزاء الفعل وهو متعدد وفي صيد الحرم جزاء المحل وهو ليس متعدد كرجلين قتلا رجلا تجب عليهما دية واحدة لانها بدل المحل وعلى كل واحد منهما كفارة لانها جزاء الفعل اشار المصنف الى انه لو اشترك محرم وحلال في قتل صيد الحرم فعلى المحرم جميع القيمة وعلى الحلال نصفها لما ان الحلال يتبعض في حق الحلال والى انه لو كانوا اكثر من اثنين في صيد الحرم قسم الضمان على عددهم والى انه لو اشترك مع الحلال من لا يجب عليه الجزاء من كافر وصبي وجب على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة اذا قسمت على العدد وفي الجامع الكبير لو اخذ حلال صيد الحرم فقتله نصراني او صبي او بهيمة في يده فعلى الحلال قيمته ولا شي على النصراني والصبي ويرجع الحلال بما ضمن عليهما لانه لولا قتلهما لتمكن الحلال من ارساله وذكر الاسبيجابي انه لو اشترك حلال ومفرد وقارن في قتل صيد الحرم فعلى الحلال ثلث الجزاء وعلى المفرد جزاء كامل وعلى القارن جزاآن انتهى ولم يبين المصنف الجزاء الذي يجب على الحلالين بقتل صيد الحرم لما ان فيه تفصيلا وهو انهما ان ضرباه ضربة واحدة فمات كان على كل واحد منهما نصف قيمته صحيحا وان ضرب كل واحد منهما ضربة فان وقعا معا فانه يجب على كل منهما ما نقصته جراحته ثم يجب على كل منهما نصف قيمته مجروحا بجراحتين لانه عند اتحاد فعليهما جميع الصيد صار متلفا بفعلهما فضمن كل نصف الجزاء وعند الاختلاف الجزاء الذي تلف بضربته كل هو المختص باتلافه فعليه جزاؤه والباقي متلف بفعلهما فعليهما ضمانه وان كان الضاربان له حلالا ومحرما كذلك ضمن كل واحد ما نقصته جراحته ثم يضمن الحلال نصف قيمته مضروبا بالضربتين وعلى المحرم جميع قيمته مضروبا بالضربتين ولو لم يقعا معا بان جرحه الحلال اولا ثم ثنى المحرم ضمن الحلال ما انتقص بجرحه صحيحا ونصف قيمته وبه الجراحتان لان النقصان حصل بالجرح وهو صحيح والهلاك حصل باثر الفعل وهو منقوص بالجراحتين وعلى المحرم قيمته وبه الجرح الاول لانه حين جرح كان منقوصا بالجرح الاول ولو قطع حلال يد صيد ثم فقا محرم عينه ثم جرحه قارن فمات فعلى الحلال قيمته كاملة لانه استهلكه معنى وهو صحيح لانه فوت عليه جنس المنفعة وعلى الثاني قيمته وبه الجرح الاول لانه استهلكه معنى وعلى القارن قيمتان وبه الجنايتان لانه اتلفه حقيقة باثر الفعل وهو منقوص بهما وتمام تفاريعه في المحيط قوله ويبطل بيع المحرم صيدا او شراؤه لان بيعه حيا تعرض للصيد بتفويت الامن وبيعه ما قتله بيع ميتة كذا علله في الهداية والظاهر من الصيد هو الحي واما الميتة فمعلوم بطلان بيعها واشار الى انه لو هلك في يد المشتري فانه لا ضمان عليه للبايع اذا كان قد اصطاده وهو حلال ثم احرم فباعه فان المشتري يضمن له قيمته واما الجزاء فعلى كل واحد جزاء كامل لان البايع جنى بالبيع والمشتري بالشراء والاخذ وانما كان البيع باطلا ولم يكن فاسدا لان الصيد في حق المحرم محرم العين لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما اضاف التحريم الى العين فافاد سقوط التقوم في حقه كالخمر في حق المسلم وحاصله اخراج العين عن المحلية لساير التصرفات فيكون التصرف فيها عبثا فيكون قبيحا لعينه فيبطل سوا كانا محرمين او احدهما ولهذا اطلقه المصنف فافاد ان البيع المحرم باطل ولو كان المشتري حلالا وان شراءه باطل وان كان البايع حلالا واما الجزاء فانما يكون على المحرم حتى لو كان البايع حلالا والمشتري محرم لزم المشتري فقط وعلى هذا كل تصرف فان وهب صيدا فان كانا محرمين لزم كل واحد جزاء وان كان احدهما محرما لزمه فقط ولو تبايعا صيدا في الحل ثم احرما او احدهما ثم وجد المشتري به عيبا رجع بالنقصان وليس له الرد وعلى هذا لو غصب حلال صيد حلال ثم احرم الغاصب والصيد في يده لزمه ارساله وضمان قيمته للمغصوب منه فلو لم يفعل ودفعه الى المغصوب منه حتى برء من الضمان لم كان عليه الجزاء وقد اساء وهذا لغز يقال غاصب يجب عليه دم الرد بل اذا فعل يجب به الضمان فلو احرم المغصوب منه ثم دفعه اليه فعلى كل واحد منهما الجزاء قوله ومن اخرج ظبية الحرم فولدت فماتا ضمنهما وان ادى جزاءها فولدت لا يضمن الولد لان الصيد بعد الاخراج بقي مستحق الامن شرعا ولهذا وجب رده الى مامنه وهذه صفة شرعية فتسري الى فان ادى جزاءها ثم ولدت ليس عليه جزاء الولد لان بعد اداء الجزاء لم تبق امنة لان وصول الخلف كوصول الاصل ولهذا يملكها الذي اخرجها بعد اداء الجزاء ولهذا لو ذبحها لم تكن ميتة لكنه مكروه كذا قالوا وقد بحث فيه المحقق في فتح القدير فقال الغصبية المنظوران اداء الجزاء ان كان حال القدرة على اعادة امنها بالرد الى المامن لا يقطع كفارة ولا يحل بعده التعرض له بل حرمة التعرض اليها قايمة وان كان حال العجز عنه بان هربت في الحل بعد ما اخرجها اليه خرج به عن عهدتها فلا يضمن ما يحدث بعده التمكن من اولادها وله ان يصطادها وهذا لان التوجه قبل العجز عن تامينها انما هو خطاب الرد الى المامن ولا يزال متوجها ما كان قادرا لان سقوط الامر انما هو بفعل المامور به ما لم يعجز ولم يوجد فاذا عجز توجه خطاب الجزاء وقد صرح بان الاخذ ليس سببا للضمان بل القتل بالنص فالتكفير قبله واقع قبل السبب فلا يقع الا نفلا فاذا ماتت بعد اداء هذا الجزاء لزم الجزاء لانه الان تعلق به خطاب الجزاء هذا الذي ادين الله به واقول يكره اصطيادها اذا ادى الجزاء بعد الهرب ثم ظفر بها للشبهة كون دوام العجز شرط اجزاء الكفارة الا اذا ليردها الى الحرم انتهى وقد يقال انه لا يخلو اما ان يكون المخرج محرما او حلالا فان كان محرما فلا شك ان سبب الضمان قد وجد وهو التعرض للصيد فان الاية وان افادت حرمة القتل افادت السنة حرمة التعرض قتلا او غيره ولهذا وجب الضمان بالدلالة وليست قتلا وقد صرحوا كما قدمناه بان المحرم اذا جرح صيدا فكفر ثم مات فانه يلزمه كفارة اخرى لانه ادى بعد السبب وليس قتلا وان كان المخرج حلالا فالنص الحديثي افاد حرمة التنفير كما قدمناه بقوله

ينفر صيدها ولم يخص القتل والمراد من التنفير التعرض له فانه حرام كالقتل وان كان لا يجب عليه بالدلالة شي فاذا اخرجها
فقد اتصل فعله بها فوجد سبب الضمان فجاز التكفير فاذا ادى الجزا ملكها ملكا خبيثا ولهذا قالوا يكره اكلها وهي عند الاطلاق
منصرفة الى كراهة التحريم فدل على انه يجب ردها الى الحرم بعد ادا الجزا ولو كان القتل عينا سببا للجزا لم يجب الجزا
باخراجها وعدم قدرته على ردها الى الحرم نوزيا فالظاهر ما ذهبنا اليه ايمتنا واشار المصنف رحمه الله بحكم الزيادة
المنفصلة الى الزيادة المتصلة كالسمن والشعر فانه خرج حلال ظبية الحرم فازدادت قيمتها من بدن او شعر ثم ماتت
فان لم يوجد جزاوها قبل موتها فالزيادة مضمونة وان ادى جزاها قبل موتها فهي غير مضمونة لانه انعدم اثر الفعل
بالتكفير حتى لو انشا الفعل فيها لم يضمن ولو اخرجها من الحرم فباعها او ذبحها او اكلها جاز البيع والاكل ويكره وحكم الزيا
عند المشتري قبل التكفير وبعده على ما ذكرناه قبل الزيا كذا في قوله وهو كما قدمناه يعني ان الاخراج من الحرم
لما كان سببا للضمان كان سببا للملك ولو لم يود الجزا والظبية الانثى من الظبي والله سبحانه الموفق باب

مجاوزة الاحرام بغير احرام

وصله بما سبق لانه جناية ايضا لكن ما سبق لانه جناية ايضا لكن ما سبق جناية بعد الاحرام
وهذا قبله الميقات مشترك بين الزمان والمكان بخلاف الوقت فانه خاص بالزمان والمراد به هنا الميقات المكاني
بدليل المجاوزة وقد قدمنا انه لا يجوز مجاوزة اخر المواقيت الا محرما فاذا جاوزه بلا احرام لزمه دم واحد النسكين
اما حج او عمرة لان مجاوزة الميقات بنية دخول الحرم بمنزلة ايجاب الاحرام على نفسه ولو قال لله علي ان احرم يلزمه
اما حج او عمرة فكذلك اذا اوجب بالفعل كما اذا افتتح صلاة التطوع ثم افسدها وجب عليه قضا ركعتين كما لو او
جبها بالقول قوله من جاوز الميقات غير محرم ثم عاد محرما ملبيا ثم او جاوزه ثم احرم بعمرة ثم افسد وقضى بطل الدم
اي من جاوز اخر المواقيت بغير احرام ثم عاد اليه وهو محرم ولبى فيه فقد سقط عنه الدم الذي لزمه بالمجاوزة بغير
احرام لانه قد تدارك ما فاته اطلق الاحرام فشمل احرام الحج فرضا كان او نفلا واحرام العمرة واشار الى انه لو عاد بغير
احرام ثم احرم منه فانه يسقط الدم بالاولى لانه انشا التلبية الواجبة عند ابتدا الاحرام ولهذا كان السقوط متفقا
عليه وقيد بكونه ملبيا في الميقات لانه لو عاد محرما ولم يلب في الميقات فانه لا يسقط الدم عنه وهو قول الامام لانه
لا يكون متداركا لما فاته الا بها وعندهما يسقط الدم مطلقا كما احرم من دويرة اهله ومر بالمواقيت ساكتا فانه لا شي
عليه اتفاقا وجوابه ان الاحرام من دويرة اهله هو العزيمة وقد اتى به وقد اذا ترخص بالتاخير الى الميقات وجب عليه
قضا حقه بانشا التلبية واشار الى انه لو عاد محرما ولم يلب لكن لبى بعد ما جاوزه ثم رجع ومر به ساكتا فانه يسقط
عنه بالاولى لانه فوق الواجب عليه في تعظيم البيت واطلق في العود فشمل ما اذا عاد الى الميقات الذي جاوزه غير
محرم او الى غيره اقرب او ابعد لان المواقيت كلها سوا في حق الاحرام والاولى ان يحرم من وقته كذا في المحيط وقيدنا
بكونه جاوز اخر المواقيت لما قدمنا في باب الاحرام انه لا يجب الا عند اخرها ويجوز مجاوزة ميقاته بغير احرامه اذا
كان بعده ميقات اخر وترك المصنف قيدا لا بد منه وهو ان يكون العود الى الميقات قبل الشروع في الاعمال فلو عاد
اليه بعد ما طاف شوطا لا يسقط عنه الدم اتفاقا وكذا بعد الوقوف بعرفة من غير طواف لان ما شرع فيه
وقع معتدا به فلا يعود الى حكم الابتدا بالعود الى الميقات وما في الهداية من التقييد باستلام الحجر مع الطواف
فليس احترازيا بل الطواف يوكد الدم من غير استلام كما نبه عليه في العناية ولم يذكر المصنف ان العود افضل
او تركه وفي المحيط ان خاف فوات الحج اذا عاد لم يعد ويمضي في احرامه وان لم يخف فوته عاد لان الحج فرض والاحرام
من الميقات واجب وترك الواجب اهون من ترك الفرض انتهى فاستفيد منه انه لا تفضيل في العمرة وانه
يعود لانها لا تفوت اصلا وبما قررناه علم انه لا حاجة الى قوله او جاوزه ثم احرم الى اخره لدخوله تحت قوله ثم عاد
محرما ملبيا ثم لا فرق كما علمت بين احرام الحج والعمرة ادا وقضا وان كان فرضها لان زفر يخالف فيها فهو مخالف
ايضا لما قبله خصوصا انه موهم غير المراد فانه لم يشترط العود الى الميقات في القضا ولا بد منه للسقوط وقيد بالعمرة
وليس احترازيا بل اذا افسد الحج ثم عاد بان قضاه فالحكم كذلك من سقوط الدم قوله فلو دخل كوفي البستان

البستان فصار بمنزلة اهله حين دخله وللبستاني ان يدخل مكة بغير احرام للحاجة فكذلك له فالمراد بقوله ووقته
البستان جميع الحل الذي بينه وبين الحرم قالوا وهذه حيلة الافاقي اذا اراد ان يدخل مكة بغير احرام فينوي ان يدخل
خليصا مثلا فله مجاوزة رابغ الذي هو ميقات الشامي والمصري المحاذي للجحفة ولم ار ان هذا القصد لا بد منه حين
خروجه من بيته اولا والذي يظهر هو الاول فانه لا شك ان الافاقي يريد دخول الحل الذي بين الميقات والحرم وليس ذلك
كافيا فلا بد من وجود قصد مكان مخصوص من الحل الداخل الميقات حين يخرج من بيته والا فالظاهر قول ابي يوسف
انه ان نوى اقامة خمسة عشر يوما في البستان فله دخول مكة بلا احرام والا فلا لكن ظاهر المذهب الاطلاق قوله
ومن دخل مكة بلا احرام ثم حج مما عليه من عامه ذلك صح من دخوله مكة بلا احرام وان تحولت السنة لا لانه في المتروك
وقته لان الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام كما اذا اتاها بحجة الاسلام في الابتدا بخلاف ما اذا تحولت السنة
فانه صار دينا في ذمته فلا يتادى الا باحرام مقصود كما في الاعتكاف المنذور فانه يتادى بصوم رمضان من هذه السنة
دون العام الثاني فان قلت سلمنا بان الحجة بتحول السنة تصير دينا ولكن لا نسلم ان العمرة تصير دينا لانها غير موقتة
قلت لا شك ان العمرة يكره تاخيرها الى ايام النحر والتشريق فاذا اخرها الى وقت يكره صار كالمفوت لها فصارت دينا
كذا في غاية البيان وفي فتح القدير ولقائل يقول لا فرق بين سنة المجاوزة وسنة اخرى فان مقتضى الدليل اذا دخلها
بلا احرام ليس الا وجوب الاحرام باحد النسكين فقط ففي اي وقت يفعل ذلك يقع ادا اذ الدليل لم يوجب ذلك في سنة
بعينه لتصير بفواتها دينا يقضى فيها احرم من الميقات بنسك عليه تادى هذا الواجب في ضمنه وعلى هذا اذا تكرر الدخول
بلا احرام منه ينبغي ان لا يحتاج الى التعيين وان كانت اسبابا متعددة الاشخاص دون النوع كما قلنا فيمن عليه يومان
من رمضان ينوي مجرد قضا ما عليه ولم يعين الاول ولا غيره جاز وكذا لو كانا من رمضانين على الاصح وكذا نقول اذا
رجع مرارا فاحرم كل مرة بنسك حتى اتى على عدد دخلاته خرج عن عهدة ما عليه انتهى يشير الى رد ما ذكره الاسبيجابي
من انه لو جاوز الميقات فاحرم بحجة الاسلام او غيرها فانه يسقط عنه ما وجب لاجل المجاوزة الاخيرة ولا يسقط عنه
ما وجب لاجل مجاوزته قبلها لان الواجب قبل الاخيرة صار دينا فلا يسقط الا بتعيين النية انتهى واطلق المصنف
الحج فشمل حجة الاسلام والحجة المنذورة ويلحق بها العمرة المنذورة فلو قال ثم احرم عما عليه في عامه ذلك لكان
اولى ليشمل كل احرام واجب حجا او عمرة ادا او قضا وفي المحيط واذا جاوز العبد الميقات بغير احرام ثم اذن له مولاه
ان يحرم لزمه دم الوقت اذا اعتق لانه من اهل الاحرام فلزمه الاحرام من الميقات واما الكافر اذا
دخل مكة بغير احرام ثم اسلم فانه لا يلزمه شي كالصبي اذا جاوزه بغير احرام ثم بلغ لعدم اهليته الوجوب ثم
اعلم انه لا خصوصية للافاقي في وجوب الدم بترك الاحرام من الميقات بل المكي كذلك حتى لو احرم المكي بالعمرة من
الحرم فانه يلزمه دم كما صرح به في المحيط وكذا لو احرم المكي بالحج فانه يلزمه دم وستاتي التفاريع المتقدمة
في الافاقي من عوده ملبيا باب

اضافة الاحرام الى الاحرام

لما كان ذلك جناية في بعض الصور اورده
عقب الجنايات مكي طاف شوطا للعمرة فاحرم بحج رفضه وعليه حجة وعمرة لرفضه فلو مضى عليهما صح وعليه دم لبيان
حكم الجمع بين الحج والعمرة من المكي فانه كما قدمنا منهي عن الجمع بينهما فاذا ادخل احرام الحج على احرام العمرة بعد الشروع
فيها فقد ارتكب المنهي فقد وجب عليه الخروج فقالا رفض العمرة اولى لانها ادنى حالا واقل اعمالا وايسر قضا
لكونها غير موقتة وقال الامام الاعظم رفض الحج اولى ولهذا قال في المختصر رفضه اي الحج لان احرام العمرة قد
تاكد باداء شي من اعمالها واحرام الحج امتناعا عنه قيد بالمكي لان الافاقي اذا احرم بالحج بعد فعل اقل اشواط العمرة
كان قارنا بلا اساءة كما لو لم يطف اصلا وان كان بعد فعل الاكثر كان متمتعا ان كان في اشهر الحج وقيد بالشوط واراد
به اقل الاشواط ولو ثلاثة لانه لو اتى بالاكثر ففي الهداية وشرحها انه يرفض الحج بلا خلاف لان للاكثر حكم الكل
فيتعذر رفضها وفي المبسوط انه لا يرفض واحدا منهما كما لو فرغ منها وعليه دم لمكان النقص بالجمع بينهما فلهذا
لا يوكل منه وجعل الاسبيجابي ظاهر الرواية اذا رفض الحج يلزمه دم وقضا عمرة مع الحج كما اوجبه ابو حنيفة

فيما لو طاف الاقل كذا ذكره الاسبيجابي ولو لم يطف للعمرة اصلا فانه يرفضها اتفاقا ويقضيها وعليه دم لرفضها كما لو
قدر المكي فانه يرفض العمرة ويمضي في الحج واطلق في الطواف فشمل ما اذا كان في اشهر الحج او لا كما في المبسوط واشار الى
انه لو احرم بالعمرة فانه يرفضها كما لو لم يطف وسياتي انه ان مضى عليهما وجب عليه دم وقد ظهر بما قررناه اولا ان رفض
الحج في مسئلة الكتاب انما هو مستحب وليس بواجب كله حتى اذا رفض العمرة صح ولهذا قال في الهداية وعليه دم بالرفض
ايهما رفضه لانه تحلل قبل اوانه لتعذر المضي فيه فكان في معنى المحصر الا في رفض العمرة قضاؤها لا غير وفي رفض
الحج قضاؤه وعمرته لانه في معنى فايت الحج انتهى ولم يذكر بماذا يكون رافضا وينبغي ان يكون الرفض بالفعل بان يحلق
مثلا بعد الفراغ من افعال العمرة ولا يكتفي بالقول او بالنية لانه جعله في الهداية تحللا وهو لا يكون الا بفعل شي
من محظورات الاحرام وفي الولوالجي في فتاواه وتحليل الرجل لامراته ان ينهاها ويصنع بها ادنى ما يحرم
عليه بالاحرام ولا يكون التحليل بالنهي ولا بقوله قد حللتك لان التحليل شرع بالفعل دون القول انتهى بخلاف ما اذا
احرم بحجتين فان رفض احدهما بشروعه في الاعمال على ظاهر الرواية كما سياتي من غير تحليل لانه لا يمكنه المضي فيهما وهنا
يمكن المضي فيهما فانه ان مضى عليهما اجزاه لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه منهي عنه والنهي لا يمنع تحقق الفعل
على ما عرف من اصلنا وعليه دم لجمعه بينهما لانه تمكن النقص في عمله لارتكابه المنهي عنه وهو في حق المكي دم
جبر وفي حق الافاقي دم شكر واطلق في قوله وعليه حجة وعمرة ودم وهو كذلك في وجوب الدم واما في وجوب العمرة
فمقيد بما اذا لم يحج من سنته فاما ان حج من سنته فلا عمرة عليه لان وجوب العمرة مع الحج انما هو لكونه في معنى فايت
الحج واذا حج في سنته فليس في معناه كالمحصر اذا تحلل ثم حج في تلك السنة لا تجب العمرة عليه بخلاف ما اذا تحولت السنة
ووقع في نسخة الزيلعي الشارح انه ابدل العمرة بالدم فقال اذا حج من سنته ينبغي ان لا يجب عليه الدم وهو
سبق قلم كما لا يخفى والرفض الترك وهو من باب ضرب كذا في المغرب قوله ومن احرم بحج ثم باخر يوم
النحر فان حلق في الاول لزمه الاخر ولا دم والا لزمه وعليه دم قصر او لا ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم
باخرى لزمه دم بيان للجمع بين احرامين لنسكين متحدين وصرح في الهداية بانه بدعة وافرط في غاية البيان فقال
ان الجمع بين الاحرامين بحجتين او بعمرتين حرام لانه بدعة انتهى وهو سهو لما في المحيط والجمع بين احرامي الحج لا يكره الا
في ظاهر الرواية الا في العمرة انما كره الجمع بين الاحرامين لانه يصير جامعا بينهما في الفعل لانه يوديهما سنة واحدة وفي
الحج لا يصير جامعا بينهما في الاداء في سنة واحدة فلا يكره انتهى فاذا احرم بحجة ووقف بعرفات ثم احرم باخرى يوم
النحر فان الثانية تلزمه مطلقا لامكان الاداء الا ان الاحرام الثاني انما يرتفض لتعذر الاداء ولا تعذر هنا في الاداء
لان احرامه انصرف الى حجة في السنة القابلة فان كان في الاحرام الثاني بعد الحلق الاول فلا دم عليه لانه احرم بالثاني
بعد التحلل من الاولى فلم يكن جامعا وان كان قبل الحلق لزمه انه اذا احرم بنسكين يصير بعد احرامه رافضا بلا
مهلة وعند الامام اذا سار في عمل احدهما ودم عند ابي حنيفة مطلقا لانه ان حلق للاولى فقد جنى على احرام الثاني
وان كان نسكا في احرام الاولى وان لم يحلق فقد اخر النسك عن وقته وهما يخصان الوجوب بما اذا حلق لانهما لا يوجبان
بالتاخير شيئا وبهذا علم ان المراد بالتقصير في قوله قصر او لا الحلق وانما اختاره اتباعا للجامع الصغير كما في غاية البيان
او ليصير الحكم جاريا في المراة لان التقصير عام في الرجل والمراة كما في العناية وانما لزم الدم فيما اذا احرم بعمرة بعد
افعال الاولى قبل الحلق لانه جمع بينهما وقد تقدم انه مكروه في العمرتين دون الحجتين فكذا في المختصر بين الحج والعمرة
فاوجب في العمرة دما للجمع بينهما بين العمرتين ولم يوجب في الحج لانه لو اوجبه لاوجب دمين فيما اذا احرم بالثاني قبل
الحلق الاول دم لما ذكرناه سابقا ودم للجمع وبه قال بعض المشايخ اتباعا لرواية الاصل وما في الاصل اتباع للجامع
الصغير فانه اوجب دما واحدا للحج وقد علمت فيما سبق عن المحيط ان الفرق بينهما ظاهر الرواية وتعقبه في فتح القدير
بانه لا يتم لكونه يتمكن من اداء العمرة الثانية فلا وجه لنفيه الا رواية الوجوب لا يوجب الجمع فعلا فاستويا انتهى
قيد بكونه احرم للثاني يوم النحر لانه لو احرم بالثاني بعرفات ليلا او نهارا رفض الثانية وعليه دم للرفض وعمرة

وعمرة وحجة من قابل عندهما لانها كفارات الحج وعند محمد لا يصح التزامه الثانية وعند ابي يوسف ارتفض كما انعقد
وعند ابي حنيفة ارتفض بوقوفه بعرفة كذا في المحيط وقوله ظاهر فيما اذا احرم بالثاني يوم عرفة او ليلة النحر ولم يكن
وقف نهارا واما اذا احرم ليلة النحر بعدما وقف نهارا فينبغي ان يرتفض عند ابي حنيفة بالوقوف بالمزدلفة لا بعرفة
لانه سابق وسببا للترك انما يكون متاخرا وقيد بتراخي احرام الثاني عن الاول لانه ان احرم بهما معا او على التعاقب
لزماه عندهما وعند محمد في المعية تلزمه احداهما وثبت حكم الرفض واختلفا في وقت الرفض فعند ابي يوسف
عقب صيرورته محرما بلا مهلة وعند ابي حنيفة اذا شرع في الاعمال وقيل اذا توجه سائرا ونص في المبسوط على انه
ظاهر الرواية لانه لا تنافي بين الاحرامين وانما التنافي بين الادائين وثمرة الاختلاف فيما اذا جنى قبل الشروع فعليه
دمان للجناية على احرامين ولو قتل صيدا لزمه قيمتان ودم عند ابي يوسف لارتفاض احدهما قبلها واذا رفض
احدهما لزمه دم ويمضي في الاخر ويقضي حجة وعمرة لاجل التي رفضها واذا احصر قبل ان يصير الى مكة بعث بهديين
بهديين عند الامام وبواحد عندهما اما عند ابي يوسف فلانه صار رافضا لاحدهما واما عند محمد فانه لم يلزمه الا
احدهما فاذا لم يحج في تلك السنة لزمه عمرتان وحجتان لانه فاته حجتان في هذه السنة وقيد بكون احرام العمرة الثانية
بعد الفراغ من العمرة الاولى الا التقصير لانه لو كان بعد التقصير فلا شي عليه وان كان معا او على التعاقب
فالحكم كما تقدم في الحجتين من لزومهما عندهما خلافا لمحمد ومن ارتفاض احدهما بالشروع في عمل الاخرى عند الامام
خلافا لابي يوسف ووجوب القضاء ودم للرفض وان كان فعل الفراغ بعدما طاف للاولى شوطا رفض الثانية
وعليه دم الرفض والقضاء وكذا لو طاف الكل قبل ان يسعى فان كان فرغ الا الحلق لم يرفض شيئا وعليه دم الجمع
وهي مسئلة المختصر فان حلق للاولى لزمه دم اخر للجناية على الثانية ولو كان جامع في الاولى قبل ان يطوف
فافسدها ثم ادخل الثانية رفضها ويمضي في الاولى حتى يتمها لان الفاسد معتبر بالصحيح في وجوب الاتمام
وان نوى رفض الاولى والعمل في الثانية لم يكن عليه الا الاولى ومن احرم لا ينوي شيئا فطاف بلا نية فاقل ثم اهل
بعمرة رفضها لان الاولى تعينت عمرة حين اخذ في الطواف فحين اهل بعمرة اخرى صار جامعا بين عمرتين فلهذا
يرفض الثانية قوله ومن احرم بحج ثم بعمرة ثم وقف بعرفات فقد رفض عمرته وان توجه اليها اي لا يصير
رافضا لانه يصير قارنا بالحج والعمرة لانه مشروع في حق الافاقي والكلام فيه لكنه مسيء بتقديم احرام الحج على احرام
العمرة كما قدمناه في بابه وان تعذر عليه اداء العمرة بالوقوف اذ هي مبنية على الحج غير مشروعة وقد تقدم الفرق
بين الوقوف والتوجه وانما قلنا ان العمرة تحتمل الرفض لما روي عن عايشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى ان قال لها النبي صلى الله عليه وسلم امتشطي راسك وارفضي عمرتك والمراد بقوله انه احرم بالعمرة ولم يات
باكثر اشواطها حتى وقف بعرفات فالاتيان بالاقل كالعدم قوله فلو طاف للحج ثم احرم بعمرة ومضى عليهما يجب
دم يعني لجمعه بينهما لان الجمع بينهما مشروع فصح الاحرام بهما والمراد بهذا الطواف طواف القدوم وهو سنة وان لم
يات بها هو لكن يمكنه ان ياتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج فلهذا لو مضى عليهما جاز ولزمه دم للجمع وهو دم كفارة
وجبر حتى لا يوكل منه لانه خالف السنة في هذا الجمع وصححه في الهداية وقول المصنف وندب رفضها اي العمرة
يدل على انه دم شكر وهو دم شكر القران فاختاره شمس الائمة السرخسي فان محمدا قال في الجامع الصغير واحب الي
ان يرفض العمرة فدل على انه دم شكر فانه لم يبن افعال العمرة على افعال الحج لان ما اتى به انما هو سنة فيمكنه
بنا افعال العمرة على افعال الحج فلا موجب للجبر واختاره في فتح القدير وقواه بان طواف القدوم ليس من
نفس الحج بل هو سنة قدوم المسجد الحرام كركعتي التحية لغيره من المساجد وكذا سقط بطواف اخر من مشروعات
الوقت والكلام فيه قيد بالطواف لانه لو لم يطف لم يستحب رفضها واذا رفضها يقضيها لصحة الشروع فيها
وعليه دم لرفضها قوله وان اهل بعمرة يوم النحر لزمته ولزمه الرفض والدم والقضا لصحة الشروع
مع الكراهة التحريمية فلزمت للاول ولزم الترك تخلصا من الاثم واذا رفضها لزمه دم للتحلل منها بغير

افعالها وَوجب القضا لانه ثمرة اللزوم اراد بيوم النحر اليوم الذي تكره العمرة فيه وهو يوم النحر وايام التشريق
واطلقه فشمل ما اذا كان قبل الحلق او بعده قبل طواف الزيارة او بعده واختاره في الهداية وصححه الشارح لانه
بعد الحلق والطواف لانه بقي عليه من واجبات الحج كالرمي وطواف الصدر وسنة المبيت وقد كرهت العمرة في
هذه الايام ايضا فيصير بانيا افعال العمرة على افعال العمرة على افعال الحج في هذه الايام فيجب تخليص الوقت له تعظيما
وهو لا يعدم المشروعية لكن يلزم الدم كفارة للجمع بين الاحرامين او للجمع بين الافعال الباقية فهو دم جبر لا يوكل
منه كالاول قوله ومن فاته الحج فاحرم بعمرة او حجة رفضها لان فايت الحج يتحلل بافعال العمرة من غير ان ينقلب
احرامه احرام العمرة فيصير جامعا بين العمرتين من حيث الافعال فلزمه الرفض كما لو احرم بهما او جامعا بين حجتين
احراما فعليه ان يرفض الثانية كما لو احرم بحجتين ولزمه القضا لصحة الشروع ودم للرفض بالتحلل قبل وانه وقد
شبهوا فايت الحج بالمسبوق فانه مقيد تحريمه حتى لا يجوز اقتدا الغير به ومنفرد ادا حتى يلزمه القراة باب
الاحصار هو والفوات من العوارض النادرة فاخرهما وقدم الاحصار لانه وقع له عليه الصلاة والسلام دون الفوات
واختلف في معناه اللغوي فقيل الاحصار للمرض والحصر للعدو وعليه فقوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي
لبيان حكم المرض والحق به الحصر بالعدو دلالة بالاولى لان منع العدو حسي لا يتمكن معه من المضي بخلافه مع المرض اذ يمكن
بالمحمل والمركب والاكثر على ان الاحصار هو المنع سواء كان من خوف او مرض او عجز او عدو واختاره في الكشاف وفي المغرب
الحصر المنع من باب طلب يقال احصر الحاج اذا منعه خوف او مرض من الوصول لاتمام حجته او عمرته واذا منعه سلطان
او مانع قاهر في حبس او مدينة قيل حصر هذا هو المشهور وفي الشريعة هو منع الوقوف والطواف قوله لمن احصر بعدو
او مرض ان يبعث شاة تذبح عنه فيتحلل لما تلونا من الاية وافاد بذكر اللام دون على انه صبر ورجع الى اهله بغير
تحلل الى ان يزول الخوف فانه جايز فان ادرك الحج والا تحلل بالعمرة فالتحلل بذبح الهدي انما هو للضرورة حتى لا
يمتد في غير محله واشار بذكر العدو والمرض الى كل منع فيكون محصرا بهلاك النفقة وموت محرم المراة او زوجها
في الطريق وشرط في التحقيق وفي التجنيس عدم القدرة على المشي فيما اذا سرقت النفقة فان قدر عليه فليس بمحصر وعلله
في المبسوط بانه لا يبعد ان لا يلزمه المشي في الابتدا ويلزمه بعد الشروع كما لا يلزمه حجة التطوع ابتدا ويلزمه الاتمام
اذا شرع فيهما وحمل ما في المحيط ما في التجنيس قول محمد وقال ابو يوسف ان قدر على المشي في الحال وخاف ان يعجز جاز له
التحلل ومن الاحصار ما اذا احرمت المراة بغير زوج او محرم فلا تحل الا بالدم لان المنع الشرعي كالمنع الحسي
ومنها ما اذا احرمت التطوع بغير اذن الزوج لكن للزوج ان يحللها بغير الهدي بان يصنع بها ادنى ما يحرم على
المحرم كقص ظفر واختلفوا في كراهة تحليلها بالجماع وذكر القولين في المحيط من غير ترجيح وينبغي ترجيح الكراهة
لتصريحهم بالكراهة في اجازة نكاح الفضولي بالجماع ودواعيه وعليها هدي الاحصار وقضا حجة وعمرة ان لم تحج
في هذه السنة والا فالحج كان ولا يحتاج الى نية القضا لانه لزمها حجة هذه السنة وانما متعينة فلا تفتقر الى النية
المتعينة ومنها ما اذا احرم العبد بغير اذن مولاه وللمولى ان يحلله بغير هدي وعلى العبد هدي وقضا حجة
وعمرة بعد العتق وان احرم باذنه كره له ان يحلله وصح لان اللزوم لم يظهر في حق السيد لان منافعه مملوكة
للسيد وبالاذن صار معيرا منافعه وللمعير ان يسترد ما اعار بخلاف المنكوحة اذا احرمت باذن الزوج فانه ليس له
ان يحللها لان منافعها مملوكة لها حقيقة وانما للزوج فيها حق وقد اسقط حقه بالاذن واما اذا احرم العبد باذن
المولى ثم احصر بعدو او مرض اختلفوا فاختار في المحيط وفتاوي قاضي خان انه لا يجب دم الاحصار على المولى بمنزلة
النفقة وذكر القولين في معراج الهداية وينبغي ترجيح الاول لما انه عارض لم يلزمه المولى بخلاف النفقة وانما
كان الشاة لان المنصوص عليه هو ما استيسر من الهدي وادناه شاة وليس المراد به بعث الشاة بعينها لان ذلك قد
يتعذر بل له ان يبعث بقيمتها حتى يشتري بها شاة فتذبح في الحرم وافاد باقتصاره على ذبح الشاة انه لو لم يجد
ما يذبح لا يقوم الصوم او الاطعام مقامه بل يبقى محرما الى ان يجد او يطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق كما في

الخانية وغيرها وافاد بالفا التي للتعقيب في قوله فيتحلل الى انه لا يتحلل الا بالذبح ولهذا قالوا انه يواعد من يبعثه
بانه يذبحها في يوم معين فلو ظن انه ذبح هديه ففعل ما يفعله الحلال ثم ظهر انه لم يذبح كان عليه ما على الذي
ارتكب محظورات احرامه كذا في النهاية واشار بذكر التحلل بعد الذبح الى انه لا حلق عليه ولا تقصير وهو
قول ابي حنيفة ومحمد وان حلق فحسن وقال ابو يوسف عليه ان يحلق فان لم يحلق فلا شي عليه واطلقه في الهداية
فشمل ما اذا احصر في الحرم فيحلق اتفاقا وينبغي ان لا خلاف فانهما قالا بانه حسن وهو قال باستحبابه ولم يقل بوجوبه
بدليل انه قال وان لم يفعل فلا شي عليه كما في الخبازية ومعراج الدراية قوله ولو قارنا بعث دمين اي لو كان
المحصر قارنا فانه يبعث دما لعمرته ودما لحجته لانه محرم بهما اطلقه فافاد انه لا يحتاج الى تعيين الذي للعمرة
والذي للحج كما في المبسوط وافاد انه يبعث بهدي واحد لم يتحلل عن احدهما وبقي في الاخر لم يتحلل عن واحد منهما
لان التحلل منهما لم يشرع الا في حالة واحدة فلو تحلل عن احدهما دون الاخر يكون فيه تغيير للمشروع ولو بعث ثمن هديين
ولم يوجد بذلك هدي بمكة الا واحد فذبح عنه فانه لا يتحلل لا عنهما ولا عن احدهما واشار انه لو احرم بعمرتين او حجتين
ثم احصر قبل السير فانه يصير رافضا لاحدهما به كما قدمناه في الباب السابق واشار الى الاكتفا بالبعث في المفرد والقارن
الى انه لو بعث الهدي ان شا رجع وان شا اقام لانه لا فايدة في الاقامة قوله ويتوقت بالحرم لا بيوم النحر يعني فيجوز
ذبحه في اي وقت شا لاطلاق قوله تعالى فما استيسر من الهدي من غير تقييد الزمان واما تقييده بالمكان فلقوله تعالى
ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله اي مكانه وهو الحرم فكان حجة عليهما في قياس الزمان على المكان فلو ذبح في الحل
فحل على ظن انه ذبح في الحرم فهو محرم كما كان ولا يحل حتى يذبح في الحرم وعليه الدم لتناول محظور احرامه كذا ذكره الاسبيجابي
اطلقه فشمل احرام الحج واحرام العمرة لكن لا خلاف ان المحصر بالعمرة لا يتوقف ذبحه باليوم فلا يصير وقتا للاحلال معلوما
انتهى وفيه نظر لانه موقت عندهما بايام النحر لا باليوم الاول فيحتاج الى المواعدة لتعيين اليوم الاول والثاني او الثالث
وقد يقال يمكنه الصبر الى مضي الايام الثلاثة فلا يحتاج اليها قوله وعلى المحصر بالحج ان تحلل حجة وعمرة وعلى المعتمر
عمرة وعلى القارن حجة وعمرتان لبيان حكم المحصر المالي فانه له حكمين حاليا وماليا فالمتقدم من بعث الشاة حكم الحالي والقضا
الى تحلل وزوال الاحصار وحكمه المالي فان كان مفردا بالحج فان حج من سنته فانه لا يلزمه شي والا لزمه قضاؤها وعمرة
اخرى لانه فايت الحج اطلقه فشمل ما اذا كان الحج فرضا او نفلا شرع فيه وشمل ما اذا قرن في القضا او افردهما فانه مخير لانه
التزم الاصل لا الوصف واما نية القضا فان كان حج نفل وتحولت السنة فهي شرط وان كان حجة الاسلام فلا ينوي القضا
بل حجة الاسلام والا لزم القارن عمرة ثانية لانه فايت الحج فكذا لو حج من سنته واتى بها فانه لا يلزمه عمرة اخرى واطلقه
ايضا فافاد ان له في القران وافراد كل واحد من الثلاثة لما قدمناه هكذا صرحوا به هنا وممن صرح به صاحب المبسوط
والمحيط والولوالجي والمحقق ابن الهمام ويرد عليه ما قالوه في هذا الباب من انه اذا زال الاحصار انما لم يجب عليه ان ياتي
بالعمرة التي وجبت عليه بالشروع في القران لانه غير قادر على ادايها على الوجه الذي التزمه وهو ان يكون افعال الحج مرتبة
عليها وبفوات الحج يفوت ذلك فان هذا يقتضي ان ليس له الانفراد وان القران واجب في القضا وينا قضه ما قالوه في باب
الفوات من ان القارن اذا فاته الحج ادى عمرته من سنته وادى الحج من عمرة اخرى لانها لا تفوت ولا شك ان المحصر فايت الحج اذا
لم يدركه في سنته والحق هو الاول لانه بالشروع التزم اصل القربة لا صفتها وهو القران كما لو شرع في التطوع قايما لا
يلزمه القيام عند ابي حنيفة رحمه الله قوله فان بعث ثم زال الاحصار وقدر على الهدي والحج توجه والا لا اي ان لم
يقدر عليهما لا يلزمه التوجه وهي رباعية فان قدر عليهما لزمه التوجه الى الحج وليس له التحلل بالهدي لانه بدل عن ادراك
الحج وقد قدر على الاصل قبل حصول المقصود من البدل وان لم يقدر عليهما لا يلزمه التوجه وهو ظاهر وان توجه ليتحلل
بافعال العمرة جاز لانه هو الاصل في التحلل وفيه فايدة وهو سقوط العمرة في القضا وان كان قارنا فله ان ياتي بالعمرة لما
قدمناه من انه مخير بين القران والافراد في القضا والثالث انه يدرك الهدي دون الحج فيتحلل والرابعة عكسه فيتحلل
ايضا صيانة لماله من الضياع والافضل التوجه وذكر في الهداية ان هذا التقسيم لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لان

الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر لمن يدرك الحج بدرك الهدي وانما يستقيم على قول ابي حنيفة والمحصر يستقيم بالاحرام ليوم
توقيتا لدم بيوم النحر وذكر في الجوهرة انه مستقيم على الاجماع كما اذا احصر بعرفة وامرهم بالذبح طلوع الفجر يوم النحر
فزال الاحصار قبل الفجر بحيث يدرك الحج دون الهدي لان الذبح مبني انتهى وجوابه ان الاحصار بعرفة ليس فلو
قال احصر بمكان قريب من عرفة لاستقام وفي المحيط لو بعث المحصر هديا ثم زال الاحصار وحدث آخر ونوى ان يكون
عن الثاني جاز وحل وان لم ينو به حتى نحر لم يجزه كمن وكل في كفارة يمين فكفر الموكل ثم حنث في يمين اخرى فنوى ان يكون ما
في يد الوكيل كفارة الثانية فانه يجوز وان لم ينو حتى تصدق المامور لا وكذا لو بعث هديا جزاء صيد ثم احصر فنوى ان يكون
للاحصار ولو قلد بدنة واوجبها تطوعا ثم احصر فنوى ان يكون للاحصار جاز وعليه بدنة مكان ما اوجب وقال ابو يوسف
لا تجزيه الا عن التطوع لانها صارت كالموقوف وخرجت عن ملكه عنده فلا يملك صرفها الى غير تلك الجهة انتهى قوله ولا
احصار بعد ما وقف بعرفة لانه لا يتصور الفوات بعده فامن منه وانما تحقق الاحصار في العمرة وان كانت لا تفوت
للزوم الضرر بامتداد الاحرام فوق ما التزمه واما المحصر في الحج بعد الوقوف فيمكنه التحلل بالحلق يوم النحر في غير النساء فلا ضرورة
الى التحلل بالدم ثم ان دام الاحصار حتى مضت ايام التشريق فعليه لترك الوقوف بالمزدلفة دم ولترك الجمار دم ولتاخير الحلق
دم ولتاخير الطواف دم في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ليس عليه شيء في الكافي للحاكم الشهيد وقد قدمنا عن
البدائع وغيره ان واجب الحج اذا تركه بعذر لا شيء عليه حتى لو ترك الوقوف خوف الزحام لا شيء على الحائض بترك طواف الصدر
ولا شك ان الاحصار عذر فلا شيء عليه بترك الواجبات للعذر مع منقول الحاكم وهو جميع كلام محمد في كتبه الستة التي هي ظاهر
الرواية وقد ظهر لي ان كلامهم هنا محمول على الاحصار بسبب العدو لا مطلقا فانه اذا كان بالمرض فهو سماوي يكون عذرا في
ترك الواجبات وان كان من قبل العباد فانه لا يكون عذرا في اسقاط حق الله تعالى كما قالوا في باب التيمم ان العدو اذا اسره حتى
صلى بالتيمم فانه يعيد بالوضوء اذا اطلق لانه من قبل العباد قوله الاصل حيث قال وهو حرام كما هو حتى يطوف طواف الزيارة وهو
يدل على تاخير الحلق على ان يفعله في الحرم وقيل يتحلله في مكانه ويدل عليه عبارة الجامع الصغير حيث قال وهو محرم عن النساء
حتى يطوف طواف الزيارة وقال العتابي وهو الاظهر كذا في غاية البيان قوله ومن منع بمكة عن الركنين
فهو محصر والا اي وان قدر على احدهما فليس بمحصر لانه اذا منع عنهما في الحرم فقد تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر في
الحل واذا قدر على الطواف فلان فائت الحج يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل واما على الوقوف فلما بينا وقد قيل في المسئلة
خلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف والصحيح ما تقدم من التفصيل كذا في الهداية وهو اشارة الى رد ما في المحيط حيث جعل ما في
المختصر من التفصيل رواية النوادر وان ظاهر الرواية ان الاحصار بمكة عنهما ليس باحصار لانه نادر ولا عبرة به والله اعلم

باب الفوات

قوله من فاته الحج بعرفة فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل بلا دم بيان
لاحكام اربعة الاول ان فوات الحج لا يكون الا بفوات الوقوف بعرفة بمضي وقته الثاني انه اذا فاته فانه يجب عليه ان يخرج منه
بافعال العمرة الثالث لزوم القضاء سواء كان ما شرع فيه حجة الاسلام او منذورا او تطوعا ولا خلاف بين الامة في هذه الثلاثة
فدليلها الاجماع والرابع عدم لزوم الدم لحديث الدارقطني المفيد لذلك لكنه ضعيف لكن تعدد طرقه فصار حسنا واشار
بقوله فيحل بعمرة الى وجوبها كما صرح به في البدائع والى انه يطوف ويسعى ثم يحلق او يقصر والى ان احرامه لا ينقلب احرام
عمرة بل يخرج عن احرام الحج بافعال العمرة وهو قولهما خلافا لابي يوسف ويشهد لهما ان القارن اذا فاته الحج اي عمرته
لانها لا تفوت ثم اتى بعمرة اخرى لفوات الحج ثم يحلق ولا دم عليه لانه الجمع بين النسكين ولم يوجد فلو انقلب احرامه عمرة
لصار جامعا بين احرام عمرتين وادائهما في وقت واحد وهو لا يجوز ويشهد لهما انه لو مكث حراما حتى دخل اشهر الحج من قابل
فتحلل بعمل العمرة ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا فلو انقلب احرام عمرة كان متمتعا كمن احرم للعمرة في رمضان فطاف
لها في شوال كذا في المبسوط ويشهد لابي يوسف ان فائت الحج لو دام حراما حتى يحج مع الناس من قابل بذلك الاحرام لا يجزئه
من حجته فلو بقي اصل احرامه لاجزاه واجاب عنه في المبسوط بانه وان بقي الاصل لكن تعين عليه الخروج باعمال العمرة
فلا يبطل هذا التعيين بتحول السنة مع ان احرامه انعقد لاداء الحج في السنة الاولى فلو صح اداء الحج به في السنة الثانية

الثانية تغيير موجب ذلك العقد بفعله وليس اليه تغيير موجب عقد الاحرام وذكر في المبسوط ان فائدة الخلاف
تظهر فيما اذا فاته الحج فاهل بحجة اخرى غير الاولى صحت ويرفض الاخرى عند ابي حنيفة وعند محمد لا يصح وعند ابي
يوسف يمضي في الاخرى لان عنده احرام الاولى انقلب للعمرة وهذا محرم بالعمرة وقد اضاف اليها حجة وعندهما
بقي احرامه فاذا احرم بحجة اخرى يرفضها لئلا يكون جامعا بين احرامي حج وعليه دم وعمرة وحجتان من قابل فان
كان نوى بالثانية قضاء الفائتة فهي هي وعليه القضاء لانه باق في احرام الحج فاذا نوى به القضاء يصير ناويا للاحرام
القائم فلا تصح نيته ولا يصير محرما باحرام آخر واطلق في فوت الحج الفاسد والصحيح فلو اهل بحج ثم افسده بالجماع قبل
الوقوف ثم فاته الحج فعليه دم للجماع ويحل بالعمرة لان الفاسد معتبر بالصحيح وكذا لو انعقد فاسدا كما اذا احرم مجامعا
فانه يلحق بالصحيح وقول صاحب الهداية لان الاحرام بعدما انعقد صحيحا لا يخرج عنه الا باداء احد النسكين محمول على
اللازم للاحتراز عن غير اللازم ليخرج به العبد والزوجة اذا احرم بغير اذن لا مقابل الصحيح وهو الفاسد فيخرج
به ما اذا ادخل حجة على عمرة او على حجة فانه ليس بلازم ولذا وجب الرفض ولا يرد عليه المحصر فان احرامه لازم مع
انه يخرج بغير الافعال لانه عارض لا بطريق الوضع قوله ولا فوت لعمرة لعدم توقيتها بالاجماع وهي طواف
وسعي اي افعال العمرة طواف بالبيت سبعة اشواط وسعي بين الصفا والمروة وليس مراده بيان ماهيتها لان ركنها
الطواف فقط واما السعي فواجب وانما لم يصرح بوجوبه فيها للعلم به من الحج لان السعي فيه واجب ففي العمرة اولى ولم
يذكروا الاحرام لانه شرط في النسكين حجا كان او عمرة ولم يذكر الحلق لانه محلل مخرج منها وهو من واجباتها كما في فتاوى
قاضي خان وهي في اللغة بمعنى الزيارة يقال اعتمر فلان فلانا اذا زاره وفي المغرب ان اصلها القصد الى مكان عامر
ثم غلب على القصد الى مكان مخصوص قوله وتصح في السنة وتكره يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق لما قدمنا
انها لا تتوقت وقد اعتمر صلى الله عليه وسلم اربع عمر في ذي القعدة الا الذي اعتمر مع حجته كما في صحيح البخاري ثم
المراد بالاربعة احرامه بهن فاما ما تم له منهن فثلاث الاولى عمرة الحديبية سنة ست فاحصر بها وحلق هو واصحابه
ورجع الى المدينة الثانية عمرة القضاء العام المقبل وهي قضاء عن الحديبية هذا مذهب ابي حنيفة وذهب مالك
الى انها مستانفة لا قضاء عنها وتسمية الصحابة وجميع السلف اياها بعمرة القضاء ظاهر في خلافه وعدم نقل انه عليه
الصلاة والسلام امر الذين كانوا معه بالقضاء لا يفيد بل المفيد له نقل العدم لا عدم النقل نعم هو مما يؤنس به في عدم
الوقوع لان الظاهر انه لو كان لنقل لكن ذلك انما يعتبر لو لم يكن من الثابت ما يوجب القضاء في مثله على العموم فيجب
الحكم بعلمهم به وقضائهم من غير تعيين طريق على الثالثة عمرته التي قرن مع حجته على قولنا او التي تمتع بها الى الحج على
قول القائلين بانه افرد واعتمر ولا عبرة بالقول الرابع الرابعة عمرته من الجعرانة كذا في فتح القدير واطلق في المختصر
الكراهة فانصرفت الكراهة الى كراهة التحريم لان المحمل عند اطلاقها ويدل عليه ما عن عائشة رضي الله عنها قالت حلت
العمرة في السنة كلها الا اربعة ايام يوم عرفة ويوم النحر ويومان بعد ذلك وعن ابن عباس انها خمسة وذلك ثلاثة
ايام التشريق واطلق في كراهتها يوم عرفة فشمل ما قبل الزوال وافاد بالاقتصار على الخمسة انها لا تكره في اشهر الحج وهو
الصحيح عند اهل العلم كما في غاية البيان ولا فرق بين المكي والآفاقي واختلفوا في افضل اوقاتها فينبغي بالنظر الى
فعله عليه الصلاة والسلام ان اشهر الحج افضل وبالنظر الى قوله في رمضان افضل للحديث الصحيح عمرة في رمضان
تعدل حجة وقد وقع في الينابيع هنا غلط فاجتنبه وهو انه قال يكره العمرة في خمسة ايام وذكر منها يوم الفطر بدل
يوم عرفة كما نبه عليه في غاية السروجي وفي فتاوى قاضي خان تكره العمرة في خمسة ايام لغير القارن انتهى وهو تقييد
حسن وينبغي ان يكون راجعا الى يوم عرفة لا الى الخمسة كما لا يخفى وان يلحق المتمتع بالقارن قوله وهي سنة
اي العمرة سنة مؤكدة وهو الصحيح في المذهب وقيل بوجوبها وصححه في الجوهرة واختاره في البدائع وقال انه مذهب
اصحابنا ومنهم من اطلق اسم السنة وهذا لا ينافي الوجوب انتهى والظاهر من الرواية ما في المختصر فان محمدا نص في كتاب
الحجر ان العمرة تطوع وليس بينهما كبير فرق كما قدمناه مرارا واستدل لها في غاية البيان بما رواه الترمذي وصححه

عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة اواجبة هي قال لا وان تعتمر فهو افضل واما قوله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله فالامر بعد الشروع ولا كلام لنا فيه لان الشروع ملزم وكلامنا فيما قبل الشروع والمراد انها سنة
في العمر مرة واحدة فمن اتى بها مرة فقد اقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه الا انها في رمضان افضل
هذا اذا افردها فلا ينافيه ان القران افضل لان ذلك امر يرجع الى الحج لا العمرة فالحاصل ان من اراد الاتيان بالعمرة على
وجه افضل فيها ففي رمضان او الحج على وجه افضل فيه فبان يقرن معه عمرة ثم اعلم ان للعمرة معنى لغويا ومعنى شرعيا
وسببا وركنا وشرايط وجوب وشرايط صحة وواجبات وسننا وادابا ومفسدا كالحج الا الوقت واما سننها وادابها فما هو سنن
الحج وادابه الى حين الفراغ من السعي واما مفسدها فالجماع قبل طواف الاكثر من السبعة كذا في البدايع وغيره وقد قدمنا
انه ليس لها طواف القدوم وقال الحسن بن زياد يجب عليه

باب الحج عن الغير

لما كان الحج عن الغير كالتبع اخره والاصل فيه ان الانسان يجعل ثواب عمله لغيره صلاة او صوما او صدقة او قراءة قران او ذكرا
او طوافا او حجا او عمرة او غير ذلك عند اصحابنا للكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا
واخباره تعالى عن ملائكته بقوله ويستغفرون للذين امنوا وساق عبارتهم بقوله ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين
تابوا واتبعوا سبيلك الى قوله وقهم السيئات واما السنة فاحاديث كثيرة منها ما في الصحيحين حين ضحى بالكبشين فجعل احدهما
عن امته وهو مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب ومنها ما رواه ابو داود اقرؤوا على موتاكم سورة يس وحينئذ فتعين ان لا
يكون قوله وان ليس للانسان الا ما سعى على ظاهره وفيه تاويلات اقربها ما اختاره المحقق ابن الهمام انها مقيدة بما يهبه العامل
يعني ليس للانسان من سعي غيره نصيب الا اذا وهبه له فحينئذ يكون له واما قوله عليه السلام لا يصوم احد عن احد ولا
يصلي احد عن احد فهو في حق الخروج عن العهدة لا في حق الثواب فان من صام او صلى او تصدق وجعل ثوابه لغيره من
الاموات والاحياء جاز ويصل ثوابها اليهم عند اهل السنة والجماعة كذا في البدايع وبهذا علم انه لا فرق بين ان يكون المجعول
له ميتا او حيا والظاهر انه لا فرق بين ان ينوي به عند الفعل للغير او يفعله لنفسه ثم بعد ذلك يجعل ثوابه لغيره
لاطلاق كلامهم ولم ار حكم من اخذ شيئا من عبادته للمعطي وينبغي ان لا يصح ذلك وظاهر كلامهم انه لا فرق بين الفرض والنفل
فاذا صلى فريضة وجعل ثوابها لغيره فانه يصح لكن لا يعود الفرض في ذمته لان عدم الثواب لا يستلزم عدم السقوط
عن ذمته ولم اره منقولا قوله النيابة تجزي عن العبادات المالية عند العجز والقدرة ولم تجز في البدنية بحال وفي
المركبة منهما تجزي عند العجز فقط بيان لانقسام العبادة الى ثلاثة اقسام مالية محضة وعبادة فيها معنى المؤنة او مؤنة
فيها معنى العبادة كما عرف في الاصول وبدنية محضة كالصلاة والصوم والاعتكاف وقراءة القران والاذكار والجهاد ومركبة
من البدن والمال كالحج والاصل فيه ان المقصود من التكاليف الابتلاء والمشقة وهي في البدنية باتعاب النفس والجوارح بالافعال
المخصوصة وبفعل نائبه لا يتحقق المشقة على نفسه فلم تجز النيابة مطلقا لا عند العجز ولا عند القدرة وفي المالية بتنقيص
المال المحبوب للنفس بايصاله الى الفقير وهو موجود بفعل النائب وهو كان مقتضى القياس ان لا تجزي النيابة في الحج لتضمنه
المشقتين البدنية والمالية والاولى لا يكتفى فيها بالنائب لكنه تعالى رخص في اسقاطه بتحمل المشقة الاخرى اعني اخراج المال
عند العجز المستمر الى الموت فضلا بان يدفع نفقة الحج الى من يحج عنه بخلاف حالة القدرة لم يعذر لان تركه فيها
ليس الا لمجرد ايثار راحة نفسه على امر ربه وهو بهذا يستحق العقاب لا التخفيف في طريق الاسقاط واذا جازت النيابة
في المالية مطلقا فالعبرة لنية الموكل لا لنية الوكيل وسواء نوى الموكل وقت الدفع الى الوكيل او دفع الوكيل الى الفقراء او فيما
بينهما ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية من فصل مصارف الزكاة رجل دفع الى رجل دراهم ليتصدق بها على الفقراء
تطوعا فلم يتصدق المامور حتى نوى الامر عن الكفارة قبل اعتاق عن التطوع انتهى ولهذا لا يعتبر اهلية النائب
حتى لو وكل المسلم ذميا في دفع الزكوة جاز كما في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام قوله والشرط العجز الدائم
الى وقت الموت اي الشرط في جواز النيابة في المركب عجز المستنيب عجزا مستمرا الى موته لان الحج فرض العمر فحيث تعلق
به خطابه لقيام شروطه وجب عليه ان يقوم بنفسه في اول سني الامكان فاذا اخره ثم تقرر القيام بنفسه في ذمته

ذمته في مدة عمره رخص له الاستنابة رحمة وفضلا فحيث قدر وقتا ما من عمره بعدما استناب فيه لعجز لحقه ظهر
انتفاء شرط الرخصة ثم ظاهر ما في المختصر انه لا فرق بين ان يكون المرض يرجى زواله او لا يرجى كالزمانة والعمى فلو احج
الزمن او الاعمى ثم ابصر لزمه ان يحج بنفسه وبسبب هذا صرح المحقق في فتح القدير به وليس بصحيح بل الحق التفصيل
فان كان مرضا يرجى زواله فاحج فالامر مراع فان استمر العجز الى الموت سقط الفرض عنه سواء استمر ذلك العذر او زال
صرح به في المحيط وفتاوى قاضي خان والمبسوط وصرح في معراج الدراية بانه اذا احج وهو صحيح ثم عجز واستمر لا يجزيه
لفقد الشرط ويشكل عليه ما في التجنيس وفتاوى قاضي خان وجمع مما انه لو قال لله علي ثلاثون حجة فاحج ثلاثين نفسا
في سنة واحدة ان مات قبل ان يجيء وقت الحج وهو يقدر بطل حجه لانه يقدر بنفسه عليه فانعدم الوقوف بعرفة
وعلى هذا كل سنة تجيء انتهى وينبغي ان يراد بوقت الحج وقت الوقوف بعرفة يعني ان جاء يوم عرفة وهو ميت اجزاه
الكل وان كان حيا بطلت واحدة وتوقف في الباقي وقيل المراد بوقت الحج اشهر الحج لان الاحجاج يكون في اشهر الحج فلا
يتاتى التفصيل وان كان المكان بعيدا فاحج قبل الاشهر فهو قاصر لا فايدة عما اذا كان قريبا فاحج في الاشهر فاولى ما قلنا
ووجه اشكاله على ما سبق ان وقت الاحجاج كان صحيحا فاذا مات قبل وقته اجزاه وقد تقدم انه اذا احج وهو صحيح ثم عجز
لا يجزيه بارادة المراد بالعجز بعد الاحجاج العجز بعد فراغ النايب من الحج بان كان وقت الوقوف صحيحا فلا مخالفة
كما لا يخفى وعلى هذا المراة اذا لم تجد محرما لا تخرج الى الحج الا ان تعجز عن الحج فحينئذ تبعث من يحج عنها اما قبل ذلك فلا
يجوز لتوهم وجود المحرم فان بعثت رجلا ان مات واطلق في العجز فشمل ما كان سماويا او بصنع العباد فلو احج وهو
في السجن فان كان فيه اجزاه وان خلص منه لا يجزيه كذا في التجنيس وذكر في البدايع واما شرايط جواز النيابة فمنها
ان يكون المحجوج عنه عاجزا عن الاداء بنفسه وله مال فلا يجوز احجاج الصحيح غنيا كان او فقيرا لان المال من شرايط
الوجوب ومنها العجز المستدام الى الموت ومنها الامر بالحج فلا يجوز حج الغير عنه بغير اذنه الا الوارث يحج عن مورثه
فانه يجزيه ان شاء الله تعالى لوجود الامر دلالة ومنها نية المحجوج عنه عند الاحرام ومنها ان يكون حج المامور بمال
المحجوج عنه فان تطوع الحاج عنه بمال نفسه لم يجز عنه حتى يحج بماله وكذا اذا اوصى ان يحج بماله فمات فتطوع عنه
وارثه بمال نفسه لان الفرض تعلق بماله فان لم يحج بماله لم يسقط عنه الفرض ومنها الحج راكبا حتى لو امره بالحج
فحج ماشيا يضمن النفقة ويحج عنه راكبا لان المفروض عليه هو الحج راكبا فينصرف مطلق الامر بالحج اليه فانه ان حج ماشيا
فقد خالف فيضمن انتهى وفي فتح القدير واعلم ان شرط الاجزاء كون اكثر النفقة من مال الامر فان انفق الاكثر او الكل
من مال نفسه وفي المال المدفوع اليه وفاء بحجه رجع فيه اذ قد يبتلى بالانفاق من مال نفسه لبعض الحاجة ولا يكون
المال حاضرا فيجوز ذلك كالوصي والوكيل يشتري لليتيم ويعطي الثمن من مال نفسه فانه يرجع به من مال اليتيم انتهى
وبهذا علم ان اشتراطهم ان يكون النفقة من مال الامر للاحتراز عن التبرع لا مطلقا قوله وانما شرط العجز المذكور
للحج الفرض لا النفل لجواز الانابة مع القدرة في حج النفل لان المقصود منه الثواب فلما كان له تركه اصلا فله
تحمل مشقة المال بالاولى اطلقه فشمل حجة الاسلام والحجة المنذورة واشار به الى انه لو احج عنه وهو صحيح حجة الاسلام
او كان مريضا ثم صح بطل وصف الفرضية لفقد شرطه وهو العجز وبقي اصل الحج تطوعا للامر لانه فاسد اصلا صرح
به الاسبيجابي والسرخسي وعلاء الدين البخاري في الكشف ولم يحكوا فيه خلافا فعلم بهذا ان الصلاة والحج فرق على
قول محمد فانه يقول فيها اذا بطل وصفها بطل اصلها ولم ينقل عنه في الحج ذلك لما ان باب الحج اوسع ولهذا يمضي في
فاسده كما يمضي في صحيحه واشار المصنف بجواز النيابة في الحج عند العجز ومطلقا في النفل ان اصل الحج يقع للامر لحديث
الخثعمية وهي اسماء بنت عميس من المهاجرات وهو انها قالت يا رسول الله ان فريضة الله في الحج على عباده ادركت ابي شيخا
كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم متفق عليه فقد اطلق كونه عنه وقولها فاحج عنه فيه روايتان
فتح الهمزة وكسر الحاء امرا وحدا ان يحج عنه ذكره الهندي في شرح المغني وهذا هو ظاهر الرواية عن اصحابنا كما في
الهداية وظاهر المذهب كما في المبسوط وهو الصحيح كما في كثير من الكتب وذكر عامة المتاخرين كما في الكشف على ان الحج

يقع على المامور وللآمر ثواب النفقة قالوا وهو رواية عن محمد وهو اختلاف لا ثمرة له لانهم اتفقوا ان الفرض يسقط عن الآمر ولا يسقط عن المامور ولا بد ان ينويه عن الآمر وهو دليل المذهب وانه يشترط اهلية النايب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز وهو دليل الضعيف ولم ار من صرح بالثمرة وقد يقال انها تظهر فيمن حلف ان لا يحج فعلى المذهب اذا حج عن غيره لا يحنث وعلى الضعيف يحنث الا ان يقال ان العرف انه قد حج وان وقع عن غيره فيحنث اتفاقا قوله ومن حج عن آمريه ضمن النفقة لان كل واحد منهما امره بان يخلص النفقة له من غير اشتراك ولا يمكنه ايقاعه عن احدهما لعدم الاولوية فيقع عن المامور نفلا ولا يجزيه عن حجة الاسلام ويضمن النفقة ان انفق من مالهما لانه صرف نفقة الآمر الى حج نفسه اطلق في الآمرين فشمل الابوين وسيأتي اخراجهما وقيد بالامر بها لانه لو احرم عنهما بغير امرهما فله ان يجعله عن احدهما لانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحدهما او لهما فبقي على خياره بعد وقوعه سببا لثوابه واشار بالضمان الى انه لا يمكنه بان يجعله عن احدهما بعد ذلك وقيد بكونه احرم عنهما معا لانه لو احرم عن احدهما غير عين فالامر موقوف فان عين احدهما قبل الوقوف والطواف انصرف اليه والا انصرف الى نفسه ولا يكون مخالفا بمجرد الاحرام المذكور لان كلا من حجة واحدها صالح لكل منهما صادق عليه ولا منافاة بين العام والخاص ولا يمكن ان يصير للمامور لانه نص على اخراجها عن نفسه بجعلها لاحد الامرين فلا ينصرف اليه الا اذا وجبا حد الامرين اللذين ذكرناهما ولم يتحقق بعد فاذا شرع في الاعمال قبل التعيين تعينت له لان الاعمال لا تقع لغير معين ثم ليس في وسعه ان يحولها الى غيره وانما جعل له الشرع ذلك الثواب ولولا الشرع لم نحكم له بالثواب ايضا ولو احرم بحجة من غير تعيين فانه يصح التعيين بعده لاحدهما بالاولى وذكر في الكافي انه يكون مجمعا عليه لعدم المخالفة ولو احرم بها من غير تعيين ما احرم به الآمر معين فانه يجوز بلا خلاف وهو اظهر من الكل في صور الابهام اربعة في واحدة مخالفا وفي مسئلة الكتاب منطوقا وفي الثلاثة لا يكون مخالفا ولو اهل المامور بالحج بحجتين احدهما عن نفسه والاخرى عن الآمر ثم رفض التي اهل بها عن نفسه تكون الباقية عن الامر كانه اهل بها وحدها واشار المصنف الى ان المامور في كل موضع يصير مخالفا فانه يضمن النفقة فمنها ما اذا امره بالقران بحجة او عمرة فقرن وهو ضامن للنفقة عنده خلافا لهما ومنها ما اذا امره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة لانه مامور بحج ميقاتي وما اتى به مكي بخلاف ما اذا امره بالعمرة فاعتمر ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفا والنفقة في مدة اقامته للحج في ماله لانه اقام في منفعة نفسه بخلاف ما اذا حج اولا ثم اعتمر للامر فانه يكون مخالفا لانه جعل المسافة للحج وانه لم يومر به وان كانت الحجة افضل من العمرة لانه خلاف من جنسه كالوكيل بالبيع بالدرهم اذا باع بالف دينار كذا في المحيط وفي فتح القدير والحاج عن غيره ان شا قال لبيك عن فلان وان شا اكتفى بالنية عنه وليس للمامور ان يامر غيره بما امره به الآمر وان مرض في الطريق الا ان يكون وقت الدفع قيل له اصنع ما شئت فحينئذ يامر به غيره وان كان صحيحا ولو حج رجلا فحج ثم اقام بمكة جاز لان الفرض صار مؤدى والافضل ان يحج ثم يعود الى اهله انتهى ثم اعلم ان النفقة ما يكفيه لذهابه وايابه وانه لا يخلو اما ان يكون المحجوج عنه حيا او ميتا فان كان حيا فانه يعطيه بقدر ما يكفيه كما ذكرنا فان اعطاه زايدا على كفايته فلا يحل للمامور ما زاد بل يجب عليه رده الى صاحبه الا اذا قال وكلتك ان تهب الفضل من نفسك وتقبضه لنفسك فان كان على موت قال والباقي مني وصية وان كان قد اوصى بان يحج عنه ثم مات فاما ان يعين قدرا او لا فان عين قدرا اتبع ما عينه حتى لا يجوز النقص عنه ان كان يخرج من الثلث كما سيأتي تفصيله قريبا في مسئلة الوصية ولهذا قال في المحيط رجل مات وترك ابنين واوصى بان يحج عنه بثلاث مائة وترك تسع مائة فانكر احدهما واقر الاخر واخذ كل واحد منهما نصف المال ثم ان المقر دفع مائة وخمسين يحج عن الميت ثم اقر الاخر ان حج بامر القاضي ياخذ المقر من الجاحد خمسة وسبعين درهما لانه جاز الحج عن الميت بمائة وخمسين وبقي مائة وخمسين ميراثا لهما فيكون لكل واحد نصفه وان حج بغير امر القاضي فانه يحج مرة اخرى بثلاثمائة لانه لم يجز الحج عن الميت لانه امره بثلاثمائة

بثلاث مائة انتهى ومع التعيين المذكور لا يحل للمامور المذكور ما فضل بل يرده على ورثته ولهذا قالوا لو اوصى بان يعطى بعيره هذا رجلا ليحج عنه فدفع الى رجل فاكراه الرجل فانفق الكرا على نفسه في الطريق وحج ماشيا جاز عن الميت استحسانا وان خالف امره وصححه في المحيط وقال اصحاب الفتاوى هو المختار لانه لما ملك ان يملك رقبتها بالبيع ويحج بالثمن استحسانا هو المختار فلان يملك منفعتها بالاجارة ويحج ببدل المنفعة كان اولى لانه لو لم يظهر في الاخره انه يملك ذلك يكون الكرا له لانه غاصب والاجر له فينصرف للميت ثم يرد البعير الى ورثة الميت لانه ملك المورث انتهى وهذه المسئلة خرجت عن الاصل للضرورة فان الاصل ان المامور بالحج راكبا اذا حج ماشيا فانه يكون مخالفا وان لم يعين الموصي قدرا فان الورثة يحجون عنه من الثلث بقدر الكفاية ولهذا قال الولوالجي في فتاواه رجل مات واوصى ان يحج عنه ولم يقدر فيه مالا فالوصي ان اعطى الى رجل ليحج في محمل احتاج الى الف ومائتين وان حج راكبا لا في محمل كفيه الالف وكل ذلك خرج من الثلث يحجا قلهما لانه المتيقن انتهى فالحاصل ان المامور لا يكون مالكا لما اخذ من النفقة بل يتصرف فيه على ملك المحجوج عنه حيا كان او ميتا معينا كان القدر او غير معين ولا يحل له الفضل الا بالشرط المتقدم سوا كان الفضل كثيرا او يسيرا كيسير من الزاد كما صرح به في الفتاوى الظهيرية وينبغي ان يكون كذلك الحجة المشروطة من جهة الواقف كما شرط سليمان باشاه بوقفه بمصر قدرا معينا لمن يحج عنه كل سنة فانه يتبع شرطه ولا يحل للمامور ما فضل منه بل يجب رده الى الوقف وهذا كله اذا اوصى ان يحج عنه اما اذا قال احجوا فلانا حجة ولم يقل عني ولم يسم كم يعطى فانه يعطى قدر ما يحج به ويكون ملكا له وان شا حج به وان شا لم يحج وهو وصية كما في المبسوط وغيره فاذا عرف ذلك فللمامور بالحج ان ينفق على نفسه بالمعروف ذهابا وايابا ومقاما من غير تبذير ولا تقتير في طعامه وشرابه وثيابه وركوبه وما لا بد منه من محمل وقربة وادوات السفر فلو توطن بمكة بعد الفراغ فان كان لانتظار القافلة فنفقته في مال الميت والا فمن مال نفسه وما ذكره اكثر المشايخ من انه اذا توطن خمسة عشر يوما فنفقته عليه فمحمول على ما اذا كان لغير عذر وهو عدم خروج القافلة وكذا ما ذكره بعضهم من اعتبار الثلاث واذا صارت النفقة عليه بعد خروجها ثم بدا له ان يرجع رجعت نفقته في مال الميت وهو كالتاجر اذا عاد الى المنزل والمضارب اذا اقام في بلد اخرى خمسة عشر يوما لحاجة نفسه وفي البدايع هذا اذا لم يتخذ مكة دارا فاما اذا اتخذها ثم عاد لا تعود النفقة بلا خلاف وان اقام بها من غير نية الاقامة قالوا ان كانت معتادة لم تسقط وان زاد على المعتاد سقطت ولم يجعل الى مكة فهي في مال نفسه الى ان يدخل عشر ذي الحجة فتصير في مال الآمر ولو سلك طريقا ابعد من المعتاد ان كان مما يسلكه الناس ففي مال الآمر والا ففي ماله وله ان ينفق على نفسه نفقة مثله من طعام ومنه اللحم والكسوة ومنه ثوبا احرامه واجرة من يخدمه ان كان ممن يخدم وليس له ان ينفق ما فيه ترفه كدهن السراج والادهان والتداوي والاحتجام واجرة الحمام والحارس وصرح الولوالجي بانه المختار وقالوا له ان يشتري حمارا يركبه وذكر الولوالجي انه مكروه والجمل افضل لان النفقة فيه اكثر وليس له ان يدعو احدا الى طعامه ولا يتصدق به ولا يقرض احدا ولا يصرف الدراهم بالدنانير ولا يشتري بها ما للوضوء ولو اتجر في المال ثم حج بمثله فالاصح انها عن الميت ويتصدق بالربح ولو خلطها بدراهمه حتى صار ضامنا ثم حج بمثلها انه يخلط الدراهم بالنفقة مع الرفقة للعرف كذا في المحيط قوله ودم الاحصار على الامر ودم القران والجناية على المامور لان الامر هو الذي ادخله في هذه العهدة فعليه خلاصه واراد من الآمر المحجوج عنه فشمل الميت فان دم الاحصار من ماله قوله ثم قيل هو من ثلث ماله لانه صلة كالزكوة وغيرها وقيل من جميع المال لانه وجب حقا للمامور فصار دينا كذا في الهداية واذا تحلل المامور المحصر بذبح الهدى فعليه الحج من قابل بمال نفسه ولا يكون ضامنا للنفقة كفوات الحج لعدم المخالفة وعليه الحج من قابل بمال نفسه كذا قالوا ولم يصرحوا بانه في الاحصار والفوات اذا قضى الحج هل يكون عن الامر او يقع للمامور واذا كان الامر فهل يجبر على الحج من قابل بمال نفسه وانما وجب دم القران على المامور باعتبار انه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمامور هو المختص بهذه النعمة لان

حقيقة الفعل منه وان كان الحج يقع عن الآمر لانه وقوع شرعي ووجوب دم الشكر بسبب عن الفعل الحقيقي الصادر من
المأمور واطلق في القران فشمل ما اذا امره واحد بالقران فقرن او امره واحد بالحج وآخر بالعمرة واذنا له في القران
وبقي صورتان ان يكون بالقران فيهما مخالفا احدهما ما اذا لم يأذنا له في القران فقرن عنهما ضمن نفقتهما الثانية
ما اذا امره بالحج مفردا فقرن فانه يكون ضامنا للنفقة لا لان الافراد افضل من القران بل لانه امره بافراد سفر له
وقد خالف في الثانية خلافا لهما يقولان هو خلاف الى خير وهو يقول انه لم يأمره بالعمرة ولا ولاية لاحد في ايقاع
نسك عن غيره بغير اذنه فصار كما لو امره بالافراد فتمتع فانه يكون مخالفا اتفاقا واراد بالقران دم الجمع بين النسكين
قرانا كان او متمتعا كما صرح به في غاية البيان لكن بالاذن المتقدم واطلق في دم الجناية فشمل دم الجماع ودم جزاء
الصيد ودم الحلق ودم لبس المخيط والطيب ودم المجاوزة بغير احرام وانما وجب على المأمور وحده باعتبار انه
تعلق بجنايته لكن في الجناية دم بالجماع تفصيل ان كان قبل الوقوف ضمن جميع النفقة لانه صار مخالفا بالافساد
وان بعده فلا ضمان والدم على المأمور على كل حال واذا افسد حجه لزمه الحج من قابل بمال نفسه وفيه ما تقدم من التردد
في وقوعه عن الآمر لانه ادى الركن الاعظم كذا قالوا وقد قدمنا في كتاب الحج فيه بحثا واعظم امرها لانه انما هو لا من
من الافساد بعده لا لانه يكفي فيجب عن الآمر الاحجاج وفي فتح القدير والمادم رفض النسك ولا يتحقق ذلك الا اذا
تحقق في مال الحاج ولا يبعد انه لو فرض انه امره بجنايتين معا ففعل حتى ارتفض احدهما ولم اره والله سبحانه اعلم
انتهى ولو اختلف المأمور والورثة والوصي فقال وقد انفق من مال الميت منعت من الحج وكذبه الآخر لا يصدق بعضهم
الا ان يكون امرا ظاهرا يشهد على صدقه لانه في سبب الضمان قد ظهر فلا يصدق في دفعه الا بظاهر يدل على صدقه
ولو اختلفا فقال حججت وكذبه الآمر كان القول للمأمور مع يمينه لانه يدعي الخروج عن عهدة ما هو امانة في يده ولا
تقبل بينة الوارث او الوصي انه كان يوم النحر بالبلد لانها شهادة على النفي الا ان يقيما على اقراره انه لم يحج اما لو كان
الحاج مديونا للميت امره ان يحج بماله عليه وباقي المسألة بحالها فانه لا يصدق الا ببينة لانه يدعي قضاء الدين هكذا
في كثير من الكتب وفي خزانة الاكمل القول مع يمينه الا ان يكون للورثة مطالب بدين من الميت فانه لا يصدق في حق
غريم الميت الا بالحجة والقواعد تشهد للاول فكان عليه المعول قوله فان مات في طريقه يحج عنه من منزله بثلث
ما بقي هذه العبارة تحتمل الاول ان يكون فاعل المأمور بالحج فمعنى المسألة ان الوصي اذا حج رجلا عن الميت فمات الرجل
في الطريق فانه يحج عنه من منزله بثلث ما بقي من المال كله وعلى هذا الوجه اقتصار الشارحون مع ما فيه من التعقيد
في الضماير فان ضمير من مات يرجع الى المأمور وضمير عنه ومنزله يرجع الى الموصي الثاني ان يكون فاعل مات هو الموصي
فيتحد مرجع الضماير وهو صحيح فانه اذا مات بعد ما خرج حاجا واوصى بالحج فانه يحج عنه من منزله بثلث تركته
ويصدق عليه انه بثلث ما بقي اي بعد الانفاق في الطريق فالحاصل ان الامر اما ان يكون حيا وقت الاحجاج
او ميتا فان كان حيا ومات المأمور في الطريق فانه يحج انسانا آخر من منزله على كل حال لانه حي يرجع اليه ولهذا
لو امر انسانا بان يحج عنه ودفع له مالا فلم تبلغ النفقة من بلده لم يحج عنه من حيث تبلغ كالميت لانه يمكن الرجوع اليه
فيحصل الاستدراك بخلاف الميت وكذا في الولوالجية وان كان ميتا واوصى بان يحج عنه فلا يخلو اما ان يكون قد
خرج حاجا بنفسه ومات في الطريق او لا وفي كل منهما اما ان اطلق الوصية او عين المال والمكان فان اوصى بان يحج
عنه واطلق يحج عنه من ثلث ماله لانه بمنزلة التبرعات فان بلغ ثلثه ان يحج من بلده وجب الاحجاج من بلده لان
الواجب عليه الحج من بلده الذي يسكنه وكذا ان خرج لغير الحج ومات في الطريق واوصى فانه يحج عنه من بلده عند
ابي حنيفة وقالا يحج من حيث مات وعلى هذا الخلاف المأمور في الحج اذا مات في الطريق فانه يحج عن الموصي من منزله بثلث
ما بقي من التركة وكذا لو مات الثاني او الثالث الى ان لا يبقى ما يمكن ان يحج بثلثه عند ابي حنيفة وان كان للموصي وطن
يحج عنه من اقرب اوطانه الى مكة لانه متيقن به وان لم يكن له وطن فمن حيث مات فلو مات بمكة بالكوفة واوصى
بحجة عنه من مكة وان اوصى بالقران قرن من الكوفة لانه لا يصح من مكة فان احج عنه الوصي من غير وطنه مع تمكن

يمكن الاحجاج من وطنه من ثلث ماله فان الوصي يكون ضامنا ويكون الحج له ويحج عن الميت ثانيا الا اذا كان المكان
الذي منه قريبا الى وطنه من حيث يبلغ اليه ويرجع الى وطنه قبل الليل فحينئذ لا يكون ضامنا مخالفا هذا
كله ان بلغ ثلث ماله فان لم يبلغ الاحجاج من بلده حج عنه من حيث يبلغ استحسانا وان بلغ الثلث ان حج عنه
راكبا فاحج عنه ماشيا لم يجز وان لم يبلغ الا ماشيا من بلده قال محمد يحج عنه من حيث بلغ راكبا وعن ابي حنيفة
انه مخير بين ان يحج عنه من بلده ماشيا وراكبا من حيث يبلغ هذا اذا اطلق واما اذا عين مكانا لان الاحجاج لا
يجب بدون الوصية فيجب متعذرها وهذا كله اذا كان يكفي لحجة واحدة فان فضل فهو لورثته وفي البدائع
جبر الوصي ان شاء احج عنه في كل سنة حجة وان شاء حج عنه في سنة واحدة حججا وهو الافضل لانه تعجيل تنفيذ
الوصية لانه ربما هلك المال وفي الثالث كالثاني ولم يذكر في الاصل لان شرط التفريق لا يفيد فصار
كالاطلاق كما لو امر الوصي رجلا بالحج في هذه السنة فاخر المأمور الى القابل فانه يجوز عن الميت ولا يضمن
النفقة في يد المأمور قال ابو حنيفة يحج عنه بثلث ماله لان ذكر السنة للاستعجال لا للتقييد ولو اوصى
بان يحج عنه بثلث ماله واطلق فهلكت النفقة في يد المأمور قال ابو حنيفة يحج عنه بثلث ماله وقال
ابو يوسف بما بقي من ثلث ماله وابطله محمد وهذا كله اذا لم يعين الوصي قدرا من المال فان بلغ ذلك ان
يحج عنه من بلده وجب والا فمن حيث يبلغ ولو عين اكثر من الثلث واعتاقه عنه فانها باطلة لانه في العتق
لا يجوز النقصان عن المسمى كذا في المحيط وغيره وذكر الولوالجي في فتاواه لو اوصى ان يحج عنه من ثلث ماله ولم
يقل حجة حج عنه من جميع الثلث لانه اوصى لصرف جميع الثلث الى الحج لان كلمة من للتمييز عن اصل المال ولو دفع الوصي
الدراهم الى رجل ليحج عن الميت فاراد ان يسترد كان له ذلك ما لم يحرم لان المال امانة في يده فان استرده فنفقته
الى بلده على من يكون ان استرد لخيانة ظهرت منه فالنفقة في ماله خاصة وان استرد لا لخيانة ولا تهمة فالنفقة
على الوصي في ماله خاصة وان استرده لضعف رأي فيه او لجهله بامور المناسك فاراد الدفع الى اصلح منه فنفقته
في مال الميت لانه استرد لمنفعة الميت انتهى وفي فتح القدير لو اوصى ان يحج عنه ولم يزد على ذلك كان للوصي ان يحج بنفسه الا
ان يكون وارثا وان دفع الى وارث ليحج فانه لا يجوز الا ان يجيز الورثة وهم كبار لان هذا كالتبرع بالمال فلا يصح للوارث
الا باجازة الباقين ولو قال الميت للوصي ادفع المال لمن يحج عني لم يجز له ان يحج بنفسه مطلقا وفي الظهيرية وان كان ثلث
ماله قدرا لا يمكن الاحجاج عنه بطلت الوصية وفي التجنيس رجل اوصى بان يحج عنه فحج عنه ابنه ليرجع في التركة
فانه يجوز كالدين اذا قضاه من مال نفسه ولو حج ان لا يرجع فانه لا يجوز عن الميت لانه لم يحصل مقصود الميت وهو ثواب
الانفاق وعلى هذا الزكاة والكفارة لو قضى عنه دينه متطوعا جاز لان الحج عن الكبير العاجز بغير امره لا يجوز وقضاء
الدين بغير امره في حالة الحياة يجوز فكذا بعد الموت رجل مات وعليه حجة الاسلام فحج عنه رجل باذنه ولم ينو فرضا
ولا نفلا فانه يجوز عن حجة الاسلام ولو نوى تطوعا لا يجوز عن حجة الاسلام انتهى وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد
لو قال حجوا من ثلثي حجتين يكتفي بواحدة والباقي للورثة ان فضل انتهى وهو مشكل على ما تقدم من المحيط ولو كان
وهو مبني على الفرق بين ان يوصي بجميع الثلث وذكر في آخر العمدة من الوصايا لو اوصى بان يحج عنه بالالف من ماله
فاحج الوصي من مال نفسه ليرجع ليس له ذلك لان الوصية باللفظ فيعتبر لفظ الموصي وهو انما قصد المال لا نفسه
فلا يبدل انتهى وفي العدة امرأة تركت مهرها على الزوج ليحج بها واحج بها فعليه لانه بمنزلة الرشوة وهي
حرام انتهى وذكر الاسبيجابي انه لا يجوز الاستيجار على الحج ولا على شيء من الطاعات فلو استأجر على الحج ودفع اليه الاجر
فحج عن الميت فانه يجوز عن الميت وله من الاجر مقدار نفقة الطريق في الذهاب والمجيء ويرد الفضل على الورثة لانه
لا يجوز الاستيجار عليه ولا يحل له ان يأخذ الفضل لنفسه الا اذا تبرع الورثة به وهم من اهل التبرع او اوصى الميت
بان الفضل للحاج وقال بعض مشايخنا لا تجوز هذه الوصية لان الموصى له مجهول الا ان الاول اصح لان الموصى له يصير معروفا
له بالحج كما لو اوصى بان يشترى عبد بغير عينه ويعتق ويعطى له مائة درهم فانها جائزة وقال بعضهم لا يجوز انتهى واراد

المصنف بموته في الطريق قبل الوقوف بعرفة ولو كان بمكة وفي المحيط ولو دفع الى رجل مالا ليحج به عنه فاهل بحجة ثم مات الآمر
فللورثة ان يأخذوا ما بقي من المال معه ويضمنوه ما انفق منه بعد موته ولا يشبه الورثة والآمر في هذا لان نفقة الحج كنفقة
ذوي الارحام فتبطل بالموت ويرجع بالمال الى الورثة انتهى قوله ومن اهل بحجة عن ابويه فعين صح لانه جعل الثواب
للغير وهو لا يحصل الا بعد الاداء فالنية قبله لها لغو فاذا فرغ وجعل لاحدهما اولهما فانه يجوز بخلاف ما اذا اهل عن
امريه ثم عين لما تقدم انه صار مخالفا وبهذا علم ان التعيين بعد الابهام ليس بشرط وانما ذكره ليعلم من حكم عدم التعيين
بالاولى لانه بعد ان جعله لهما يملك صرفه عن احدهما فلان يبقيه لهما اولى وبهذا علم ان الاجنبي كالوارث في هذا فان من
تبرع عن اجنبيين بالحج فهو كالولد عن الابوين لان المجعول هو الثواب فله ان يجعله ان شاء وعلم ايضا انه في الوارث
المتبرع من غير وصيته اما اذا اوصى بحجة الفرض فتبرع الوارث بالحج فقد قدمنا انه لا يجوز وان لم يوص فتبرع الوارث
اما بالحج بنفسه او بالاحجاج عنه رجلا فقد قال ابو حنيفة يجزيه ان شاء الله تعالى لحديث الخثعمية فانه شبهه بدين العباد
وفيه لو قضى الوارث من غير وصيته يجزيه فكذا هذا وفي المبسوط فان قيل فقد اطلق الجواب في كثير من الاحكام الثابتة
بخبر الواحد ولم يقيده بالمشيئة قلنا لان خبر الواحد يوجب العمل فيما طريقه العمل فاطلق الجواب فيه فاما سقوط حجة
الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقه طريقة العلم فانه امر بينه وبين ربه تعالى فلهذا قيد الجواب بالاستثناء انتهى
وذكر ابو اليسر ان قوله ان شاء الله تعالى على القبول لا على الجواز لانه شبهه بقضاء الدين ومن تبرع بقضاء دين رجل
كان صاحب الدين بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل فكذا في باب الحج انتهى ثم اعلم ان حج الولد عن والده ووالدته مندوب
للاحاديث كما في فتح القدير ثم المصنف رحمه الله تعالى قيد الحاج عن الغير بشيء ليفيد انه يجوز احجاج الصرورة وهو
الذي لم يحج اولا عن نفسه لكنه مكروه كما صرح به واختار في فتح القدير انها كراهة تحريم للنهي الوارد في ذلك وفي
البدائع يكره احجاج المرأة والعبد والصرورة والافضل احجاج الحر العالم بالمناسك الذي حج عن نفسه وهو يدل على انها
كراهة تنزيه والا قال يجب احجاج الحر الى آخره والحق انها تنزيهية على الآمر تحريمية على الصرورة على المأمور التي اجتمعت
فيه شروط الحج ولم يحج عن نفسه لانه آثم بالتأخير والله سبحانه وتعالى اعلم

باب الهدي

هو في اللغة ما يهدى من الحرم من شاة او بقرة او بعير الواحد هدية كما يقال جدي في جدية السرج ويقال هدي
بالتشديد على فعيل الواحد هدية كمطية ومطي ومطايا كذا في المغرب قوله ادناه شاة وهو ابل وبقر وغنم
يفيد ان له اعلى وهذا كذلك فان الافضل الابل والادنى الشاة والبقر وسط وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما
ما استيسر من الهدي بالشاة واراد بالابل والبقر والغنم بيان انواع ما يهدى الى الحرم فالهدي لغة وشرعا عام
لا ان تلك الانواع تسمى هديا من غير هدي الى الحرم وحينئذ فاطلاق الهدي على غير الانواع الثلاثة في كلام
الفقهاء في باب الايمان والنذور مجاز ثم الواحد من النعم يكون هديا بجعله صريحا هديا او دلالة وهي اما بالنية او
سوق بدنة الى مكة وان لم ينو استحسانا لان نية الهدي ثابتة عرفا لان سوق البدنة الى مكة في العرف يكون للهدي لا للركوب
والتجارة كذا في المحيط واراد بالسوق تبعا التقليد لا مجرد السوق فافاد ببيان الادنى انه لو قال لله علي ان اهدي ولا نية
فانه يلزمه شاة لانها الاقل وان عين شيئا لزمه وان كان مما يراق دمه ففيه ثلاث روايات في رواية ابي سليمان يجوز ان يهدي
بقيمته لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله تعالى في جزاء الصيد يتأدى بالقيمة فكذا ما اوجبه
العبد وفي رواية ابي حفص اجزاه ان يهدي مثله لانه في معناه وفي رواية ابن سماعة لا يجوز ان يهدي قيمته لانه
اوجب شيئين الاراقة والتصدق فلا يجوز الاقتصار على التصدق كما في هدي المتعة والقران بخلاف جزاء الصيد
لانه كما اوجب الهدي اوجب غيره وهو الاطعام وهنا الناذر ما اوجب الهدي فتعين ولو بعث بقيمته فاشترى
بمكة مثله وذبحه جاز قال الحاكم في المختصر ويحتمل ان يكون هذا تأويل رواية ابي سليمان ومن نذر شاة فاهدى
جزورا فقد احسن وليس هذا من القيمة لثبوت الاراقة في البدل الاعلى كالاصل وقالوا اذا قال لله علي ان اهدي
شاتين فاهدى شاة تساوي شاتين قيمة لم يجزه وهي من حجج لرواية ابن سماعة فقال هو المذهب وان كان المنذور

المنذور شيئا لا يراق دمه فان كان منقولا تصدق بعينه او بقيمته وان كان عقارا تصدق بقيمته ولا يتعين التصدق
به في الحرم ولا على فقراء مكة لان الهدي فيه جزاء عن التصدق ثم اعلم انه اذا الحق بلفظ الهدي ما يبطله لا يلزمه شيء
كما لو قال هذه الشاة هديا الى الحرم او الى المسجد الحرام عند ابي حنيفة لان اسم الهدي انما يوجب باعتبار اضمار مكة
بدلالة العرف فاذا صرح بالحرم والمسجد تعذر هذا الاضمار اذ قد صرح بمراده قوله وما جاز في الضحايا
جاز في الهدايا يعني فيجوز الثني من الابل والبقر والغنم ولا يجوز الجذع الا من الضأن لانه قربة تعلقت باراقة الدم
كالاضحية فيتخصصان بمحل واحد والثني من الغنم ما تم له سنة ومن البقر ما تم له سنتان ومن الابل ما تم له خمس واختلف
في الجذع من الضأن فجزم في المبسوط انه ابن سبعة اشهر عند الفقهاء وستة في اللغة وفي غاية البيان انه ما تم له ثمانية
اشهر وشرطا ان يكون عظيم الجثة اما ان كان صغيرا فلا بد من تمام السنة افاد انه يجوز الاشتراك في بدنة كما في الضحية
بشرط ارادة الكل القربة وان اختلفت اجناسها من دم متعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك ولو كان الكل من جنس واحد
كان احب بان اشترى بدنة لمتعة مثلا ناويا ان يشترك فيها ستة او اشتراها بغير نية الهدي ثم يشترك فيه ستة
وينووا الهدي والتشريك معا في الابتداء وهو الافضل واما اذا اشتراها من غير نية الشركة ليس له الاشتراك فيها لا
يصير بيعا لانها كلها صارت واجبة بعضها بايجاب الشرع وما زاد بايجابه واذا كان احد الشركاء كافرا او مريد اللحم دون
الهدي لم يجزهم واذا مات احد الشركاء فرضي وارثه ان ينحرها عن الميت معهم اجزاهم استحسانا لان المقصود وهو التصدق
واي الشركاء نحرها يوم النحر اجزا الكل واشار الى انه لا بد له من السلامة عن العيوب كما في الاضحية فهو مطرد منعكس اي فما
لا يجوز في الضحايا لا يجوز في الهدايا فعبارته في الهداية اولى وهي ولا يجوز في الهدايا الا ما جاز في الضحايا فانه لا يلزم
انعكاسه لفساد الجواز بحسب المنافع المختلفة احترز لا ثنيا قوله والشاة تجوز في كل شيء الا في طواف الركن جنبا ووطء
بعد الوقوف يعني ان كل موضع ذكر فيه الدم من كتاب الحج يجزي فيه الشاة الا فيما ذكره وليس مراده التعميم فان من نذر
بدنة او جزورا لا تجزيه الشاة وانما لزمت البدنة فيما اذا طاف جنبا لان الجناية اغلظ فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا
للتفاوت بين الاصغر والاكبر ويلحق به ما اذا طاف حائضا او نفساء وليس موضعا ثالثا كما في فتح القدير لان المعنى الموجب
للتغليظ واحد وتوجب في الجماع بعد الوقوف قبل الحلق والطواف قوله ويؤكل من هدي التطوع والمتعة والقران
فقط اي يجوز له الاكل ويستحب للاتباع الفعلي الثابت في حجة الوداع على ما رواه مسلم من انه عليه السلام نحر ثلاثا وستين بدنة
بيده ونحر علي ما بقي من المائة ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فاكلا من لحمها وشربا من مرقها ولانه دم نسك فيجوز
منه الاكل كالاضحية واشار بكلمة من الى انه يأكل البعض منه والمستحب ان يفعل كما في الاضحية وهو ان يتصدق بالثلث ويطعم
الاغنياء الثلث ويأكل ويدخر الثلث وافاد بقوله هدي التطوع انه بلغ الحرم اما اذا ذبحه قبل بلوغه فليس بهدي فلم يدخل
تحت عبارته ليحتاج الى الاستثناء فلا يؤكل منه والفرق بينهما انه اذا بلغ الحرم فالقربة فيه بالاراقة وقد حصلت والاكل
بعد حصولها اذا لم يبلغ فهي بالتصدق والاكل ينافيه وافاد بقوله فقط انه لا يجوز الاكل من بقية الهدايا كدماء الكفارات
كلها والنذور وهدي الاحصار وكذا ما ليس بهدي كالتطوع اذا لم يبلغ الحرم وكذا لا يجوز للاغنياء لان دم النذر دم صدقة
وكذا دم الكفارات لانه وجب تكفيرا للذنب وكذا دم الاحصار لوجود التحلل والخروج من الاحرام قبل اوانه قال في البدائع
وكل يجوز له ان يأكل منه لا يجب عليه التصدق بلحمه بعد الذبح لانه لو وجب عليه التصدق بعد الذبح لانه اذا لم يجز اكله ولا
يتصدق به يؤدي الى ضياع المال ولو هلك المذبوح بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لانه لا صنع له في الهلاك
وان استهلكه بعد الذبح فان كان مما يجب عليه التصدق به يضمن قيمته فيتصدق بها لانه تعلق بها حق الفقراء فبالاستهلاك
تعدى على حقهم وان كان مما لا يجب التصدق به لا يضمن شيئا ولو باع اللحم جاز بيعه في النوعين لان ملكه قائم الا فيما لا
يجوز له اكله ويجب عليه التصدق به يضمن قيمته ليتصدق بثمنه لانه ثمن مبيع واجب التصدق انتهى وهكذا نقله
عنه في فتح القدير باختصار مع انه قدم انه ليس بيع شيء من لحم الهدايا وان كان مما يجوز له الاكل منه فان باع شيئا او اعطى
الجزار اجره منه فعليه ان يتصدق بقيمته انتهى وقد يقال في التوفيق بينهما انه ان باع ما لا يجوز اكله وجب التصدق

بالثمن ولا ينظر الى القيمة وان باع مما يجوز له اكله وجب التصدق بالقيمة ولا ينظر الى القيمة وان باع مما يجوز له اكله وجب التصدق
بالقيمة ولا ينظر الى الثمن وان المراد بالجواز في كلام البدايع الصحة لا الحل وفي فتح القدير ولو اكل مما لا يحل له الاكل منه ضمن ما اكل
وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك لو اكل لقمة ضمن كله ـــ وخص ذبح هدي المتعة والقران بيوم النحر فقط والكل بالحرم
لا بتعيين بيان لكون الهدي موقتا بالمكان سواء كان دم شكر او جناية لما تقدم انه اسم لما يهدى من النعم الى الحرم واما توقيته
بالزمان فمخصوص بهدي المتعة والقران واما بقية الهدايا فلا تقيد بزمان وافاد ان هدي التطوع اذا بلغ الحرم لا يتقيد
بزمان وهو الصحيح وان كان ذبحه يوم النحر افضل كما ذكره الشارح خلافا للقدوري واراد المصنف بيوم النحر وقته وهو
الايام الثلاثة واراد بالاختصاص الاختصاص من حيث الوجوب على قول ابي حنيفة والا لو ذبح بعد ايام النحر اجزأ الا انه
تارك للواجب وقبلها لا يجزي بالاجماع وعلى قولهما كذلك في القبلية وكونه فيها هو السنة عندهما حتى لو ذبح بعد التحلل
بالحلق لا شيء عليه وعنده عليه دم ودخل تحت قوله والكل بالحرم الهدي المنذور بخلاف البدنة المنذورة فانها لا تتقيد بالحرم
عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز ذبحها في غير الحرم قياسا على الهدي المنذور والفرق ظاهر واتفقوا على انه لو نذر
نحر جزور او بقرة فانه لا يتقيد بالحرم ولو نذر بدنة من شعائر الله او نوى ان ينحر بمكة يتقيد بالحرم اتفاقا كذا في المحيط
وقوله لا بتعيين بيان لجواز التصدق وعلى فقراء مكة افضل كما في البدايع معزيا الى الاصل ـــ ولا يجب التعريف
بالهدي لان الهدي ينبئ عن النقل الى مكان التقرب باراقة الدم فيه لا عن التعريف فلا يجب وهو الذهاب به الى عرفات
او التشهير بالتقليد والاشعار ولم يذكر استحبابه لان فيه تفصيلا فما كان دم شكر استحب تعريفه وما كان دم كفارة استحب
اخفاؤه وستره لان سببها الجناية كقضاء الصلاة يستحب اخفاؤه ولم يذكر المصنف سنن الذبح والنحر هنا لما سيصرح به في
باب الذبايح والاضحية ـــ ويتصدق بجلاله وخطامه ولم يعط اجر الجزار منه اي الهدي والجلال جمع جل وهو
ما يلبس على الدابة والخطام معروف وهو ما يجعل في انف البعير لحديث البخاري مرفوعا ان عليا رضي الله عنه امره عليه السلام ان
يقوم على بدنه كلها لحومها وجلودها وجلالها ولا يعطي في جزارتها شيئا وهو بضم الجيم كعمل الجزار وافاد انه ان اعطاه منها
اجرته ضمنه لانه اهل للصدقة عليه ـــ ولا يركبه بلا ضرورة لانه جعله خالصا لوجه الله تعالى فلا ينتفع بشيء
منه وصرح في المحيط بان ركوبه لغير حاجة حرام وينبغي ان يكون مكروها كراهة تحريم لان الدليل ليس قطعيا واشار الى
انه لا يحمل عليها ايضا والى انه لو ركبها او حمل عليها فنقصت فعليه ضمان ما نقص ويتصدق به على الفقراء دون الاغنياء لان
جواز الانتفاع بها للاغنياء معلق ببلوغ المحل واطلقه فشمل ما يجوز الاكل منه وما لا يجوز وانما جاز له حالة الضرورة لما
رواه صاحب السنن مرفوعا اركبها بالمعروف اذا الجئت اليها حتى تجد ظهرا وفي الصحيح اركبها ويلك في الثانية او الثالثة
حين رآه مضطرا الى ركوبها وفي جامع الترمذي ويحك او ويلك وفي البدايع ويلك ترحم وويل كلمة تهدد وعلله
الامام الناصحي في الجمع بين وقفي هلال والخصاف بان البدنة باقية على ملك صاحبها فيجوز الانتفاع بها عند الضرورة
ولهذا لو مات قبل ان تبلغ كانت ميراثا انتهى وظاهر كلامهم انها ان نقصت بركوبه للضرورة فانه لا ضمان عليه ـــ
ولا يحلبه اي الهدي لانه جزؤه فلا يجوز له ولا لغيره من الاغنياء فان حلبه وانتفع به او دفع الى الغني ضمنه لوجود
التعدي منه كما لو فعل ذلك بوبره او صوفه وفي المحيط ضمن قيمته فجعل اللبن قيميا وان لم ينتفع به فبعد الحلب
تصدق به على الفقراء واشار الى انها لو ولدت فانه يتصدق به او يذبحه معها فحسن ـــ وينضح ضرعها بالنقاخ اي
بالماء البارد حتى يتقلص اللبن النقاخ بالنون المضمومة والقاف والخاء المعجمة الماء العذب الذي ينقخ الفؤاد ببرده كذا في
الصحاح والمغرب وفي المصباح المنير ينضح من باب ضرب ونفع نفلي هذا انكرها ده وقالوا هذا اذا كان قريبا من وقت
الذبح وان كان بعيدا يحلبها ويتصدق بلبنها كيلا يضرها ذلك ـــ وان عطب واجب او تعيب اقام غيره مقامه والمعيب
له لان الواجب في الذمة فلا يسقط عنه حتى يذبح في محله والمراد بالعطب هنا الهلاك وهو من باب علم كما لو عزل دراهم الزكاة
فهلكت قبل الصرف الى الفقراء فانه يلزمه اخراجها ثانيا والمراد من العيب هنا ما يكون مانعا من الاضحية فهو كهلاكه وانما
كان المعيب له لانه عينه الى جهة فبطلت فبقي على ملكه وهو يدخل تحت الواجب هنا ما لو نذر شاة معينة فهلكت

فانه يلزمه غيرها او لا لكون الواجب في العين لا في الذمة ـــ ولو تطوعا نحر وصبغ نعله بدمه وضرب به صفحته ولم
يأكله غني ولو كان المعطوب المتعيب تطوعا نحر وصبغ قلادة بدمه فالمراد من العطب هنا القرب من الهلاك لا الهلاك وفائدة
هذا الفعل ان يعلم الناس انه هدي فيأكل منه الفقراء دون الاغنياء لان الاذن في تناوله معلق بشرط بلوغه محله فينبغي
ان لا يحل قبل ذلك اصلا الا ان التصدق على الفقراء افضل من ان يترك لحما للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب هو
المقصود ـــ وتقلد بدنة التطوع والمتعة والقران فقط لانه دم نسك وفي التقليد اظهاره وتشهيره
فيليق به وافاد بقوله فقط انه لا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم
الاحصار جابر فيلحق بجنسها ولو قلده لا يضر كذا في المبسوط وقيد بالبدنة لانه لا يسن تقليد الشاة ولا تقلد عادة
ودخل تحت التطوع المنذور ولانه لما كان بايجاب العبد كان تطوعا اي ليس بايجاب الشارع ابتداء فلهذا ذكر في المحيط
انه يقلد دم النذر لانه دم نسك وعبادة فان قلت روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قلد هدايا الاحصار قلت جوابه
انه لو كان قلدها للمتعة فلما احصر بعثت كما كانت فبعثت الى مكة على حالها كذا في غاية البيان ولم يذكر وقت التقليد
لان فيه تفصيلا فان بعثه يقلده من بلده وان كان معه فمن حيث يحرم هو السنة ـــ مسائل منثورة ثابتة في
بعض النسخ دون بعض وقد جرت عادة المصنفين انهم يذكرون في اخر الكتاب ما شذ وندر من المسائل في الابواب
السالفة في فصل على حدة تكثيرا للفوائد ويقولون في اوله مسائل منثورة او مسائل متفرقة او مسائل شتى لم تدخل في الابواب او
فروع ـــ ولو شهدوا بوقوفهم قبل يومه تقبل وبعده لا اي لو شهدوا بعدما وقف الناس بعرفة انهم وقفوا يوم
التروية قبلت شهادتهم ولو شهدوا انهم وقفوا يوم النحر لا تقبل والقياس انهم لا يجزيهم اعتبارا بما اذا وقفوا يوم التروية
وهذا لانه عبادة تختص بزمان ومكان فلا تقع عبادة دونهما وقد ذكر في الهداية للاستحسان وجهين الاول انها لا تقبل لكونها
على النفي الثاني انها تقبل لكن لا يستلزم عدم صحة الوقوف لان هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه فلو لم يحكم
بالجواز بعد الاجتهاد للزم الحرج الشديد المنفي شرعا وهو حكم قوله عليه وعرفتكم يوم تعرفون اي وقت الوقوف بعرفة وذكر
في معراج الدراية ان الوجه الثاني هو الاصح ورجحه في فتح القدير بان الاول لا يتم فانها على الاثبات حقيقة وهو رؤية الهلال
في ليلة قبل رؤية اهل الموقف فليست شهادة على النفي واذا كانت هذه الشهادة لا يثبت بها عدم صحة الوقوف فلا فائدة في سماعها
للامام فلا يسمعها لان سماعها يشهرها بين عامة الناس من اهل الموقف فيكثر القيل والقال وتثور الفتنة وتتكدر قلوب
المسلمين بالشك في صحة حجهم بعد طول عنائهم فاذا جاءوا ليشهدوا يقول لهم انصرفوا فلا تسمع هذه الشهادة قد تم حج
الناس وكذا حج الشهود ولو وقفوا وحدهم لم يجزهم وعليهم اعادة الوقوف بمعنى يسوغ فيه الاجتهاد ولم يجز وقوف من وقف
قبله واستشكل المحقق في فتح القدير تصوير قبول الشهادة في المسألة الاولى لانه لا شك ان وقوفهم يوم التروية على انه
التاسع لا يعارضه شهادة من شهد انه الثامن لاعتقاد الثامن انما يكون بناء على ان اول ذي الحجة تثبت باكمال عدة ذي
القعدة واعتقاده التاسع بناء على انه رؤي قبل الثلاثين من ذي القعدة فهذه شهادة على الاثبات والقائلون انه
الثامن حاصل ما عندهم نفي محض وهو انهم لم يروا ليلة الثلاثين من ذي القعدة وراه الذين شهدوا فهي شهادة لا تعارض
لها انتهى فحاصله ان الشهادة على خلاف ما وقف الناس لا يثبت بها شيء مطلقا سواء كان قبله او بعده وهو انما يتم ان لو انحصر
فيما ذكره بل صورته لو وقف الامام بالناس ظنا منه انه اليوم التاسع من غير ان يثبت عنده رؤية الهلال فشهد قوم انه اليوم
الثامن فقد تبين خطاؤه والتدارك ممكن فهي شهادة لا معارض لها ولهذا قال في المحيط لو وقفوا يوم التروية على
ظن انه يوم عرفة لم يجزهم وبهذا التقرير علم ان المسألة تحتاج الى التفصيل ولا بدع فيه بل هو متعين وقد بقي هنا مسألة
ثالثة وهي ما اذا شهدوا يوم التروية والناس بمنى ان هذا اليوم يوم عرفة ينظر فان امكن الامام ان يقف مع الناس
او اكثرهم نهارا قبلت شهادتهم قياسا واستحسانا للتمكن من الوقوف فان لم يقفوا عشيته فاتهم الحج وان امكن
ان يقف معهم ليلا لا نهارا فكذلك استحسانا وان لم يمكنه ان يقف ليلا مع اكثرهم لا تقبل شهادتهم ويأمرهم ان يقفوا
من الغد استحسانا والشهود في هذا كغيرهم فيما قدمناه وفي الفتاوى الظهيرية ولا ينبغي للامام ان يقبل في

هذه الشهادة الواحد والاثنين ونحو ذلك قوله ولو ترك الجمرة الاولى في اليوم الثاني رمى الثلاث او الاولى
فقط لان كون الترتيب في الجمار الثلاث اليوم الثاني ليس بشرط ولا واجب وانما سنة ولهذا قدم قوله رمى الثلاث
لمراعاة الترتيب المسنون لان كل جمرة قربة قائمة بنفسها لا تعلق لها بغيرها وليس بعضها تابعا للبعض بخلاف
الذبح قبل الطواف او الطواف قبل الوقوف فانه شرع مرتبا على وجه اللزوم فلم يدخل وقته ولولا ورود النص
في قضاء الفوائت بالترتيب قلنا لا يلزم فيها ايضا لان كل صلاة عبادة مستقلة وبخلاف البداءة بالمروة فان البداءة
من الصفا تثبت بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام ابدءوا بما بدأ الله به بصيغة الامر بخلاف الترتيب في الجمار الثلاث
فانه ثبت بالفعل وهو لا يفيد اكثر من السنة قوله ومن اوجب حجا ماشيا لا يركب حتى يطوف بالركن اي بان نذر
الحج ماشيا وفيه اشارة الى وجوب المشي لان عبارة المختصر عبارة الجامع الصغير وهي كلام المجتهد اعني ابا حنيفة رضي الله
تعالى عنه على ما نقله محمد عنه فيه وهو اخبار المجتهد واخباره معتبر باخبار الشرع لانه نائبه في بيان الاحكام قال
في المعراج وفي الاصل اي المبسوط لمحمد ايضا خيره بين الركوب والمشي وعن ابي حنيفة انه كره المشي فيكون الركوب افضل
وصحح ما في الجامع الصغير قاضي خان في شرحه واختاره فخر الاسلام معللا بانه التزم القربة بصفة وانما قلنا ان المشي
اكمل لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حج ماشيا كتبت له بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات
الحرم قال واحدة بسبعمائة وانما رخص الشرع في الركوب دفعا للحرج قاله في غاية البيان ولا يرد عليه ما اورد
في النوازل عن ابي حنيفة ان الحج راكبا افضل لان ذلك لمعنى اخر وهو ان المشي يسيء خلقه وربما يقع في المنازعة والجدال
المنهي والاجر على قدر التعب والتعب في المشي اكثر انتهى لا يقال لا نظير للمشي في الواجبات ومن شرط صحة النذر ان يكون
من جنس المنذور واجبا لانا نقول بل له نظير وهو مشي المكي الذي لا يجد الراحلة وهو قادر على المشي فانه يجب عليه ان يحج ماشيا
ونفس الطواف ايضا ولم يذكر المصنف محل وجوب ابتداء المشي لان محمدا رحمه الله لم يذكره فلهذا اختلف المشايخ فيه على ثلاثة
اقوال قيل من بيته وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره لانه المراد عرفا وقيل من الميقات وقيل من اي موضع يحرم منه
واختاره فخر الاسلام والامام العتابي وصححه في غاية البيان لانه نذر بالحج والحج ابتداؤه الاحرام وانتهاؤه طواف الزيارة
فيلزمه بقدر ما التزم ولا عبرة بالعرف مع وجود اللفظ بخلاف الوصية بالحج فانه يحج عنه من بيته لان الوصية تنصرف
الى الفرض في الاصل وهو يحج عنه راكبا لا ماشيا والمعول عليه هو الصحيح الاول ويدل عليه من الرواية ما عن ابي حنيفة
لو ان بغداديا قال ان كلمت فلانا فعلي ان احج ماشيا فلقيه بالكوفة فكلمه فعليه المشي من بغداد وقوله لا عبرة بالعرف
مع وجود اللفظ ممنوع بل المعتبر في النذور والايمان العرف لا اللفظ كما عرف في محله وفي فتح القدير ولو احرم من
بيته فلا اتفاق على انه يمشي من بيته وانما ينتهي وجوب المشي بطواف الزيارة لانه به ينتهي الاحرام واما طواف الصدر
فالتوديع وليس باصل في الحج حتى لا يجب على من لا يودع وافاد بقوله لا يركب انه لو ركب لزمه الجزاء لترك الواجب فاذا
ترك في الكل او في الاكثر يلزم الدم وفي الاقل يلزمه التصدق بقدره من الكل من قيمة الشاة الوسط ومقتضى الاصل
ان لا يخرج عن عهدة النذر اذا ركب كما لو نذر الصوم متتابعا فقطع التتابع ولكن ثبت ذلك نصا في الحج فوجب
العمل به وهو ما عن ابن عباس ان اخت عقبة نذرت ان تحج ماشية فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تركب
وتهدي وما رواه ابو داود فهو محمول على عجزها عن المشي بدليل الرواية الاخرى وانها لا تطيق واطلق في الحج
فشمل ما اذا كان منجزا او معلقا واما اذا قال لله علي المشي الى بيت الله الحرام ولم يذكر حجا ولا عمرة لزمه احد النسكين
استحسانا فان جعله عمرة مشى حتى يحلق الا اذا نوى به المشي الى مسجد المدينة او مسجد بيت المقدس او مسجدا من المساجد
فانه لا يلزمه شيء وقوله علي المشي الى مكة او الكعبة كقوله الى بيت الله ولو قال علي المشي الى الحرم او المسجد الحرام فانه
لا شيء عليه عند ابي حنيفة لعدم العرف بالتزام النسك به وقالا يلزمه النسك احتياطا واتفقوا انه لا لزوم لو قال
الى الصفا والمروة او مقام ابراهيم او الى استار الكعبة او بابها او ميزابها او عرفات او المزدلفة او مسجد النبي صلى الله
عليه وسلم او ذكر مكان المشي عليه كقوله علي الذهاب الى بيت الله او الخروج ثم الحج المنذور يسقط حجة الاسلام عنده في

ابي يوسف خلافا لمحمد فاذا نذر الحج ولم يكن حج ثم حج واطلق كان عن حجة الاسلام ويسقط عنه ما التزمه بالنذر لان
نذره منصرف اليه وان كان قد حج ثم نذر ثم حج فلا بد من تعيين الحج عن النذر والا وقع تطوعا كما حرره في فتح القدير ولو
نذر ان يحج في سنة كذا فحج قبلها جاز عند ابي يوسف خلافا لمحمد وهو قول ابي يوسف اقيس بما قدمناه في نذر الصوم
قوله ولو اشترى محرمة حللها وجامعها لان منافعها مستحقة للمولى فيجوز له تحليلها بغير هدي غير ان البائع
يكره تحليله لا خلافا لوعد حيث وجد منه الاذن والمشتري لم يوجد منه الاذن فلا يكره تحليله وقيد بكونها محرمة
لانها لو كانت منكوحة فليس للمشتري فسخ النكاح لانه قائم مقام البائع وهو ليس له الفسخ بعد الاذن واطلق في الحرمة
فشمل ما اذا كان باذن البائع او لا واشار بعطف الجماع على التحليل الى انه يحللها بغير الجماع كقص ظفر وشعر وهو اولى
من التحليل بالجماع لانه اعظم محظورات الاحرام حتى تعلق به الفساد فلا يفعله تعظيما لامر الحج واثبت التحليل بقوله
حللها بل بفعله او بفعلها بامره كالامتشاط بامره واشار الى ان المشتري ان يحلل العبد المحرم لما قدمناه واذا
كان له منعهما وتحليلهما ليس له الرد بالعيب والى ان الحرة لو احرمت بحج نفل ثم تزوجت فللزوج ان يحللها عندنا
بخلاف ما اذا احرمت بالفرض فليس له ان يحللها ان كان لها محرم فان لم يكن لها فانه له منعها فان احرمت فهي كمحرم
لحق الشرع فلهذا اذا اراد الزوج تحليلها لا يتحلل الا بالهدي بخلاف ما اذا احرمت بنفل فلا اذن له ان يحللها
ولا يتأخر تحليله اياها الى ذبح الهدي كما قدمناه في باب الاحصار ولو اذن لامرأته في حج النفل فليس له ان يرجع
فيه لملكها منافعها وكذا المكاتبة بخلاف الامة كما في فتح القدير ولو جامع زوجته او امته المحرمة ولا يعلم
باحرامها لم يكن تحليلا وفسد حجها وان علمه كان تحليلا ولو حللها ثم بدا له ان يأذن لها فعدت في السنة كان عليها
عمرة مع الحج ولو حللها فاحرمت فحللها فاحرمت هكذا مرارا ثم حجت من عامها اجزاها عن كل التحليلات تلك الحجة
الواحدة ولو لم يحج الا من قابل كان عليها لكل تحليل عمرة كذا

النكاح

ذكره بعد العبادات لانه اقرب اليها حتى كان الاشتغال به افضل من التخلي لنوافل العبادات وقدم على
الجهاد لاشتماله على المصالح الدينية والدنيوية وامر المناسبة سهل واختلف في معناه لغة على ثلاثة اقوال
فقيل مشترك بين الوطء والعقد وهو ظاهر ما في الصحاح فانه قال النكاح الوطء وقد يكون العقد تقول نكحتها
ونكحت هي اي تزوجت وهي ناكح في بني فلان اي ذات زوج والمراد بالمشترك اللفظي وقيل حقيقة في العقد
مجاز في الوطء ونسبه الاصوليون الى الشافعي في بحث متى امكن العمل بالحقيقة سقط وقيل بالعكس وعليه مشايخنا
صرحوا به كما في فتح القدير وجزم به في المغرب وذكر الاصوليون ان ثمرة الاختلاف بيننا وبين الشافعي تظهر في حرمة
موطوءة الاب من الزنا اخذا من قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فلما كان حقيقة في العقد عنده لم تحرم
موطوءته من الزنا ولما كان حقيقة في الوطء عندنا الشامل للوطء الحلال والحرام حرمت عندنا وحرمت معقودة
الاب بغير وطء بالاجماع ويتفرع على اصلنا ما لو قال لامرأته ان نكحتك فانت طالق فانه للوطء فلو ابانها ثم
تزوجها لم يحنث ولا يرد علينا ما لو قال لاجنبية ذلك فانه للعقد لتعذر الوطء شرعا فكانت حقيقة مهجورة
كما في الكشف وكذا لو قال ذلك لمن لا تحل له ابدا بان قال ان نكحتك فعبدي حر انصرف الى النكاح الفاسد كما في
المحيط وقيل حقيقة في الضم صرح به مشايخنا ايضا لكن قال في فتح القدير انه لا منافاة بين كلاميهم لان
الوطء من افراد الضم والموضوع للاعم حقيقة في كل من افراده كانسان في زيد فهو من قبيل المشترك المعنوي
الى اخر ما ذكره وهو مردود فان الوطء مغاير للضم ولذا قال في المغرب وقولهم النكاح الضم مجاز كاطلاقه
على العقد الا ان اطلاقه على الضم من باب تسمية المسبب باسم السبب واطلاقه على العقد على العكس ومما
يدل على مغايرة القولين ان صاحب المحيط ذكر انه حقيقة في الضم الشامل للوطء والعقد باعتبار ضم الايجاب
الى القبول فهو حقيقة في العقد ايضا وعلى القول الثالث مجاز فيه ورجح في غاية البيان الاول لان الاصل
في الكلام الحقيقة وهو الضم والمشترك مستعمل وهو الوطء في الموضوع الاصلي دون المجاز انتهى وهو غفلة

عما في الاصول فان الاصح انه اذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لانه ابلغ واغلب والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج
الى قرينتين كما ذكره النسفي في شرح المنار وقال في البدايع انه الحق والمتحقق الاستعمال في كل من هذه المعاني لما انه لكن الشان
في تعيين المعنى الحقيقي له واما معناه شرعا ففي فتح القدير حيثما اطلق في الكتاب والسنة مجردا عن القراين فهو للوطي فقد
تساوي المعنى اللغوي والشرعي ولهذا قال فاضيخان انه في اللغة والشرع حقيقة في الوطي مجاز في العقد واما ما ذكره المصنف
وغيره من انه اسم للعقد الخاص فهو معناه في اصطلاح الفقها ولهذا قال في المجتبى انه في عرف الفقها العقد فقول من قال انه
في الشرع اسم للعقد الخاص كما في التبيين وصحح في المجتبى ما في المغرب محمول على ان المراد انه في عرف اهل الشرع وهم الفقها فلا
مخالفة وسبب شرعيته مع ان الاصل في النكاح الحظر واباحته للضرورة كما في الكشف تعلق بقا العالم به المقدر في العلم
الازلي على الوجه الاكمل والا فيمكن بقا النوع بالوطي على غير الوجه المشروع لكنه مستلزم للتظالم والسفك وضياع الانساب
بخلافه على الوجه المشروع وشروطه نوعان عام في تنفيذ كل تصرف دائر بين النفع والضرر وخاص فالاول الاهلية بالعقل
والبلوغ قال في فتح القدير وينبغي ان يراد في الولي لا في الزوج والزوجة ولا في متولي العقد فان تزويج الصغير والصغيرة
جائز وتوكيل الصبي الذي يعقل العقد جائز في البيع عندنا فصحته هنا اولى لانه محض سفير واما الحرية فشرط النفاذ بلا اذن
احد انتهى وضم الزيلعي الحرية الى العقل والبلوغ في الشرط العام والتحقيق ان التخيير شرط في متولي العقد للانعقاد اصيلا
كان او لم يكن فلم ينعقد النكاح بمباشرة المجنون والصبي الذي لا يعقل واما البلوغ والحرية فشرطا انعقاد النفاذ في متولي
العقد لنفسه لا لغيره فتوقف عقد الصبي العاقل والعبد على اجازة الولي والمولى واما المحلية فقال في فتح القدير انها
من الشروط العامة وتختلف بسبب الاشيا والاحكام فمحلية المبيع للبيع والانثى للنكاح انتهى والاولى ان يقال ان محليته
الانثى المحققة من بنات ادم وليست من المحرمات وفي العناية محله امراة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي فخرج الذكر والخنثى
مطلقا والجنية للانسي وما كان من النسا محرما على التابيد كالمحارم ولهذا قال في التبيين من كتاب الخنثى لو زوجه ابوه او مولاه
امراة او رجلا لا يحكم بصحته حتى يتبين حاله انه رجل او امراة فاذا ظهر انه خلاف ما زوج به تبين ان العقد كان صحيحا والا
فباطل لعدم مصادفة المحل وكذا اذا زوج الخنثى من خنثى اخر لا يحكم بصحة النكاح حتى تظهر ان احدهما ذكر والاخر انثى انتهى
وفي القنية لا يجوز التزوج بجنية واجازه الحسن البصري بشهود وذكر اصل الاصول ان النهي عن نكاح المحارم مجاز عن النفي
فكان نفيا لعدم محله وصرح كثير من الفقها لعدم محلية المحارم للنكاح وجزم به في غاية البيان لكن يشكل عليه اسقاط ابي حنيفة
الحد عن من وطي محرمه بعد العقد عليها فانها اذا لم تكن محلا لم تبق شبهة بالعقد والجواب انها لم تخرج عن المحلية للنكاح اصلا
بدليل حل تزوجها لمن لم يكن محرما لها فابو حنيفة نظر الى هذا وهما نظرا الى خروجها عن المحلية بالنسبة الى الواطي وهو
الظاهر ولهذا قال في الخلاصة ان الفتوى على قولهما وسياتي تمامه في محله ان شا الله تعالى والثاني اعني الشرط الخاص للانعقاد
سماع اثنين بوصف خاص للايجاب والقبول زاد في المحيط وكون المراة من المحللات وقد علمت ما فيه وركنه الايجاب والقبول
حقيقة او حكما كاللفظ القائم مقامهما من متولي الطرفين شرعا وحكمه حل استمتاع كل منهما بالاخر على الوجه الماذون فيه شرعا
وحرمة المصاهرة وملك كل واحد منهما بعض الاشيا على الاخر مما سيرد عليك كذا في فتح القدير وقد ذكر احكامه في البدايع
في فصل على حدة فقال ـــــــ منها حل الوطي الا في الحيض والنفاس والاحرام وفي الظهار قبل التكفير ووجوب قضا مرة
واحدة وزيادة فيما زاد عليها وقيل يجب قضا ايضا ومنها حل النظر والمس من راسها الى قدمها الا لمانع ومنها ملك المنفعة
وهو اختصاص الزوج بمنافع بضعها وساير اعضائها استمتاعا ومنها ملك الحبس والقيد وهي صيرورتها ممنوعة عن الخروج
والبروز ومنها وجوب المهر عليه ومنها وجوب النفقة والكسوة ومنها حرمة المصاهرة ومنها الارث من الجانبين ومنها وجوب
العدل بين النسا في حقوقهن ومنها وجوب طاعته عليها اذا دعاها الى الفراش ومنها ولاية تاديبها اذا لم تطعه بان نشزت
ومنها استحباب معاشرتها بالمعروف وعليه حمل الامر في قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف وهو مستحب لها ايضا والمعاشرة
بالمعروف الاحسان قولا وفعلا وخلقا الى اخر ما في البدايع ومن احكامه انه لا يصح تعليقه بالشرط قال في التتمة تزوج
امراة ان شاءت او قال ان شاء زيد فابطل صاحب المشية مشيته في المجلس فالنكاح جائز لان المشية اذا بطلت في المجلس صار
نكاحا بغير مشيته كما قالوا في السلم اذا ابطل الخيار في المجلس جاز السلم ولو بدا الزوج فقال تزوجتك ان شئت ثم قبلت المراة
من غير شرط تم النكاح ولا يحتاج الى ابطال المشية بعد ذلك ولو قال تزوجتك بالف درهم ان رضي فلان اليوم فان كان
فلان حاضرا فقال قد رضيت جاز النكاح استحسانا وان كان غير حاضر لم يجز وليس هذا كقوله قد تزوجتك ولفلان الرضا هذا
قول قد وجب وشرط خيارا والاول لم يوجب وجعل الايجاب مخاطرة ولو قال تزوجتك اليوم على ان لك المشية اليوم الى
الليل فالنكاح جائز والشرط باطل كشرط الخيار انتهى هكذا في البزازية لكن قال قبله لو قالت زوجت نفسي منك ان رضي ابي
لا يصح لانه علقه بالخطر انتهى وقياس ما تقدم ان الاب ان كان حاضرا في المجلس ورضي الجواز ثم رايته في الظهيرية وفي البزازية
خطب بنت رجل لابنه فقال ابوها زوجتها قبلك من فلان فكذبه ابو الابن فقال ان لم اكن زوجتها من فلان فقد زوجتها
من ابنك وقبل ابو الابن ثم علم كذبه انعقد لان التعليق بالموجود تحقيق انتهى وفي المجتبى زوجت نفسي منك بعد انقضاء
عدتي فقبل لا يصح كالتعليق واضافته الى وقت لا يصح وصفته فرض وواجب وسنة وحرام ومكروه ومباح اما الاول
بان يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج بحيث لا يمكنه الاحتراز عنه الا به لانه ما لا يتوصل الى ترك الحرام الا به يكون فرضا
واما الثاني فبان يخافه لا بالحيثية المذكورة اذ ليس الخوف مطلقا مستلزما بلوغه الى عدم التمكن وبه يحصل التوفيق بين قول
من عبر بالافتراض وبين من عبر بالوجوب وكل من هذين القسمين مشروط بشرطين الاول ملك المهر والنفقة فليس من خافه
اذا كان عاجزا عنهما اثما بتركه كما في البدايع الثاني عدم خوف الجور فان تعارض خوف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وخوف الجور لو
تزوج قدم الثاني فلا افتراض بل مكروه كما افاده في فتح القدير ولعله لان الجور معصية متعلقة بالعباد والمنع من الزنا من حقوق
الله تعالى وحق العبد مقدم عند التعارض لاحتياجه وغنى المولى تعالى واما الثالث فعند الاعتدال وسياتي بيانه واما الرابع
فبان يخاف الجور بحيث لا يمكنه الاحتراز عنه لانه انما شرع لمصالحه من تحصين النفس وتحصيل الثواب وبالجور ياثم ويرتكب
المحرمات فتنعدم المصالح لرجحان هذه المفاسد والخامس فبان يخافه لا بالحيثية المذكورة وهي كراهة تحريم ومن اطلق الكراهة
عند خوف الجور فمراده القسم الثاني من القسمين واما السادس فبان يخاف العجز عن الايفا بمواجبه كذا في المجتبى في المستقبل
واما محاسنه فكثيرة ودلايله شهيرة قوله ـــــ هو عقد يرد على ملك المتعة قصدا اي النكاح عند الفقها والمراد بالعقد
مطلقا نكاحا كان او غيره مجموع ايجاب احد المتكلمين مع قبول الاخر سوا كان باللفظين المشهورين من زوجت وتزوجت او
غيرهما مما سنذكره وكلام الواحد القائم مقامهما اعني متولي الطرفين وقول الورشكي انه معنى يحل المحل فيتغير به حال المحل
وزوجت وتزوجت اله انعقاده اطلاق له على حكمه فان المعنى الذي يتغير به حال المحل من الحل والحرمة هو حكم العقد
وقد صرح باخراج اللفظين عن مسماه وهو اصطلاح اخر غير مشهور كذا في فتح القدير وملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع
والوطي كما في الكشف ومعنى وروده عليه افادته له شرعا فلو قال يفيد ملك المتعة او يثبت به ملك المتعة قصدا لكان
اظهر والمراد انه عقد يفيد حكمه بحسب وضع الشرع والمراد بالملك الحل الا الملك الشرعي لان المنكوحة لو وطيت بشبهة
فمهرها لها ولو ملك الانتفاع ببضعها حقيقة فكان بدله لها وذكر في البدايع ان من احكامه ملك المتعة وهو اختصاص
الزوج بمنافع بضعها وساير اعضائها استمتاعا وملك الذات والنفس في حق التمتع على اختلاف مشايخنا في ذلك واحترز بقوله
قصدا عما يفيد الحل ضمنا كما اذا ثبت في ضمن ملك الرقبة كشرا الجارية للتسري فانه موضوع شرعا لملك الرقبة وملك المتعة ثابت ضمنا
وان قصده المشتري وانما لم يكن ملك المتعة مقصودا كملك الرقبة في الشرا ونحوه لتخلفه عنه في شرا محرمة نسبا او رضاعا والامة
المجوسية قوله ـــــ وهو سنة وعند التوقان واجب بيان لصفته اما الاول فالمراد به السنة المؤكدة على الاصح وهو
محمل من اطلق الاستحباب وكثيرا ما يتساهل في اطلاق المستحب على السنة كما في فتح القدير وصرح في المحيط ايضا بانها
مؤكدة ومقتضاه الاثم لو لم يتزوج لان الصحيح ان ترك المؤكدة مؤثم كما علم في الصلاة وافاد بذكر وجوبه حالة التوقان
ان محل الاول حالة الاعتدال كما في المجمع والمراد بها حالة القدرة على الوطي والمهر والنفقة مع عدم الخوف من الزنا والجور
وترك الفرايض والسنن فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة او خاف واحدا من الثلاثة فليس معتدلا فلا يكون سنة
في حقه ورده على من اراد من امته التخلي للعبادة كما في الصحيحين ردا بليغا بقوله لمن رغب عن سنتي فليس مني كما اوضح

في فتح القدير والتوقان مصدر تاقت نفسه الى كذا اذا اشتاقت من باب طلب كذا في المغرب والمراد به ان يخاف منه الوقوع في الزنا
لو لم يتزوج اذ لا يلزم من الاشتياق الى الجماع الخوف المذكور واراد بالواجب اللازم فيشمل الفرض والواجب الاصطلاحي
فانا قدمنا انه فرض وواجب ولم يذكروا انه حرام او مكروه كما في المجمع لان الجور حرام بالنسبة الى كل شخص وليس هو مختصا بالنكاح
حتى يجعل من احكامه وصفته والجور الظلم يقال جار اي ظلم وافاد بالسنية ان الاشتغال به من التخلي لنوافل العبادات
ولذا قال في المجمع ونفضله على التخلي للنوافل واستدل له في البدائع بوجوه الاول ان السنن مقدمة على النوافل بالاجماع الثاني
انه اوعد على ترك السنة ولا وعيد على ترك النوافل الثالث انه فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وواظب عليه وثبت عليه
بحيث لم يخل عنه بل كان يزيد عليه ولو كان التخلي للنوافل افضل لفعله واذا ثبت افضليته في حقه ثبت في حق امته لان
الاصل في الشرايع هو العموم والخصوص بدليل والرابع انه سبب موصل الى ما هو مفضل على النوافل لانه سبب لصيانة النفس
عن الفاحشة ولصيانة نفسها عن الهلاك بالنفقة والسكنى واللباس ولحصول الولد الموحد واما مدحه تعالى يحيى عليه السلام
بكونه سيدا وحصورا وهو من لا ياتي النساء مع القدرة فهو في شريعتهم لا في شريعتنا انتهى واشار المصنف بكونه سنة او واجبا
الى استحباب مباشرة عقد النكاح في المسجد لكونه عبادة وصرحوا باستحبابه يوم الجمعة واختلفوا في كراهية الزفاف والمختار
انه لا يكره اذا لم يشتمل على مفسدة دينية وروى الترمذي عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلنوا هذا
هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف كذا في فتح القدير وفي الذخيرة ضرب الدف في العرس مختلف فيه ومحله
ما لا جلاجل له اما ما له جلاجل فمكروه وكذا اختلفوا في الغناء في العرس والوليمة فمنهم من قال بعدم كراهته كضرب الدف انتهى
وفي فتاوى العلامي من اراد ان يتزوج ندب له ان يستدين له فان الله ضامن له الاداء فلا يخاف الفقر اذا كان من نيته التحصن
والتعفف ويتزوج امراة صالحة معروفة النسب في الحسب والديانة فان العرق نزاع ويجتنب المراة الحسناء في منبت السوء ولا
يتزوج امراة لحسبها وعزها وما لها وجمالها فان تزوجها لذلك لا يزداد به الا ذلا وفقرا ودناءة ويتزوج من هي فوقه في الخلق
والادب والورع والجمال ودونه في العز والحرمة والحسب والمال والسن والقامة فان ذلك ايسر من الحماقة والفتنة
ويختار ايسر النساء خطبة ومؤنة ونكاح البكر احسن للحديث عليكم بالابكار فانهن اعذب افواها وانقى ارحاما وارضى باليسير
ولا يتزوج طويلة مهزولة ولا قصيرة دميمة ولا مكثرة ولا سيئة الخلق ولا ذات الولد ولا مسنة للحديث سوداء ولود خير من حسناء
عقيم ولا يتزوج الامة مع طول الحرة ولا حرة بغير اذن وليها لعدم الجواز عند البعض ولا زانية والمراة تختار الزوج الدين
الحسن الخلق الموسر ولا تتزوج فاسقا ولا يزوج ابنته الشابة شيخا كبيرا ولا رجلا دميما ويزوجها كفوا فاذا خطبها الكفو لا يؤخرها
وهو كل مسلم تقي وتحلية البنات بالحلي والحلل ليرغب فيهن الرجال سنة وينظر الى مخطوبته قبل النكاح سنة فانه داعية
للالفة ولا يخطب مخطوبة غيره لانه جفاء وخيانة وتمامه في الفصل الخامس والثلاثين هنا وفي المجتبى يستحب ان يكون النكاح
ظاهرا وان يكون قبله خطبة وان يكون عقده في يوم الجمعة وان يتولى عقده رجل رشيد وان يكون بشهود عدول منها
متوسطه وينعقد بايجاب وقبول وضعا للمضي او احدهما اي ينعقد النكاح اي ذلك العقد الخاص ينعقد بالايجاب
والقبول حتى يتم حقيقته في الوجود والانعقاد هو ارتباط احد الكلامين بالاخر على وجه يسمى باعتباره عقدا شرعا ويستعقب
الاحكام بالشرائط الاتية كما قرره الكمال هنا وقرره في كتاب البيع مما يفيد ان المراد هنا من الانعقاد الثبوت وان الضمير
يعود الى النكاح باعتبار حكمه فالمعنى يثبت حكم النكاح بالايجاب والقبول ومقصوده بالمباين تحقيق ان الايجاب مع القبول
عين العقد لا غيره كما يفهم من ظاهر العبارة والحق ان العقد مجموع ثلاثة الايجاب والقبول والارتباط الشرعي فلم يكن
الايجاب والقبول عين العقد لان جزء الشيء ليس عينه وليس تمامه في البيع ان شاء الله تعالى والايجاب لغة الاثبات واصطلاحا
هنا اللفظ الصادر اولا من احد المتخاطبين مع صلاحيته اللفظ لذلك رجلا كان او امراة والقبول اللفظ الصادر ثانيا
من احدهما الصالح لذلك مطلقا فما وقع في المعراج وغيره من انه لو قدم القبول على الايجاب بان قال تزوجت ابنتك
ايجاب والثاني قبول وهل يكون القبول بالفعل كالقول كما في البيع قال في البزازية اجاب صاحب الهداية في امراة
زوجت نفسها بالف من رجل عند الشهود فلم يقبل الزوج شيئا لكن اعطاها المهر في المجلس انه يكون قبولا وانكره صاحب

صاحب المحيط وقال لا ما لم يقل بلسانه قبلت بخلاف البيع لانه ينعقد بالتعاطي والنكاح لخطره لا حتى يتوقف على الشهود بخلاف
اجازة نكاح الفضولي بالفعل لوجود القول ثمة انتهى وهل يكون القبول بالطلاق في الخانية من تعليق الطلاق
امراة قالت لاجنبي زوجت نفسي منك فقال الرجل فانت طالق طلقت ولو قال انت طالق لا تطلق ولا يكون
هذا الكلام قبولا للنكاح لان هذا الكلام اختيار لها في المسئلة الاولى فجعل طلاقها جزاء لنكاحها وطلاقها لا يكون
جزاء لنكاحها الا بالقبول فيكون كلامه قبولا للنكاح ثم يقع الطلاق بعده انتهى فقد ساوى النكاح البيع فانه
لو قال بعتك هذا العبد بكذا فقال فهو حر عتق ولو قال بدون الفاء لا وهذا بخلاف الاقرار قال في البزازية
قالت له انا امراتك فقال لها انت طالق يكون اقرارا بالنكاح وتطلق لاقتضاء الطلاق النكاح وضعا ولو قال لها
انت لي بزوجة وانت طالق لا يكون اقرارا لقيام القرينة المتقدمة على انه ما اراد بالطلاق حقيقته انتهى اطلق
في اللفظين فشمل اللفظين حكما وهو اللفظ الصادر من متولي الطرفين شرعا وشمل ما ليس بعربي من الالفاظ وما لم يذكر
معهما المفعولان او احدهما بعد دلالة المقام والمقدمات لان الحذف لدليل كائن في كل لسان وانما اختير لفظ الماضي
لان واضع اللغة لم يوضع للانشاء لفظا خاصا وانما عرف الانشاء بالشرع واختيار لفظ الماضي لدلالته على التحقق
والثبوت دون المستقبل وقوله او احدهما بيان لانعقاده بلفظين احدهما ماض والاخر مستقبل كقوله زوجني
ابنتك فقال زوجتك وهو صريح في ان المستقبل ايجاب وقد صرح به قاضي خان في فتاواه حيث قال ولفظة الامر في
النكاح ايجاب ولفظة الامر في النكاح ايجاب وكذا الطلاق والخلع والكفالة والهبة الى اخر ما ذكره وكذا في الخلاصة
وذهب صاحب الهداية وجمع الى ان الامر ليس بايجاب وانما هو توكيل وقوله زوجتك قائم مقام اللفظين بخلافه في البيع
لما عرف ان الواحد في النكاح يتولى الطرفين بخلاف البيع وهو توكيل ضمني فلا ينافيه اقتصاره على المجلس فقد علمت
اختلاف المشايخ في ان الامر ايجاب او توكيل فما في المختصر على احد القولين فاندفع به ما اعترض به ملا خسرو من ان صاحب
الكنز خالف الكتب ولم يتنبه لما في الهداية فان المعترض غفل عن القول الاخر فحفظ شيئا وغابت عنه اشياء مع ان الراجح كونه
ايجابا لان الايجاب ليس الا اللفظ المفيد قصد تحقيق المعنى اولا وهو صادق على لفظة الامر فليكن ايجابا ويستغنى عما اورد
على انه توكيل من انه لو كان توكيلا لما اقتصر على المجلس كذا رجحه الكمال لكن يرد عليه ما لو قال الوكيل بالنكاح هب ابنتك لفلان
فقال الاب وهبت فانه لا ينعقد النكاح ما لم يقل الوكيل بعده قبلت كذا في الخلاصة معللا بان الوكيل لا يملك التوكيل
ولم يذكر خلافا وفي الظهيرية لو قال هب ابنتك لابني فقال وهبت لم يصح ما لم يقل ابو الصغير قبلت وفي التتمة لو قال
هب لفلان فقال الاب وهبت ما لم يقل الوكيل قبلت لا يصح وانه ان قال قبلت فان قال لفلان صح النكاح للموكل وان
قال مطلقا قبلت يجب ان يصح ايضا للموكل وهذا يدل على ان من قال بعد ما جرى بينهما كلام بعت هذا العبد بالف درهم
وقال الاخر اشتريت يصح وان لم يقل البائع بعت منك انتهى وما في الظهيرية مشكل لان للاب ان يوكل في نكاح ابنته
فلو كان الامر ايجابا لم يتوقف على القبول الا ان يقال انه مفرع على القول بانه توكيل لا ايجاب وحينئذ تظهر ثمرة الاختلاف
من القولين لكنه متوقف على النقل وصرح في فتح القدير بانه على ان الامر توكيل يكون تمام العقد بالمجيب وعلى القول
بان الامر ايجاب يكون تمام العقد قائما بهما انتهى فعلى هذا لا يشترط سماع الشاهدين للامر على القول الاول لانه لا يشترط
الاشهاد على التوكيل ويشترط على القول الثاني كما لا يخفى وظاهر ما في المعراج ان زوجني وان كان توكيلا لكن لما لم يعمل
زوجت بدونه نزل منزلة شطر العقد فعلى هذا يشترط سماع الشاهدين للفظة الامر ايضا على القول بانها توكيل ايضا
ثم رايت في الفتاوى الظهيرية ما يدل على انه لا يشترط سماع الشهود للفظ الامر قال في النكاح بالكتابة سواء قال زوجني
نفسك مني فقالت زوجتك او كتب تزوجتك وبلغها الكتاب فقالت زوجت نفسي منك لكن في الوجه الاول لا يشترط
اعلامها الشهود وفي الوجه الثاني يشترط انتهى وانما جعل الامر ايجابا في النكاح على احد القولين ولم يجعل في البيع ايجابا
اتفاقا لانه لا مساواة في النكاح لانه لا يكون الا بعد مقدمات ومراجعات غالبا فكان للتحقيق بخلاف البيع لانه يتقدمه
ما ذكر فكان الامر فيه للمساومة كما ذكره الكمال في البيوع وبه اندفع ما ذكره في النكاح كما لا يخفى هذا مع ان المصنف لم يصرح

بالمستقبل وانما ذكر انه ينعقد بلفظين احدهما ماض وسكت عن الاخر لشموله الحال والمستقبل ومنه الامر وقد علمته واما المضارع
فان كان مبدوا بالهمزة نحو اتزوجك فيقول زوجت نفسي فانه ينعقد علله في المحيط بانه وان كان حقيقة في الاستقبال الا انه يحتمل
الحال كما في كلمة الشهادة وقد اراد به التحقيق والحال لا المساومة بدلالة الخطبة والمقدمات بخلاف البيع انتهى ولا حاجة اليه لان
الاصح ان المضارع موضوع للحال وعليه تتفرع الاحكام كما في قوله كل مملوك املكه فهو حر فانه يعتق ما في ملكه للحال لا ما يملكه
بعده الا بالنية لما ذكرنا وان كان مبدوا بالتاء تزوجني ابنتك فقال فعلت ينعقد به ان لم يقصد به الاستيعاد لانه يتحقق
هذا الاحتمال بخلاف الاول لانه لا يتخير نفسه عن الوعد وان كان المقصود هو المعنى لا اللفظ لو صرح بالاستفهام اعتبر فهم الحال
لما ذكره الاسبيجابي لو قال هل اعطيتنيها فقال اعطيت ان كان المجلس للوعد فوعد وان كان للعقد فنكاح وفي فتح القدير والاتفاق
بقوله انا تزوجتك ينبغي ان يكون المضارع المبدو بالهمزة سوا وحمل كلام المصنف ما في النوازل لو قال زوجيني نفسك فقالت
بالسمع والطاعة وما اذا قال كوني امراتي فقبلت كما في فتح القدير وفي الظهيرية لو قال ابو الصغيرة لابي الصغير زوجت بنتي
ولم يرد عليه شيا فقال ابو الصغير قبلت يقع النكاح للاب هو الصحيح ويجب ان يحتاط فيه فيقول قبلت لابني وهذه المسالة
تدل على ان من قال لاخر بعد ما جرى بينهما مقدمات البيع بعت هذا العبد وقال الاخر اشتريت يصح وان لم يقل بعت
منك والحكم على هذا انتهى ولم يذكر المصنف شرايط الايجاب والقبول فمنها اتحاد المجلس اذا كان الشخصان حاضرين فلو
اختلف المجلس لم ينعقد فلو اوجب احدهما فقال الاخر واشتغل بعمل اخر بطل الايجاب لان شرط الارتباط اتحاد الزمان
فجعل المجلس جامعا تيسيرا واما الفور فليس من شرطه فلو عقدا وهما يمشيان او يسيران على الدابة لا يجوز وان كانا على سفينة
سايرة جاز وسياتي تمامه في البيع ان شاء الله تعالى ومنها ان لا يخالف القبول الايجاب فلو اوجب بكذا فقال قبلت النكاح
ولا اقبل المهر لا يصح وان كان المال فيه تبعا كما في الظهيرية بخلاف ما لو قالت زوجت نفسي منك بالف فقال قبلت بالفين
فانه يصح والمهر الف الا ان قبلت الزيادة في المجلس فهو الفان على المفتى به كما في التجنيس وبخلاف ما لو قال تزوجتك بالف
فقالت قبلت بخمسماية فانه صحيح ويجعل كانها قبلت الالف وحطت عنه خمسماية كما في الذخيرة وفي الظهيرية لو قالت لرجل
زوجت نفسي منك بالف فقال الرجل قبلت قبل ان تنطق المراة بالتسمية لا ينعقد النكاح ما لم يقل الزوج قبلت بعد التسمية
ومنها سماع كل منهما كلام صاحبه بمنزلة غيبته كما في الوقاية وقيد المصنف انعقاده باللفظ لانه لا ينعقد بالكتابة من الحاضرين
فلو كتب تزوجتك فكتبت قبلت لم ينعقد واما من الغايب فكالخطاب وكذا الرسول فيشترط سماع الشهود قراة الكتاب
وكلام الرسول وفي المحيط الفرق بين الكتاب والخطاب ان في الخطاب لو قال قبلت في مجلس اخر لم يجز لان الكلام كما وجد تلاشى
فلم يتصل الايجاب بالقبول في مجلس اخر فاما الكتاب فقايم في مجلس اخر وقراته بمنزلة خطاب الحاضر فاتصل الايجاب
بالقبول فصح انتهى ثم اعلم ان الشرط سماع الشهود قراة الكتاب مع قبولها او حكايتها ما في الكتاب لهم فلو قالت ان فلانا كتب
الي يخطبني فاشهدوا اني قد زوجت نفسي منه صح النكاح وتمامه في الفصل السابع عشر في النكاح بالكتابة من الخلاصة وقيد
بالايجاب والقبول لانه لا ينعقد بالاقرار فلو قال بحضرة الشهود هي امراتي وانا زوجها وقالت هو زوجي وانا امراته لم
ينعقد لان الاقرار اظهار لما هو ثابت وليس باثبات ونقل قاضي خان عن ابن الفضل انعقاده به مقتصرا عليه والمختار
الاول كما في الواقعات والخلاصة وصحح في الذخيرة ان الاقرار ان كان بمحضر من الشهود صح النكاح وجعل انشا والا لا
ومن شروط الركن ان يضيف النكاح الى كلها او ما يعبر به عن الكل كالراس والرقبة بخلاف اليد والرجل كما عرف في الطلاق
وقالوا الاصح انه لو اضاف الطلاق الى ظهرها او بطنها لا يقع وكذا العتق فلو اضاف النكاح الى ظهرها او بطنها ذكر الحلواني
قال الحلواني الاشبه من مذهب اصحابنا انه ينعقد النكاح وذكر ركن الاسلام السرخسي ما يدل على انه لا ينعقد النكاح كذا
في الذخيرة ولو قال تزوجت نصفك فالاصح عدم الصحة كما في الخانية وقولهم ان ذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله كالطلاق
نصفها يقتضي الصحة وقد ذكر في المبسوط في موضع جوازه الا ان يقال ان الفروج يحتاط فيها فلا يكفي ذكر البعض لاجتماع
ما يوجب الحل والحرمة في ذات واحدة فترجح الحرمة كذا في الخانية ومنها ان لا تكون المنكوحة مجهولة فلو زوجه بنته ولم
يسمها وله بنتان لم يصح للجهالة بخلاف ما اذا كان له بنت واحدة الا اذا سماها بغير اسمها ولم يشر اليها فانه لا يصح كما في التجنيس

فلوكان

فلوكان له بنتان كبرى اسمها عايشة وصغرى اسمها فاطمة فاراد تزويج الكبرى فغلط فسمى فاطمة انعقد على الصغرى فلو
قال فاطمة الكبرى لم ينعقد لعدم وجودها وفي الذخيرة اذا كان للمزوج ابنة واحدة وللقابل ابن واحد فقال زوجت
ابنتي من ابنك يجوز واذا كان للمزوج ابنة واحدة وللقابل ابنان ان سمى القابل الابن باسمه صح النكاح ويجعل قوله
قبلت جوابا فيتقيد بالايجاب ولو ذكر القابل الابن الا انه لم يسمه باسمه بان قال قبلت لابني لانه لا يمكن ان يجعل جوابا
لانه زاد عليه ولو كان للمراة اسمان تزوج بما عرفت به وفي الظهيرية والاصح عندي ان يجمع بين الاسمين وسياتي حكم ما
اذا كانت حاضرة متنقبة وفي الخانية لو وكلت امراة رجلا بان يزوجها فزوجها وغلط في اسم ابيها لا ينعقد النكاح اذا
كانت غايبة انتهى ولم يشترط المصنف العلم قال في التجنيس ولو عقد عقد النكاح بلفظ لا يعلمان كونه نكاحا هل ينعقد
لان النكاح لا يشترط فيه القصد انتهى يعني بدليل صحته مع الهزل وظاهره ترجيحه ولم يشترط ايضا تمييز الرجل من المراة وقت
العقد للاختلاف لما في النوازل في صغيرين قال ابو احدهما زوجت بنتي هذه من ابنك هذا وقبل ثم ظهر الجارية غلاما
والغلام جارية جاز ذلك وقال العتابي لا يجوز وفي المنية زوجت وتزوجت يصلح من الجانبين قوله وانما يصح
بلفظ النكاح والتزويج وما وضع لتمليك العين في الحال بيان لانحصار اللفظين فيما ذكرنا انعقاده بلفظ النكاح
والتزويج فلا خلاف فيه واما انعقاده بما وضع لتمليك الاعيان فمذهبنا لان التمليك سبب لملك المتعة في محلها
بواسطة ملك الرقبة وهو الثابت بالنكاح فاطلق اسم السبب وهو ملك المتعة وان كان ملك المتعة قصديا في النكاح
ضمنيا في التمليك وانما لم يصح التمليك بلفظ النكاح لما تقرر في الاصول ان استعارة السبب للمسبب جايز مطلقا وعكسه
لا يجوز الا بشرط الاختصاص من الجانبين ولذا صح التجوز بلفظ العتق عن الطلاق دون عكسه والخلوص في قوله تعالى
خالصة لك انما هو في عدم المهر لا في الانعقاد بلفظ الهبة كما عرف في الخلافيات فينعقد النكاح بلفظ الهبة والعطية
والصدقة والملك والتمليك والجعل والبيع والشرا على الاصح واما بلفظ السلم فان جعلت المراة راس مال السلم فانه
ينعقد اجماعا وان جعلت مسلما فيها ففيه اختلاف قيل لا ينعقد لان السلم في الحيوان لا يصح وقيل ينعقد لانه يثبت
به الرقبة والسلم في الحيوان ينعقد حتى لو اتصل به القبض فانه يفيد ملك الرقبة ملكا فاسدا وليس كلما يفسد الحقيقي
يفسد مجازيه ورجحه في فتح القدير وهو مقتضى ما في المتون وفي الصرف روايتان وقولان قيل لا ينعقد به لانه وضع
لاثبات ملك ما لا يتعين من النقد والمعقود عليه هنا متعين وقيل ينعقد به لانه يثبت به ملك العين في الجملة
وينبغي ترجيحه لدخوله تحت الكلية التي في المختصر وكذلك في انعقاده بلفظ القرض قولان اصحهما عدم الانعقاد كما في
الكشف والولوالجية وفي فتاوى الصوفية الاصح الانعقاد انتهى وينبغي اعتماده لما انه يفيد ملك العين للحال
وكذا في انعقاده بلفظ الصلح قولان وجزم في غاية البيان بعدمه لانه موضوع للحطيطة واسقاط الحق وكذا في انعقاده
بلفظ الرهن قولان اصحهما عدم الانعقاد كما في الولوالجية وهو ظاهر لانه لا يفيد الملك اصلا وقيد بما وضع للتمليك احترازا
عما لا يفيده فلا ينعقد بلفظ الفدا كما لو قالت فديت نفسي منك فقبل كما في الخانية والابرا والفسخ والاقالة والخلع والكتابة
والتمتع والاباحة والاحلال والرضا والاجازة بالزاي والوديعة لانها لا تفيد الملك اصلا وقيد بتمليك العين
احترازا عما يفيد ملك المنفعة فقط كالعارية فلا ينعقد بها على الصحيح واما بلفظ الاجارة فان جعلت المراة اجرة
فينعقد اتفاقا لانه يفيد ملك العين للحال في الجملة بان شرط الحلول وعجلت واما اذا لم تجعل اجرة كقوله اجرتك بنتي
بكذا فالصحيح انه لا ينعقد لانها لا تفيد ملك العين ولان بينهما مضادة لان التابيد من شرايطه والتاقيت من شرايطها
واحترازا عما يفيد تمليك بعض العين كلفظ الشركة فانه لا ينعقد به كما في الظهيرية وقيد بقوله في الحال احترازا عن
لفظ الوصية فانه لا ينعقد النكاح به لانها تمليك مضاف الى ما بعد الموت كذا اطلقه الشارحون وقيده في الولوالجية
والظهيرية بما اذا اطلق او اضافها الى ما بعد الموت اما اذا قال اوصيت ببضع ابنتي للحال بالف درهم فقبل الاخر انعقد
النكاح لانه صار مجازا عن التمليك والمعتمد الاطلاق لان الوصية مجاز عن التمليك فلو انعقد بها لكان مجازا عن
النكاح والمجاز لا مجاز له كما في العناية من البيع وفي المبسوط في كل موضع لم ينعقد به بهذه الالفاظ فانه تثبت الشبهة

فيسقط الحد لو وطئ ويجب الاقل من المسمى ومن مهر المثل عند الدخول انتهى ثم اعلم انه انما وقع الاختلاف في العارية والاجارة
وان كانا لا يفيدان ملك العين قطعا لان ذلك الاصل مختلف فيه فقد روى الحسن عن الامام ان كل شيء يملك به شيء
ينعقد به النكاح وهذه تدل على الانعقاد بهما وروى ابن رستم عن الامام كل لفظ يملك الرقاب ينعقد به النكاح
وهذه تدل على عدمه فيهما كما في الذخيرة وانما اعتمد المشايخ رواية ابن رستم لانها محكمة ورواية الحسن محتملة فحمل المحتمل
على المحكم ولم يقيد المصنف اللفظ المفيد لملك العين بالنية ولا بالقرينة وفيه اختلاف ففي التبيين لا يشترط النية
مع ذكر المهر وفي المبسوط لا يشترط مطلقا وفي فتح القدير المختار انه لا بد من فهم الشاهدين مقصودهما وفي البدائع
ولو اضاف الهبة الى الامة بان قال الرجل هبتا امتي هذه منك فان كان الحال يدل على النكاح من احضار الشهود
وتسمية المهر موجلا ومعجلا ونحو ذلك ينصرف الى النكاح وان لم يكن الحال دليلا على النكاح فان نوى النكاح وصدقه
الموهوب له فكذلك وينصرف الى النكاح بقرينة النية وان لم ينو ينصرف الى ملك الرقبة انتهى فلم تشترط مع النية
فهم الشهود ولا بد منه كما قدمناه بخلاف ما اذا اضيف الهبة الى الحرة فانه ينعقد من غير هذه القرينة لان عدم قبول
المحل للمعنى الحقيقي وهو الملك للحرة يوجب الحمل على المجازي فهو القرينة فيكتفى بها الشهود حتى لو قامت قرينة
على عدمه لا ينعقد به كما في الخانية وغيرها لو طلب من امراة الزنا فقالت وهبت نفسي منك فقال الرجل قبلت
لا يكون نكاحا وهو بمنزلة اب البنت وهبتها منك لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا انتهى قال في مآل الفتاوى
الا اذا اراد به النكاح فالحاصل ان النكاح ينعقد بالهبة اذا كان على وجه النكاح وفي الظهيرية لو قالت المراة
وهبت نفسي لك فقال الرجل اخذت قالوا لا يكون نكاحا صحيحا وانما اعتبرنا الهبة للنكاح وان كانت لا تفيد الملك
الا بالقبض لانها سبب موضوع للملك وانما تاخر القبض لضعف السبب لتعريه عن العوض وينعدم ذلك الضعف اذا
استعملت في النكاح لان العوض يجب به بنفسه كذا في النهاية ويرد على المصنف الفاظ ينعقد بها النكاح غير الثلاثة
منها الكون لما في الذخيرة وغيرها لو قال لامراة كوني امراتي بكذا فقبلت انعقد بخلاف ما لو قالت المراة اكون
زوجة لك فقال نعم لا يصح كما في الظهيرية ومنها ما في الخانية لو قالت المراة عرستك ومنها لفظ الرجعة فقد صرح في
الواقعات والخانية انه ينعقد النكاح اذا قال للاجنبية راجعتك فقبلت كما لو قال للمبانة راجعتك لكن شرط
في الخانية ان يذكر المال وان لم يذكره لا قالوا لا يكون نكاحا وشرط في التجنيس ذكر المال او نية الزوج وفرق بعضهم
بين الاجنبية والمبانة فينعقد به في المبانة دون الاجنبية واستحسنه في فتح القدير وفي الخانية وكذا لو قالت
المبانة لزوجها رددت نفسي عليك فهو بمنزلة الرجعة ينعقد به النكاح كما في الذخيرة ومنها ارفعها واذهب بها حيث
شئت لما في الخانية لو قال زوج ابنتك مني على كذا فقال ابوها بمحضر من الشهود ارفعها واذهب بها حيث شئت قال ابن
الفضل يكون نكاحا وجزم به في الولوالجية بعدمه لاحتمال الوعد ومنها ما في الخانية لو قال ابو الصغير اشهدوا اني قد
زوجت ابنته احمد يريد به ابو الصغيرة من ابن فلان بمهر كذا وقال لابيها اليس هكذا فقال ابوها هكذا ولم يزيدا
على ذلك قالوا الاولى ان يجددا النكاح وان لم يجددا جاز انتهى ومنها ما في الخانية ايضا لو قال رجل جئتك خاطبا ابنتك
فقال الاب ملكتك كان نكاحا وفي الولوالجية لو قال لها خطبتك الى نفسي على الف درهم فقالت قد زوجتك نفسي
فهو نكاح جائز لانه يراد به الايجاب واما ما روي عن محمد لو قال اخطبك على الف فقالت قد فعلت لم ينعقد حتى يقول
الزوج قبلت فقد قال في المحيط والظهيرية انه محمول على ما اذا لم يرد به الحال وفي الظهيرية رجل ارسل رجلا ان
يخطب امراة بعينها فزوجها الرسول اياه جاز لان الخطبة جعلت نكاحا اذا صدرت من الآمر فيكون الآمر بها آمرا بالنكاح
ويشكل عليه ما في الفتاوى الصيرفية معزيا الى المرغيناني من قال ان خطبت فلانة او قال كل امراة خطبتها فهي
طالق ان يمينه لا تنعقد لان الخطبة غير العقد وهي لسبق العقد فلا يكون هذا اللفظ مضيفا الطلاق
الى الملك ووقع في بعض النسخ ان خطبت فلانة وتزوجتها فهي طالق ثلاثا فاجاب على نحو ما ذكرنا فقال اذا خطبها
ثم تزوجها لا تطلق وهذا غلط لان مع حرف الواو تصير الخطبة مع التزوج شرطا واحدا كما في قوله ان كلمت وشربت

وشربت واشباه ذلك فلا تنحل اليمين بالخطبة وحدها فاذا تزوجها بعد ذلك وهي في نكاحه فتطلق انتهى وذكر الولوالجي
ان تزوجت فلانة او خطبتها فهي طالق فخطبها وتزوجها لم تطلق لانه حين خطبها حنث لوجود الشرط فحين تزوجها واليمين
غير باقية انتهى ومنها ما في الخلاصة لو قال صرت لي وصرت لك فانه نكاح عند القبول وقد قيل بخلافه انتهى ومنها
ما في التاتارخانية لو قال لها يا عرسي فقالت لبيك انعقد لكن في الصيرفية انه خلاف الظاهر الرواية ومنها بالسمع
والطاعة لو قال زوجي نفسك مني فقالت بالسمع والطاعة فهو نكاح كما في الخلاصة ومنها ما في الذخيرة لو قال بت معي
في منافع بضعك بالف فقالت نعم صح النكاح انتهى والجواب ان العبرة في العقود للمعاني حتى في النكاح كما صرحوا
به وهذه الالفاظ تودي معنى النكاح وهذا ما ظهر لي من فضله تعالى قوله عند حرين او حر وحرتين عاقلين
بالغين مسلمين ولو فاسقين او محدودين او اعميين او ابني العاقدين متعلق بينعقد بيان للشرط الخاص به
وهو الاشهاد فلم يصح بغير شهود لحديث الترمذي البغايا اللاتي ينكحن انفسهن من غير بينة ولما رواه محمد بن الحسن
مرفوعا لا نكاح الا بشهود فكان شرطا ولذا قال في مآل الفتاوى لو تزوج بغير شهود ثم اخبر الشهود على جهة
الخبر لا يجوز الا ان يجدد عقدا بحضرتهم انتهى وفي الخانية والخلاصة لو تزوج بشهادة الله ورسوله لا ينعقد ويكفر
لاعتقاده ان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم الغيب وصرح في المبسوط بان النبي صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بالنكاح
بغير شهود ولا يشترط الاعلان مع الشهود لما في التبيين ان النكاح بحضور الشاهدين يخرج عن ان يكون سرا ويحصل
بحضورهما الاعلان انتهى ويستثنى منه مسئلة اليمين لما في عدة الفتاوى اذا حلف لا يتزوج سرا فتزوج بثلاثة شهود
يحنث وبالشاهدين لا يحنث انتهى وافاد المصنف ان الشهادة تشترط في الموقوف عند العقد لا عند الاجازة كما في
المحيط وان الحضور كاف لتعبيره بكلمة عند فلا يشترط السماع وهو خلاف ففي الخانية وعامة المشايخ شرطوا السماع
والقائل بعدمه القاضي الامام علي السغدي انتهى وثمرة الاختلاف تظهر في النائمين والاصمين فعلى قول العامة
لا ينعقد النكاح بحضورهما وعلى قول السغدي ينعقد وصحح قاضي خان في شرحه انه لا ينعقد بحضرة الاصمين وجزم
بانه لا ينعقد بحضرة النائمين وجزم في فتاواه بانه لا ينعقد بحضرة النائمين اذا لم يسمعا كلامهما فثبت بهذا ان الاصح
ما عليه العامة كما صرح به في التجنيس اذ المقصود من الحضور السماع فقول الزيلعي ينعقد بحضرة النائمين على الاصح
ولا ينعقد بحضور الاصمين على المختار ضعيف بل لا فرق بينهما في عدم الانعقاد على الاصح لعدم السماع ولقد انصف المحقق
الكمال حيث قال ولقد ابعد عن الفقه وعن الحكمة الشرعية من جوزه بحضرة النائمين انتهى واختلف في اشتراط سماع الشاهدين
معا فنقل في الذخيرة روايتين عن ابي يوسف وجزم في الخانية بانه شرط فكان هو المذهب فلو سمعا كلامهما متفرقين لم
يجز ولو اتحد المجلس فلو كان احدهما اصم فسمع صاحبه السمع ولم يسمع الاصم حتى صاح صاحبه في اذنه اسمعه لا يجوز النكاح
حتى يكون السماع معا كذا في الذخيرة واختلفوا ايضا في فهم الشاهدين كلامهما فجزم في التبيين بانه لو عقد بحضرة هنديين
لم يفهما كلامهما لم يجز وصححه في الجوهرة وقال في الظهيرية والظاهر انه يشترط فهم انه نكاح واختار في الخانية نكا
هو المذهب والحاصل انه يشترط سماعهما معا مع الفهم على الاصح لكن في الخلاصة اذا تزوج امراة بالعربية والزوج
والمراة يحسنان العربية والشهود لا يعرفون العربية اختلف المشايخ فيه والاصح انه ينعقد انتهى فقد اختلف التصحيح
في اشتراط الفهم وفي الخلاصة وغيرها ينعقد بحضرة السكارى اذا فهموا النكاح وان لم يذكروا بعد الصحو وينبغي
ان لا يشترط فهمهم على القول بعدم اشتراطه الا ان يقال انه عند عدم الفهم ملحق بالمجنون في حق هذا الحكم لعدم التمييز
ولا بد من تمييز المنكوحة عند الشاهدين لتنتفي الجهالة فان كانت حاضرة متنقبة كفى الاشارة اليها والاحتياط كشف
وجهها وان لم يروا شخصها وسمعوا كلامها من البيت ان كانت المراة في البيت وحدها جاز النكاح لزوال الجهالة وان كان
معها امراة اخرى لا يجوز لعدم زوالها وكذا اذا وكلت بالتزويج فهو على هذا التفصيل وان كانت غائبة ولم يسمعوا
كلامها بان عقد لها وكيلها فان كان الشهود يعرفونها كفى ذكر اسمها اذا علموا انه ارادها وان لم يعرفوها لا بد من ذكر اسمها
واسم ابيها وجدها وجوز الخصاف النكاح مطلقا حتى لو وكلته فقال بحضرتهما زوجت نفسي من موكلتي او من امراة جعلت

امرها بيدي فانه يصح عنده قال قاضيخان والخصاف كان كبيرا في العلم يجوز الاقتداء به وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى كما قال الخصاف انتهى وفي الخلاصة اذا زوجها اخوها فقال زوجتها اختي ولم يسمها جاز ان كانت له اخت واحدة فان كان له اختان فسماها جاز وافاد المصنف ان انعقاد النكاح بالكتاب كما هو متعارف يشترط فيه سماع الشاهدين قراءة الكتاب مع قبول الاخر كما قدمناه لكن في الظهيرية وفي النكاح سواء كتب زوجني نفسك مني فبلغها الكتاب فقالت زوجت او كتب تزوجتك وبلغها الكتاب فقالت زوجت نفسي جاز لكن في الوجه الاول لا يشترط اعلامها الشهود وفي الوجه الثاني يشترط انتهى فعلى هذا لم يشترط حضورهما وقت قراءة الكتاب ليس على اطلاقه وهو مبني على ان صيغة الامر توكيل فقولها زوجت نفسي منه قائم مقام الايجاب والقبول فالنفي بسماعه ولا يشترط الاشهاد على التوكيل واما على قول من جعل الامر ايجابا فلا بد من سماع قراءة الكتاب كما لا يخفى وشرط في الشاهد اربعة الحرية والعقل والبلوغ والاسلام فلا ينعقد بحضرة العبيد والمجانين والصبيان والكفار في نكاح المسلمين لانه لا ولاية لهؤلاء ولا فرق في العبد بين القن والمدبر والمكاتب فلو اعتق العبيد او بلغ الصبيان بعد التحمل ثم شهدوا ان كان معهم غيرهم وقت العقد ممن ينعقد بحضورهم جازت شهادتهم لانهم اهل للتحمل وقد انعقد بغيرهم والا فلا كما في الخلاصة وغيرها ولم يشترط المصنف نطق الشاهدين لانه ينعقد بحضرة الاخرس اذا كان يسمع كما في الخلاصة والاصل في هذا الباب ان كل من صلح ان يكون وليا في النكاح بولاية نفسه صلح ان يكون شاهدا فيه فخرج المكاتب فانه وان ملك تزويج امته لكنه بولاية مستفادة من جهة المولى لا بولاية نفسه ثم النكاح له حكمان حكم الانعقاد وحكم الاظهار فحكم الانعقاد على ما ذكرنا واما حكم الاظهار فانما يكون عند التجاحد فلا يقبل في الاظهار الا شهادة من تقبل شهادته في سائر الاحكام كذا في شرح الطحاوي فلهذا انعقد بحضور الفاسقين والاعميين والمحدودين في قذف وان لم يتوبا وابني العاقدين وان لم يقبل اداؤهم عند القاضي كانعقاده بحضرة العدوين وفي البدائع ان الاشهاد في النكاح لدفع تهمة الزنا لا لصيانة العقد عن الجحود والانكار والتهمة تندفع بالحضور من غير قبول على ان معنى الصيانة تحصل بسبب حضورهما وان كان لا يقبل شهادتهما لان النكاح يظهر ويشتهر بحضورهما فاذا ظهروا اشتهر تقبل الشهادة فيه بالتسامع فتحصل الصيانة انتهى وظاهره ان من لا تقبل شهادته اذا انعقد بحضوره ثم اخبر به من تقبل شهادته جاز له الشهادة بالتسامع فليحفظ هذا وفي فتاوى النسفي للقاضي ان يبعثا الى شفعوي ليبطل العقد اذا كان بشهادة الفاسق والحنفي ان يفعل ذلك وكذا لو كان بغير ولي فطلقها ثلاثا فبعثا الى شافعي يزوجها منه بغير محلل ثم يقضي حرمة الوطي بالصحة وبطلان النكاح الاول يجوز اذا لم ياخذ القاضي المكاتب والمكتوب اليه شيئا ولا يظهر بهذا حرمة الوطي السابق ولا شبهته ولا خبث في الولد كذا في الخلاصة ثم قال الامام ظهير الدين المرغيناني لا يجوز الرجوع الى شافعي المذهب الا في اليمين المضافة اما لو فعلوا فقضى نفذ انتهى وصورة التزوج بحضرة ابنيهما ان تقع الفرقة بين الزوجين ثم يعقدا بحضور ابنيهما ولو تجاحدا لا تقبل شهادة ابنيهما مطلقا لانه لا يخلوا عن شهادتهما لاصلهما فلو كانا ابنيه وحده تقبل شهادتهما عليه لا له ولو كانا ابنيها وحدها قبلت عليها لا لها ولو كان احدهما ابنها والاخر ابنه لم تقبل اصلا ومن زوج بنته بشهادة ابنيه ثم تجاحد الزوجان فان كان الاب مع الجاحد منهما ايا كان تقبل شهادتهما لانها شهادة عليه وان كان الاب مع المدعي منهما ايهما كان لم تقبل شهادتهما عند ابي يوسف وقال محمد تقبل فابو يوسف نظر الى الدعوى والانكار ومحمد نظر الى المنفعة وعدمها وهنا لا منفعة للاب قال في البدائع والصحيح نظر محمد لان المانع من القبول التهمة وانها تنشا عن النفع وكذلك على هذا الاختلاف فيما اذا قال رجل لعبده ان كلمك زيد فانت حر ثم قال العبد كلمني زيد وانكر المولى فشهد للعبد ابنا زيد ان اباهما قد كلمه والمولى ينكر تقبل عند محمد ادعى زيد الكلام او لا لعدم منفعته وعند ابي يوسف ان كان زيد يدعي الكلام لا تقبل وان كان لا يدعي تقبل وكذا على هذا الاختلاف فيمن توكل عن غيره في عقد ثم شهد ابنا الوكيل على الوكيل فان كان حقوق العقد لا ترجع الى العاقد تقبل عند محمد مطلقا لعدم المنفعة وعند ابي يوسف ان كان يدعي لا تقبل وان كان ينكر تقبل انتهى ولو زوج بنته وانكرت الرضا فشهد اخواها وهما ابناه لم تقبل في قولهم لان الرضا شرط الجواز فكان فيه تنفيذ قول الاب فتكون شهادة له كذا في المحيط

وجعل في الظهيرية قول الامام في المسألة الاولى كابي يوسف ولو كانت البنت صغيرة لا تقبل اتفاقا الا اذا كان الاب جاحدا والاخر مدعيا فمقبولة كما في فتح القدير وفي الظهيرية ولو زوج المولى امته ثم شهد بطلاقها فان ادعت الامة لا تقبل اجماعا وان انكرت فعند ابي يوسف تقبل وعند محمد لا تقبل انتهى وفي الولوالجية شهد عليه بنوه انه طلق امهم ثلاثا وهو يجحد فان كانت الام تدعي فهي باطلة وان كانت تجحد فهي جائزة ذكره في الفصل الرابع من القضا وذكر في القضا ان الشهادة لضرة امه كالشهادة لامه وقيد نا الاشهاد بانه خاص بالنكاح لما ذكره الاسبيجابي بقوله واما سائر العقود فتنعقد بغير شهود ولكن الاشهاد عليها مستحب للاية انتهى وذكر في الواقعات ان الاشهاد واجب في المداينات واما الكتابة فقال في المحيط من باب العتق ويستحب للعبد ان يكتب للعتق كتابا ويشهد عليه شهودا توثقا وصيانة عن التجاحد كما في المداينة بخلاف سائر التجارات لانه مما يكثر وقوعها فالكتابة فيها تؤدي الى الحرج ولا كذلك العتق انتهى وينبغي ان يكون النكاح كالعتق لانه لا حرج فيها قوله وصح تزوج مسلم ذمية عند ذميين بيان لكون اشتراط اسلام الشاهد انما هو اذا كانا مسلمين اما اذا كانت ذمية فلا عندهما وقال محمد لا يجوز لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة للكافر على المسلم فكانهما لم يسمعا كلام المسلم ولهما ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على المحل ذي خطر لا على اعتبار وجوب المهر اذ لا شهادة تعتبر في لزوم المال وهما شاهدان عليها بخلاف ما اذا لم يسمعا كلامه لان العقد ينعقد بكلامهما والشهادة شرط على العقد واطلق في الذميين فشمل ما اذا كانا موافقين لها في الملة او مخالفين كذا في البدائع وقيد بصحة العقد لان اداءهما عند القاضي عند انكار المسلم غير صحيح اجماعا وعند انكارها مقبول عندهما مطلقا وعند محمد ان قالا كان معنا مسلمان وقت العقد قبل والا فلا وكذا اذا اسلما واديا فعلى هذا الخلاف كذا في شرح الطحاوي وعن محمد لا يقبل اداؤهما مطلقا قال في البدائع وهو الصحيح من مذهبه لانها قامت على اثبات فعل المسلم او على نكاح فاسد فروع شهد نصرانيان باسلام نصراني فتجاحدا لا تقبل وعلى نصرانية تقبل شهد نصرانيان على عبد كافر تاجر لمسلم تقبل لا في عكسه شهد نصرانيان باستحقاق ما اشتراه نصراني من مسلم لنصراني لا تقبل خلافا لابي يوسف ومن امر رجلا ان يزوج صغيرته فزوجها عند رجل والاب حاضر صح والا فلا لان الاب يجعل مباشرا للعقد باتحاد المجلس ليكون الوكيل سفيرا ومعبرا فيبقى المزوج شاهدا وان كان الاب غائبا لم يجز لان المجلس مختلف فلا يمكن ان يجعل الاب مباشرا وهذا هو المعتمد خلافا لما في النهاية من امكان جعل الاب شاهدا من غير نقل عبارة الوكيل اليه ولم ار من نبه على ثمرة هذا الاختلاف وقد ظهر لي ان ثمرته في موضعين الاول ان وكيل الاب لو كان امراة فعلى المعتمد لا ينعقد ولو كان الامر امراة والمامور رجلا بتزويج الصغيرة امتها انعكس الحكم الثاني لو شهد للاب بالنكاح بعد بلوغها وهي تنكر فعلى طريقة ما في النهاية ينبغي ان تقبل لانه شاهد لا مزوج وعلى المعتمد لا تقبل لانه مزوج ولو كان الامر الاخ او العم فشهد لها او عليها فعلى ما في النهاية تقبل وعلى المعتمد لا تقبل فليتامل وعبارة النقاية هنا اخصر وافود حيث قال والوكيل شاهد ان حضر موكله كالولي ان حضرت موليته بالغة انتهى ولانه لا فرق بين ان يكون المامور رجلا او امراة اشترط ان يكون معها رجلان او رجل وامراة وبه علم ان قوله عند رجل ليس بقيد لان المراتين كذلك وقيد بكون المولية بالغة لانها لو كانت صغيرة لا يكون الولي شاهدا لان العقد لا يمكن نقله اليها وعلى هذا فلا حاجة الى قوله في النقاية كالولي لانه في هذه الحالة وكيل فدخل تحت الاول وقيد بحضرة موكله لانه لو وكل المولى رجلا في تزويج عبده فزوجه الوكيل بشهادة واحد والعبد حاضر لم يجز لان العقد لا ينتقل اليه لعدم التوكيل من جهته وان اذن لعبده ان يتزوج فتزوج بشهادة المولى ورجل اخر فالصواب انه يجوز ويكون المولى شاهدا لان العبد يتصرف باهلية نفسه والاذن فك الحجر ليس بتوكيل وصحح في فتح القدير ولو زوج المولى عبده البالغ امراة بحضرة رجل واحد والعبد حاضر صح لان المولى يخرج من ان يكون مباشرا فينتقل الى العبد والمولى يصلح ان يكون شاهدا وان كان العبد غائبا لم يجز وفي المرغيناني لا يجوز نكاح في المسألة روايتان ورجح في فتح القدير عدم الجواز لان مباشرته ليس توكيلا للحجر عليها في التزوج مطلقا والا

تصح في سبيله وكيله ثم اذا وقع التجاحد بين الزوجين في هذه المسايل فللمباشر ان يشهد وتقبل شهادته اذا لم يذكر انه عقد بل
قال هذه امراته بعقد صحيح ونحوه وان بين لا تقبل شهادته على فعل نفسه واختلفوا فيما اذا قال هذه امراته ولم يشهد
بالعقد والصواب انها تقبل ولا حاجة الى اثبات العقد فقد حكي عن ابي القاسم الصفار ان من تولى نكاح امراة من رجل
وقد مات الزوج والورثة ينكرون هل يجوز للذي تولى العقد ان يشهد قال نعم وينبغي ان يذكر العقد لا غير فيقول
هذه منكوحة وكذلك قالوا في الاخوين اذا زوجا اختهما ثم ارادا ان يشهدا على النكاح ينبغي ان يقولا هذه منكوحة كذا
في الذخيرة وفي الفتاوى تجشا قوا ما للخطبة فزوجها الاب بحضرتهم فالصحيح الصحة وعليه الفتوى لانه لا ضرورة
في جعل الكل خاطبين فيجعل المتكلم فقط والباقي شهودا كذا في فتح القدير وفي الخلاصة المختار عدم الجواز وفي المحيط
واختار الصدر الشهيد الجواز انتهى **فصل** في المحرمات شروع في بيان شرط النكاح ايضا فان منه كون المراة محللة
لتصير محلا له واختلف الاصوليون في اضافة التحريم الى الاعيان فقيل مجاز والمحرم حقيقة الفعل ورجحوا انه حقيقة
وانتفاء محلية المراة للنكاح شرعا باسباب تسعة الاول المحرمات بالنسب وهن فروعه واصوله وفروع ابويه وان نزلوا
وفروع اجداده وجداته اذا انفصلوا ببطن واحد الثاني المحرمات بالمصاهرة وهن فروع نسايه المدخول بهن واصولهن
وحلايل فروعه وحلايل اصوله والثالث المحرمات بالرضاع وانواعهن كالنسب والرابع حرمة الجمع بين المحارم وحرمة
الجمع بين الاجنبيات كالجمع بين الخمس والخامس حرمة التقديم وهو تقديم الحرة على الامة جعله في المحيط والنهاية
قسما على حدة وادخله الزيلعي في حرمة الجمع فقال وحرمة الجمع بين الحرة والامة والحرة متقدمة وهو الانسب والسادس المحرمة لحق
الغير كمنكوحة الغير ومعتدته والحامل بثابت النسب والسابع المحرمة لعدم دين سماوي كالمجوسية والمشركة والثامن المحرمة
للتنافي كنكاح السيدة مملوكها والتاسع لم يذكره الزيلعي وكثير وهي المحرمة بالطلقات الثلاث ذكره في المحيط والنهاية
وقد ذكر المصنف في هذا الفصل سبعة منها وذكر الحرمة بالطلقات الثلاث في فصل ما تحل به المطلقة ثلاثا من الرجعة
ولم يصرح بالحرمة لحق الغير لظهوره **قوله** حرم تزوج امه وبنته وان بعدتا لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
واختلف في توجيه حرمة الجدات والبنات فقيل بموضوع اللفظ وحقيقته لان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فيكون
الاسم حينئذ من قبيل المشكك وقيل بمجاز لانه جمع بين الحقيقة والمجاز بل بعموم المجاز فيراد بالام الاصل ايضا وبالبنت
الفرع فيدخلان في عمومه والمعترف لارادة ذلك في النص الاجماع على حرمتهن وقيل بدلالة المحرم للعمات والخالات
وبنات الاخ والاخت فهو الاول لان الا[illegible] منهن اولاد الجدات فتحريم الجدات وهن اقرب اولى وفي الثاني لان بنات
الاولاد اقرب من بنات الاخوة وكل من التوجيهات صحيح ودخل في البنت بنته من الزنا فتحرم عليه بصريح النص المذكور
لانها بنته لغة والخطاب انما هو في اللغة العربية ما لم يثبت نقل كلفظ الصلاة ونحوه فيصير منقولا شرعيا وكذا اخته
من الزنا وبنت اخيه وبنت اخته او ابنه منه بان زنا ابوه او اخوه او اخته او بنته فاولدوا بنتا فانها تحرم على الاخ
والعم والخال والجد وصورته في هذه المسايل ان يزني ببكر ويمسكها حتى تلد بنتا كما في فتح القدير من بحث ان الزنا يوجب حرمة
المصاهرة ودخل بنت الملاعنة ايضا فلها حكم البنت هنا فلو لاعن فنفى القاضي نسبها من الرجل والحقها بالام لا يجوز للرجل
ان يتزوجها لانه بسبيل ان يكذب نفسه ويدعيها فيثبت نسبها منه كذا في فتح القدير وقدمنا في باب الصرف عن المعراج
ان ولد ام الولد الذي نفاه لا يجوز دفع الزكاة اليه ومقتضاه ثبوت البنتية فيما يبنى على الاحتياط فلا يجوز له
ان يتزوجها لانها اخته احتياطا ويتوقف على نقل ويمكن ان يقال في بنت الملاعنة انها تحرم باعتبار انها ربيبته وقد
دخل بامها لا انها تكلفه في الفتح كما لا يخفى **قوله** واخته وبنتها وبنت اخيه وعمته وخالته للنص الصريح ودخل
الاخوات المتفرقات وبناتهن وبنات الاخوة المتفرقين والعمات والخالات المتفرقات لان الاسم يشمل الكل وكذا يدخل
في العمات والخالات اولاد الاجداد والجدات وان علوا وكذا عمة جده وخالته وعمة جدته وخالتها لاب وام او لاب او لام
وذلك كله بالاجماع وفي الخانية وعمة العمة لاب وام كذلك واما عمة العمة لاب لا تحرم انتهى وفي المحيط واما عمة العمة
فان كانت العمة القربى عمة لاب وام او لاب فعمة العمة حرام لان العرفي اذا كانت اختا بيه لاب وام او لاب فان عمتها تكون

تكون اخت جده ابا الاب واخت ابا الاب حرام لانها عمته وان كانت القربى عمة لام فعمة العمة لا تحرم عليه لان ابا العمة يكون زوج
ام ابيه فعمتها تكون اخت زوج الام لا تحرم فاخت زوج الجدة اولى ان لا تحرم واما خالة الخالة فان كانت الخالة القربى خالة لاب
وام او لاب فخالتها تحرم عليه وان كانت القربى تكون امراة الجد ابو الام لام امه فاختها تكون اخت امراة ابا الام واخت امراة الجد
لا تحرم عليه انتهى وكما يحرم على الرجل ان يتزوج بمن ذكر يحرم على المراة التزوج بنظير من ذكر وعبارة النقاية اولى وهي حرم
اصله اي المتزوج ذكرا كان او انثى وفرعه واصل القريب وصلبية اصله البعيد **قوله** وام امراته بيان لما يثبت بالمصاهرة
لقوله تعالى وامهات نسائكم اطلقه فلا فرق بين كون امراته مدخولا بها او لا وهو مجمع عليه عند الايمة الاربعة وتوضيحه في
الكشاف ويدخل في لفظ الامهات جداتها من قبل ابيها وامها وان علون وقيد بالمراة فانصرف الى النكاح الصحيح فان
تزوجها فاسدا فلا تحرم امها بمجرد العقد بل بالوطي وما يقوم مقامه من المس بشهوة والنظر بشهوة لان الاضافة لا تثبت الا
بالعقد الصحيح وان كانت منه فلا تحرم امها الا بالوطي ودواعيه لان لفظ النساء اذا اضيف الى الازواج كان المراد منه
الحراير كما في الظهار والايلاء **قوله** وبنتها ان دخل بها لقوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم قال في الكشاف فان قلت ما معنى دخلتم بهن قلت هو كناية عن الجماع كقولهم بنى عليها
وضرب عليها الحجاب وذكر الحجر في الاية خرج مخرج العادة او ذكر للتشنيع عليهم لا لتعلق الحكم به نحو اضعافا مضاعفة في
قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة انتهى وتفسير الحجر ان تزف البنت مع الام الى بيت زوج الام اما اذا كانت البنت
مع الاب لم تكن في حجر زوج الام وفي المغرب حجر الانسان بالفتح والكسر حضنه وهو ما دون ابطه الى الكشح ثم قالوا فلان في
حجر فلان اي في كنفه ومنعته كما في الاية انتهى واما بنات الربيبة وبنات ابنائها وان سفلن فتثبت حرمتهن بالاجماع وبنا
ذكرنا اولا وفي الكشاف واللمس ونحوه يقوم مقام الدخول عند ابي حنيفة وفي التبيين ويدخل في قوله وربايبكم بنات الربيبة
لان الاسم يشملهن بخلاف حلايل الابناء والاباء لان الاسم خاص لهن فلا يتناول غيرهن انتهى معنى فلا تحرم بنت زوجة الاب
ولا بنت بن زوجة الابن ولا بنت زوجة الاب ولا بنت زوجة الاب **قوله** وامراة ابيه وابنه وان بعدا اما حليلة
الاب فبقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فتحرم بمجرد العقد عليها والاية المذكورة استدل بها المشايخ صاحب
النهاية وغيره على ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا بناء على ارادة الوطي بالنكاح فانه اراد بحرمة امراة الاب والجد ما نطاه
من ارادة الوطي قصر عن افادة تمام الحكم المطلوب حيث قال ولا بامراة ابيه ونصدق امراة الاب بعقد عليها والا
لم يفد الحكم في ذلك المحل فانما يصح على اعتبار لفظ النكاح في نكاح الاباء في معنى مجازي يعم العقد والوطي وذلك
النظر في تعيينه ويحتاج الى دليل يوجب اعتباره في المجازي وليس لك ان تقول تثبت حرمة الموطوءة بالاية والمعقود
عليها بلا وطي بالاجماع لانه اذا كان الحكم الحرمة بمجرد العقد ولفظ الدليل صالح له كان مرادا منه بلا شبهة فان الاجماع
تابع للنص والقياس عن احدهما يكون ولو كان عن علم ضروري خلق لهم يثبت بذلك ان ذلك الحكم مراد من كلام الشارع
اذا احتمله كذا في فتح القدير وقول الزيلعي ان الاية تتناول منكوحة الاب وطيا وعقدا صحيحا وان كان فيه جمع بين الحقيقة
والمجاز لانه نفي وفي النفي يجوز الجمع بينهما كما يجوز في المشترك ان يعم صيغ معانيه في النفي انتهى ضعيف في الاصول والصحيح
انه لا يجوز الجمع بينهما لا في النفي ولا في الاثبات ولا عموم للمشترك مطلقا فال الاكمل في التقرير والحق ان النفي لما اقتضاه
الاثبات فان اقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك والا فلا واما مسألة اليمين المذكورة في المبسوط حلف
لا يكلم مولاه وله اعلون واسفلون ايهم كلم حنث فليست باعتبار عموم المشترك في النفي كما توهمه البعض وانما هو لان
حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين الى مجاز يعمها وهو ان يكون الموالي من تعلق به عتق وهو بعمومه يتناول
الاعلى والاسفل انتهى لكن اختيار المحقق في التحرير انه يعم في النفي لانه نكرة في النفي والمنفي ما سمي باللفظ وتمامه في تحقيقه
الاصول فالحاصل ان الاولى ان النكاح في الاية للعقد كما هو المجمع عليه ويستدل لثبوت حرمة المصاهرة بالوطي الحرام
بدليل اخر وفي المحيط رجل له جارية فقال قد وطيتها لا تحل لابنه وهي كانت في غير ملكه فقال قد وطيتها يحل لابنه ان
يكذبه ويطاها لان الظاهر يشهد له ولو اشترى جارية من ميراث ابيه يسعه ان يطاها حتى يعلم ان الاب وطيها

تزوج امراة علي انها بكر فلما اراد جماعها وجدها مفتضه فقال لها من افتضك فقالت ابوك ان صدقها الزوج بانت منه ولا مهر لها وان كذبها فهي امراته انتهى واما حليلة الابن فبقوله تعالى وحلايل ابنايكم الذين من اصلابكم فان اعتبرت الحليلة من حلول الفراش وحل الازار تناولت الموطوة بملك اليمين او شبهة او زنى فيحرم الكل عند الابا وهو الحكم الثابت عندنا ولا يتناول المعقود عليها للابن او بنيه وان سفلوا قبل الوطي والغرض انها بمجرد العقد تحرم علي الابا وذلك باعتبار من الحل بكسر الحا وقد قام الدليل علي حرمة المزني بها للابن علي الاب فيجب اعتبارها في اعم من الحل والحل ثم يراد بالابنا الفروع فتحرم حليلة الابن السافل علي الجد الاعلي وكذا حليلة ابن البنت وان سفل وكما تحرم حليلة الابن من النسب تحرم حليلة الابن من الرضاع وذكر الاصلاب في الاية لاسقاط حليلة الابن المتبنى كذا في فتح القدير والظاهر ان الحليلة الزوجة كما في المغرب فتحرم زوجة الابن علي الاب مطلقا بالاية واما حرمة من وطيها ممن ليس بزوجة فبدليل اخر وكونها من حلول الفراش لا يقتضي تناولها للموطوة بملك اليمين وغيرها بل لا بد من قيد الزوجية فان صاحب المغرب فسرها بالزوجة ثم قال لانها تحل زوجها في فراش والكل رضاعا بيان للنوع الثالث وهو ان ما يحرم بالنسب والصهرية يحرم بالرضاع للاية والحديث حتى لو ارضعت امراة صبيا حرم عليه زوجة الظير الذي نزل لبنها منه لانها امراة ابيه من الرضاعة ويحرم علي زوج الظير امراة هذا الصبي لانها امراة ابنه من الرضاعة وفي شرح الوقاية وهذا يشمل عدة اقسام كبنت الاخت مثلا يشمل البنت الرضاعية للاخت النسبية والبنت النسبية للاخت الرضاعية والبنت الرضاعية للاخت الرضاعية انتهى ولم يستثن المصنف هنا شيا واستثنى في كتاب الرضاع ام اخيه واخت ابنه وسياتي ان شا الله تعالى انه لا حاجة اليه عند المحققين لان المعنى الذي لاجله حرم في النسب لم يكن موجودا فيهما واستثنى بعضهم احدى وعشرين صورة وجمعها في قوله يفارق النسب الارضاع في صور كام نافلة وجدة الولد وام عم واخت ابن وام اخ وام خال وعمة ابن اعتمد لان كل واحد من هذه السبع اما ان يكون المضاف رضاعيا والمضاف اليه نسبيا او عكسه او كل منهما رضاعيا فيجوز له نكاح ام اخيه رضاعا سوا كانت الام رضاعية وحدها او نسبية وحدها او كلاهما رضاعيا وكذا في بقية الصور قوله والجمع بين الاختين نكاحا ووطيا بملك يمين بيان للنوع الرابع وهو الجمع بين المحارم اما الاول فلقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين واما الثاني فللحديث من كان يومن بالله واليوم الاخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين وليس حرمة الجمع بينهما لقطع الرحم لما في المبسوط ولا يجمع الرجل بين اختين من الرضاعة ولا بين المراة وابنة اختها او ابنة اخيها وكذلك كل امراة ذات محرم منها من الرضاعة للاصل الذي بينا ان كل امراتين لو كانت احداهما ذكرا والاخرى انثى لم يجز للذكر ان يتزوج الانثى فانه يحرم الجمع بينهما بالقياس علي حرمة الجمع بين الاختين فكذلك من الرضاعة وتبين بهذا ان حرمة هذا الجمع ليس لقطيعة الرحم فانه ليس بين الرضيعين رحم وحرمة الجمع بينهما ثابتة وسياتي حديث يرده فلو قدم حرمة الجمع علي قولهم والكل رضاعا لكان اولي كما لا يخفى وتفرع علي عدم الفرق بين الاختين نسبا ورضاعا انه لو كان له زوجتان رضيعتان ارضعتهما اجنبية فسد نكاحهما والمراد بالنكاح في المختصر العقد وقوله بملك يمين متعلق بالوطي فافاد انه يجوز الجمع بينهما ملكا بدون الوطي قوله فلو تزوج اخت امته الموطوة لم يطا واحدة منها حتى يبيعها بيان لشيين احدهما صحة نكاح الاخت مع كون اختها موطوة له بملك اليمين لصدوره من اهله مضافا الي محله واورد عليه ان المنكوحة موطوة حكما باعتراف فيصير بالنكاح جامعا وطيا حكما وهو باطل وجوابه ان لزوم الجمع بينهما وطيا حكما ليس بلازم لان بيده ازالته فلا يضر الصحة ويمنع من الوطي بعدها لقيامه اذ ذاك واطلق في الاخت المتزوجة فشمل ما اذا كانت امة او حرة ثانيهما حرمة وطي واحدة منها بيعها لانه لو جامع المنكوحة يصير جامعا بينهما وطيا حقيقة ولو جامع المملوكة يصير جامعا بينهما وطيا حقيقة وحكما والمراد بالبيع انه يحرم الموطوة علي نفسه بسبب من الاسباب فحينيذ يطا المنكوحة لعدم الجمع كالبيع كلا وبعضا والتزويج الصحيح والهبة مع التسليم والاعتاق كلا وبعضا والكتابة واما التزويج الفاسد فلا عبرة به الا اذا دخل بها فتحرم حينيذ الموطوة لوجوب العدة عليها فتحل حينيذ المنكوحة وكذا المراد بالتزويج في المختصر النكاح الصحيح فلو تزوج الامة نكاحا فاسدا لم تحرم عليه امته الموطوة الا اذا دخل بالمنكوحة فحينيذ تحرم الموطوة لوجود الجمع بينهما حقيقة ولا يوثر الاحرام والحيض والنفاس والصوم وكذا الرهن والاجارة والتدبير لان فرجها لا يحرم بهذه الاسباب كذا في التبيين من فصل الاستبرا

الاستبرا واذا عادت الموطوة الي ملكه بعد الاخراج سوا كان بفسخ او بشرا جديد لم يحل وطي واحدة منها حتى يحرم الامة علي نفسه بسبب كما كان اولا واطلق في الامة فشمل ام الولد كما في غاية البيان وقيد بكونها موطوة لانه لو لم يكن وطيها جاز له وطي المنكوحة لان المرقوقة ليست بموطوة حكما فلم يصر جامعا بينهما وطيا لا حقيقة ولا حكما واشار المصنف الي انه لو تزوج جارية ولم يطاها حتى ملك اختها فليس له ان يطا المشتراة لان المنكوحة موطوة حكما والي انه لو ملك اختين له ان يطا احداهما واذا وطي احداهما ليس له وطي الاخرى بعد ذلك والي انه لو ملك جارية فوطيها ثم ملك اختها كان له ان يطا الاولى وليس له وطي الاخرى ما لم يحرم فرج الاولى علي نفسه ولو وطيهما اثم ولا يحل له وطي واحدة منهما حتى يحرم الاخرى بسبب قوله ولو تزوج اختين في عقدين ولم يدر الاولى فرق بينه وبينهما لان نكاح احداهما باطل بيقين ولا وجه الي التعيين لعدم الاولوية ولا الي التنفيذ مع التجهيل لعدم الفايدة او للضرر فتعين التفريق وطولب بالفرق بين هذا وبين ما اذا طلق احدى نسايه بعينها ونسيها حيث يومر بالتعيين ولا يفارق الكل واجيب بامكانه هناك لا هنا لان نكاحهن كان متيقن الثبوت فله ان يدعي نكاح من شا بعينه منهن تمسكا بما كان متيقنا ولم يثبت نكاح واحدة منهما بعينها فدعواه حينيذ تمسك بما لم يتحقق ثبوته ومعنى فرق بينه وبينهما انه يفترض عليه مفارقتهما ولو علم القاضي بذلك وجب عليه ان يفرق بينهما دفعا للمعصية بقدر الامكان كما في المحيط ولم يذكر في المختصر ان هذا التفريق طلاق او فسخ وفي فتح القدير والظاهر انه طلاق حتى ينقص من طلاق كل منهما طلقة ولو تزوجها بعد ذلك فان وقع قبل الدخول فله ان يتزوج ايتهما شا للحال او بعده فليس له التزوج بواحدة منهما حتى تنقضي عدتها وان انقضت عدة احداهما دون الاخرى فله تزوج التي لم تنقض عدتها دون الاخرى لئلا يصير جامعا وان دخل باحداهما فله ان يتزوجها في الحال دون الاخرى فان عدتها تمنع من تزوج اختها انتهى وقيد بكونه تزوجهما في عقدين اذ لو كانا في عقد واحد بطلا يقينا وقيد في المحيط بان لا يكون احداهما مشغولة بنكاح الغير او عدته وان كانت كذلك صح نكاح الفارغة لعدم تحقق الجمع بينهما كما لو تزوج امراة وخمسين في عقد واحد واحدهما متزوج باربع نسوة فانها تكون زوجة للاخر لانه لم يتحقق الجمع بين رجلين اذا كانت هي لا تحل لاحدهما انتهى واذا كانا في عقد واحد فرق بينه وبينهما ايضا فان كان قبل الدخول فلا مهر لهما ولا عدة عليهما وان دخل بهما فلكل الاقل من المسمى ومن مهر المثل كما هو حكم النكاح الفاسد وعليهما العدة وقيد بعدم علم العقد الاول اذ لو علم فهو الصحيح والثاني باطل وله وطي الاولى الا ان يطا الثانية فتحرم الاولى الي انقضاء عدة الثانية كما لو وطي اخت امراته بشبهة حيث تحرم امراته ما لم تنقض عدة ذات الشبهة وفي الدراية عن الكامل لو زنى باحدى الاختين لا يقرب الاخرى حتى تحيض الاخرى حيضة واستشكله في فتح القدير ولم يبينه ووجهه انه لا اعتبار لما الزاني وكذا لو زنت امراة رجل لم تحرم عليه وجاز له وطيها عقب الزنا ولو قال المصنف ولو تزوج اختين في عقدين معا ولم يدر الاول فرق بينه وبينهما لكان اولى لما في الذخيرة معزيا الي الجامع لو وكل رجلا ان يزوجه امراة ووكل رجلا اخر بمثل ذلك فزوجه كل واحد منهما امراة وهما اختان من الرضاع ووقع العقدان منهما جميعا فهما باطلان لان عبارة الوكيل في باب النكاح منقولة الي الموكل فاذا خرج الكلامان معا صار كان الموكل خاطبهما بالنكاح فلو لم يوكلهما وانما كانا فضوليين ووقعا معا فللزوج ان يجيز نكاح احداهما ولو خرج ايجاب الاختين معا بان قالت كل واحدة منهما لرجل واحد زوجت نفسي منك بكذا وخرج الكلام منهما معا فقبل الزوج نكاح احداهما فهو جايز لعدم الجمع من الزوج واما من الاختين فلان كل واحدة زوجت نفسها علي حدة ولا ولاية لاحداهما علي صاحبتها حتى ينتقل كلام كل الي الاخرى ولو بدا الزوج فقال تزوجتكما كل واحدة منكما بالف فقالت احداهما رضيت وابت الاخرى فنكاحها باطل لوجود الجمع في الخطاب بينهما في احدى شطري العقد فانه كان للفساد الا ترى ان رجلا لو قال لخمس نسوة قد تزوجتكن علي الف فقالت احداهن رضيت لا يجوز نكاحها لوجود الجمع من جانب الزوج فنعلم به ان الجمع في احد شطري العقد يوجب الفساد كالجمع في شطري العقد انتهى مع بعض اختصار منه ولها نصف المهر لانه لو وجب للاولى منهما وانعدمت الاولوية للجهل بالاولوية فيصرف اليهما الطلقة وهو مقيد بارتعة قيود كما قالوا الاولى ان يكون المهر مسمى في العقد فلو لم يكن سمى فوجبت متعة واحدة لهما بدل نصف المهر وتركه اعتمادا علي ما

يصرح به في باب المهر الثاني ان يكون مهراهما متساويين اذ لو كانا مختلفين يقضي لكل واحدة منهما بربع مهرها ولا حاجة الى
التقييد به لانه لم يقل ولهما نصف المهر على التساوي حتى يرد عليه ذلك الثالث ان يكون قبل الدخول اذ لو كانت الفرقة بعد
الدخول يجب لكل واحدة المهر كاملا لانه استقر بالدخول فلا يسقط منه شيء ولا حاجة الى التقييد به لان نصف المهر حكم الفرقة
قبل الدخول مع انه مشكل بل اذا كان بعد الدخول فانه يقضي بمهر كامل وعقر كامل ويجب حمله على ما اذا اتحد المسمى لهما قدرا
وجنسا اما اذا اختلف فيتعذر ايجاب عقر اذ ليست احداهما اولى بجعلها ذات العقر من الاخرى لانه فرع الحكم بانها الموطوءة في
النكاح الفاسد الرابع ان تدعي كل واحدة منهما انها الاولى ولا بينة لهما اما اذا قالتا لا ندري ايتنا لنكاح حينئذ ولا
لا يقضي لهما بشيء لان المقضي له مجهول وهو يمنع صحة القضاء كمن قال لرجلين لاحدكما علي الف لا يقضي لاحدهما على الف
لا يقضي لاحدهما بشيء الا ان يصطلحا بان اتفقا على اخذ نصف المهر منه فيقضي لهما به وهذا القيد الرابع زاده
ابو جعفر الهندواني وظاهر الهداية تضعيفه لكنه حسن يندفع به قول ابي يوسف انه لا شيء لهما لجهالة المقضي
له والمروي عن محمد من وجوب مهر كامل لهما لاقرار الزوج بجواز نكاح احداهما بعد لاستلزامه ايجاب الشيء مع تحقق
عدم لزومه فان ايجاب كل المهر حكم الموت او الدخول حقيقة او حكما وهو مفقود وفي التبيين وكل ما ذكرنا من الاحكام
بين الاختين فهو الحكم بين من لا يجوز جمعه من المحارم (ولو) وبين امرأتين ايتهما فرضت ذكرا حرم النكاح اي حرم
الجمع بين امرأتين ان كانتا بحيث لو قدرت احداهما ذكرا حرم النكاح بينهما ايتهما كانت المقدرة ذكرا كالجمع بين المرأة
وعمتها والمرأة وخالتها والجمع بين الام والبنت نسبا او رضاعا لحديث مسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا
ابنة اخيها ولا ابنة اختها وهذا مشهور يجوز تخصيص عموم الكتاب واحل لكم ما وراء ذلكم به ويدل على اعتبار الاصل
المذكور ما ثبت في الحديث برواية الطبراني وهو قوله فانكم اذا فعلتم ذلك قطعتم ارحامكم ولرواية ابي داود
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة فاوجب تعدي الحكم المذكور الى كل
قرابة يفرض وصلها وهو ما تضمنه الاصل المذكور فيتخرج عليه حرمة الجمع بين عمتين وذلك ان يتزوج كل من رجلين
بنت الاخر ويولد لهما بنتان فكل من البنتين خالة الاخرى وبما تقرر علم ان العلة خوف القطيعة وظهر به ضعف
ما قدمناه عن المبسوط من ان العلة ليس ذلك لا قرابة بين الاختين رضاعا وجوابه ان حرمة الجمع بينهما بحديث
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمراد بالحرمة في قوله حرم النكاح الحرمة المؤبدة اما المؤقتة فلا تمنع وكذا لو
تزوج امة ثم سيدتها فانه يجوز كما في الجامع والزيادات لان الحرمة مؤقتة بزوال ملك اليمين وقيل لا يجوز تزوج
السيدة عليها نظرا الى مطلق الحرمة كما في القنية وقيد بقوله ايته فرضت لانه لو جاز نكاح احداهما على تقدير تذكير
المرأة وبنت زوجها وامرأة ابنها فانه يجوز الجمع بينهما عند الائمة الاربعة وقد جمع عبد الله بن جعفر بين زوجة
علي وبنته ولم ينكر عليه احد بيانه انه لو فرضت بنت الزوج ذكرا بان كان ابن الزوج لم يجز له ان يتزوج بها لانها
موطوءة ابيه ولو فرضنا المرأة ذكرا لجاز له ان يتزوج بنت الزوج لانها بنت رجل اجنبي وكذلك المرأة وامرأة
ابنها فان المرأة لو فرضت ذكرا لحرم عليه التزوج بامرأة ابنه ولو فرضنا امرأة الابن ذكرا لجاز له التزوج بالمرأة
لانه اجنبي عنها قالوا ولا باس ان يتزوج الرجل امرأة ويتزوج ابنه امها او بنتها لانه لا مانع وقد تزوج محمد بن
الحنفية امرأة وزوج ابنه بنتها (ولو) والزنا واللمس والنظر بشهوة يوجب حرمة المصاهرة وقال الشافعي
الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانها نعمة فلا تنال بالمحظور ولنا ان الوطي سبب الجزئية بواسطة الولد حتى
يضاف الى كل واحد منهما كملا فيصير اصولها وفروعها كاصوله وفروعه وكذا للعكس والاستمتاع بالجزء
حرام الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة والوطي محرم من حيث انه سبب الولد لا من حيث انه زنا واللمس والنظر سبب
داع الى الوطي فيقام مقامه في موضع الاحتياط كذا في الهداية ولم يستدل بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من
النساء كما فعل الشارحون لما قدمناه انه لا يصلح الاستدلال به اذ المراد بالزنا الوطي الحرام وانما قيد به لانه محل
الخلاف اما لو وطي المنكوحة نكاحا فاسدا والمشتراة والجارية المشتركة والمكاتبة والمظاهر منها كما في الخانية منها

منها والامة المجوسية وزوجته الحائض والنفساء او كان محرما او صائما فانه تثبت حرمة المصاهرة اتفاقا وبه علم
ان الاعتبار لعين الوطي لا لكونه حلالا او حراما وليقيد انه لا بد ان تكون المرأة حية لانه لو وطي الميتة فانه لا
تثبت حرمة المصاهرة كما في الخانية وليقيد انه لا بد ان يكون في القبل لانه لو وطي المرأة في الدبر فانه لا تثبت حرمة
المصاهرة وهو الاصح لانه ليس محل الحرث فلا يفضي الى الولد كما في الذخيرة وسواء كان بصبي او امرأة كما في غاية البيان
وعليه الفتوى كما في الواقعات ولانه لو وطيها فافضاها لا تحرم عليه امها لعدم تيقن كونه في الفرج الا اذا حبلت
وعلم كونه منه واورد عليهما ان الوطي في المسيلين وان لم يكن سببا للمحرمية فالمس بشهوة سبب لها بل الموجود فيهما اقوى
منه واجيب بان العلة هو الوطي المسبب للولد وثبوت الحرمة بالمس ليس الا لكونه سببا لهذا الوطي ولم يتحقق في الصورتين وليقيد
انه لا بد ان يكون بغير حائل يمنع وصول الحرارة فلو جامعها بخرقة على ذكره لا تثبت كما في الخلاصة وليقيد ان الموطوءة لا
بد ان تكون مشتهاة حالا او ماضيا لان الزنا وطي مكلف في قبل مشتهاة خال عن الملك وشبهته فلو جامع صغيرة لا تشتهى
لا تثبت الحرمة وعن ابي يوسف قياسا على العجوز الشوهاء ولهما ان العلة وطي سبب للولد وهو منتف في الصغيرة التي
لا تشتهى بخلاف الكبيرة لجواز وقوعه كما وقع لابراهيم وزكريا عليهما السلام ق في فتح القدير وله ان يقول
الامكان العقلي ثابت فيهما والعادي منتف عنهما فتساويا والقصتان على خلاف العادة لا توجبا الثبوت العادي ولا
يخرجان العادة عن النفي انتهى وقد يقال انها دخلت تحت حكم الاشتهاء فلا يخرج عنه بالكبر ولا كذلك الصغيرة وليس حكم
البقاء كالابتداء وفي الخانية وقال الفقيه ابو الليث ما دون تسع سنين لا تكون مشتهاة وعليه الفتوى انتهى فافاد
انه لا فرق ان تكون سمينة او لا ولذا قال في المعراج بنت خمس لا تكون مشتهاة اتفاقا وبنت تسع فصاعدا مشتهاة اتفاقا
وفيما بين الخمس والتسع اختلاف الرواية والمشايخ والاصح انها لا تثبت الحرمة وفي فتح القدير وكذا تشترط الشهوة في الذكر
حتى لو جامع ابن اربع سنين زوجة ابيه لا تثبت الحرمة وفي الذخيرة خلافه وظاهر الاول انه يعتبر فيه السن المذكور
لها وهي تسع سنين وكما تشترط كونها مشتهاة لثبوت الحرمة في الزنا فكذلك لثبوتها في الوطي الحلال لما في الاجناس لو تزوج
صغيرة لا تشتهى فدخل بها وطلقها وانقضت عدتها وتزوجت باخر جاز له تزوج بنتها واطلق في اللمس والنظر بشهوة
فافاد انه لا فرق بين العمد والخطا والنسيان والاكراه حتى لو ايقظ زوجته ليجامعها فوصلت يده الى بنت منها فقرصها
بشهوة وهي ممن تشتهى يظن انها امها حرمت عليه الام حرمة مؤبدة ولك ان تصورها من جانبها بان ايقظته هي لذلك
فقرصت ابنه من غيرها كذا في فتح القدير واطلق في اللمس فشمل كل موضع من بدنها وفي الخانية لو مس شعر امرأة عن
شهوة قالوا لا تثبت حرمة المصاهرة وذكر في الكيسانيات انها تثبت انتهى وينبغي ترجيح الثاني لان الشعر من بدنها
من وجه دون وجه كما قدمناه في الغسل فتثبت الحرمة احتياطا كحرمة النظر اليه من الاجنبية ولذا جزم في
المحيط بثبوتها وفصل في الخلاصة فما على الرأس كالبدن بخلاف المسترسل وانصرف اللمس الى موضع من البدن بغير حائل
واما اذا كان بحائل فان وصلت حرارة البدن الى يده تثبت الحرمة والا فلا كذا في اكثر الكتب فما في الذخيرة من ان
الشيخ الامام ظهير الدين يفتي بالحرمة في القبلة على الفم والذقن والخد والرأس وان كان على المقنعة محمول على ما
اذا كانت المقنعة رقيقة تصل الحرارة معها كما قدمنا وقيد بكون اللمس عن شهوة لانه لو كان عن غير شهوة لم يوجب
الحرمة والمراهق كالبالغ ووجود الشهوة من احدهما كاف فان ادعتها وانكرها فهو مصدق الا ان يقوم اليها منتشرا
فيعانقها لانه دليل الشهوة كما في الخانية وزاد في الخلاصة في عدم تصديقه ان ياخذ ثديها او يركب معها وتقبل الشهادة
على الاقرار بالتقبيل بشهوة وهل تقبل الشهادة على نفس اللمس والتقبيل عن شهوة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا
تقبل واختاره ابن الفضل لانها امر باطن لا يوقف عليه عادة وقيل تقبل واليه مال الامام علي البزدوي وهكذا
ذكر محمد في نكاح الجامع لان الشهوة مما يوقف عليها في الجملة اما بتحرك العضو او باثار اخر ممن لا يتحرك عضوه كذا
في الذخيرة والمختار القبول كما في التجنيس وفي فتح القدير وثبوت الحرمة بمسها مشروط بان يصدقها او يقع في اكبر
رايه صدقها وعلى هذا ينبغي ان يقال في مسه اياها لا تحرم على ابيه وابنه الا ان يصدقاه او يغلب على ظنهما صدقه

ثم رأيت عن أبي يوسف ما يفيد ذلك انتهى وأطلق في اشتراط الشهوة في اللمس فأفاد أنه لا فرق بين التقبيل على
الفم وبين غيره وفي الجوهرة أو مس أو قبل وقال لم أشته صدق إلا إذا كان المس على الفرج أو التقبيل في الفم
انتهى ورجحه في فتح القدير قال إنه يترائى على هذا أن الخد يلحق بالفم وفي الولوالجية إذا قبل أم امرأته أو امرأة
أجنبية يفتى بالحرمة ما لم يتبين أنه قبل بغير شهوة لأن الأصل في التقبيل هو الشهوة بخلاف المس انتهى وكذا في
الذخيرة إلا أنه قال وظاهر ما أطلق في بيوع العيون يدل على أنه يصدق في القبلة سواء كانت على الفم أو على موضع
آخر انتهى وأطلق في النظر بشهوة للاختلاف في محله فعند أبي يوسف لا بد أن ينظر إلى الفرج الداخل ولن يتحقق ذلك
إلا إذا كانت متكئة واختاره في الهداية وصححه في المحيط والذخيرة وفي الخانية وعليه الفتوى وفي فتح القدير وهو
ظاهر الرواية لأن هذا حكم تعلق بالفرج والداخل فرج من كل وجه والخارج فرج من وجه وأن الاحتراز عن الفرج
الخارج متعذر فسقط اعتباره ولا يقال إنه إذا تردد فالاحتياط القول بثبوتها لأن هذا الحكم وهو التحريم بالمس والنظر
ثبوته بالاحتياط فلا يجب الاحتياط في الاحتياط لكن صح في الخلاصة النظر إلى موضع الشق عن شهوة فهو تصحيح لقول محمد
السابق وظاهر ما في الذخيرة وغيرها أنهم اتفقوا على أن النظر بشهوة إلى سائر أعضائها لا عبرة به ما عدا الفرج وحينئذ
فإطلاق المصنف في محل التقييد كما لا يخفى والعبرة لوجود الشهوة عند المس والنظر حتى لو وجدا بغير شهوة ثم اشتهى
بعد الترك لا يتعلق به حرمة والنظر من وراء الزجاج يوجب حرمة المصاهرة بخلاف المرآة لأنه لم ير فرجها وإنما
رأى عكس فرجها وكذا لو وقف على الشط ينظر إلى الماء فرأى فرجها لا يوجب الحرمة ولو كانت هي في الماء فرأى فرجها تثبت
الحرمة ولم يذكر المصنف حد الشهوة للاختلاف فقال لا بد أن تنتشر آلته إن لم تكن منتشرة أو تزداد انتشارا إن كانت منتشرة
وقيل حدها أن تشتهي بقلبه إن لم يكن مشتهيا أو يزداد إن كان مشتهيا ولا يشترط تحرك الآلة وصححه في المحيط والتحفة
وفي غاية البيان وعليه الاعتماد وصحح الأول في الهداية وفائدة الاختلاف كما في الذخيرة تظهر في الشيخ الكبير والعنين
والذي ماتت شهوته فعلى القول الأول لا تثبت الحرمة وعلى الثاني تثبت فقد اختلف التصحيح لكن في الخلاصة وبه
يفتى أي بما في الهداية فكان هو المذهب لكن ظاهر ما في التجنيس وفتح القدير أن ميل القلب كاف في الشيخ والعنين اتفاقا
وأن محل الاختلاف فيمن يتأتى منه الانتشار إذا مال بقلبه ولم تنتشر آلته وهو أحسن مما في الذخيرة كما لا يخفى وأطلق المصنف
ولم يقيد المس والنظر بشهوة بعدم الإنزال للاختلاف فيما إذا أنزل فقيل يوجب الحرمة وفي الهداية والصحيح أنه لا
يوجبها لأنه بالإنزال تبين أنه غير مفض إلى الوطء وفي غاية البيان وعليه الفتوى فقد أطلق المصنف أيضا أنه في محل
التقييد وأطلق في اللامس والملموس ليفيد أنه لا فرق بين الرجل والمرأة فلو مست المرأة عضوا من أعضاء الرجل بشهوة
أو نظرت إلى ذكره بشهوة ثبتت الحرمة وأطلق فيهما أيضا فشمل المس والنظر بين المباحين والمحرمين وأراد بحرمة المصاهرة
الحرمات الأربع حرمة المرأة على أصول الزاني وفروعه نسبا ورضاعا وحرمة أصولها وفروعها على الزاني نسبا ورضاعا
كما في الوطء الحلال ويحل لأصول الزاني وفروعه أصول المزني بها وفروعها ولو قال المصنف توجب المحرمية لكان أولى لما في
الخانية وإذا فجر الرجل بامرأة ثم تاب يكون محرما لابنتها لأنه حرم عليه نكاح ابنتها على التأبيد وهذا دليل على أن المحرمية
تثبت بالوطء الحرام وبما تثبت به حرمة المصاهرة انتهى وفي كشف الأسرار من بحث النهي وبعض أصحابنا قالوا حرمة المصاهرة
تثبت بطريق العقوبة كما يثبت حرمان الإرث في حق القاتل عقوبة والأصل فيه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا
عليهم طيبات أحلت لهم وعلى هذا الطريق يقولون المحرمية لا تثبت حتى لا يباح الخلوة والمسافرة ولكن هذا فاسد
فإن التعليل لتعدية حكم النص لا لإثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه فإن ثبت الحكم لا يجوز إثباته بالتعليل والمنصوص
حرمة ثابتة بطريق الكرامة فإنما يجوز التعليل لتعدية تلك الحرمة لا لإثبات حرمة أخرى كذا في المبسوط قلت وإنما
اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لأن هذه الحرمة لما كانت بطريق الاحتياط كان الاحتياط في إثبات حرمة المناكحة والمسافرة
والخلوة جميعا قالوا فيما إذا كان الرضاع ثابتا غير مشهور لا تحل المناكحة ولا الخلوة ولا المسافرة للاحتياط انتهى كلامه
وفي الخلاصة قيل لرجل ما فعلت بأم امرأتك قال جامعتها تثبت الحرمة ولا يصدق أنه كذب وإن كان هازلا والإصرار

والإصرار ليس بشرط في الإقرار بحرمة المصاهرة انتهى وهذا عند القاضي وأما فيما بينه وبين الله تعالى إن كان كاذبا
فيما أقر لم تثبت الحرمة كما في التجنيس وإذا أقر بجماع أمها قبل التزوج لا يصدق في حقها فيجب كمال المهر المسمى إن كان بعد
الدخول ونصفه إن كان قبله كما في التجنيس أيضا فإن قلت لو قال هي أمي من الرضاع ثم رجع وتزوجها صح فما الفرق
بينهما أجاب عنه في التجنيس بأن في مسألتنا أخبر عن فعله وهو الجماع والخطأ فيه نادر فلم يصدق وهنا أخبر عن
فعل غيره وهو الإرضاع فله الرجوع والتناقض فيه معفو كالمكاتبة إذا ادعى العتق قبل الكتابة والمختلعة
إذا ادعت الطلاق قبل الخلع تصدق فإن أقامت البينة قبلت وحرم تزوج أخت معتدته لأن أثر النكاح
قائم فلو جاز تزوج أختها لزم الجمع بين الأختين فلا يجوز وأطلقه فشمل المعتدة عن طلاق رجعي وبائن وعن إعتاق
أم ولد وخلافا لهما وعن تفريق بعد نكاح فاسد وشمل الأخت نسبا ورضاعا وأشار إلى حرمة تزوج محارمها في عدتها
مطلقا كعمتها وخالتها وإلى من طلق الأربع لا يجوز له أن يتزوج امرأة قبل انقضاء عدتهن فإن انقضت عدة الكل معا
جاز له تزوج أربع وإن واحدة فواحدة وله تزوج أربع سوى أم ولده المعتدة منه بعد عتقها وإذا أخبر عن مطلقته
أنها أخبرته بانقضائها فإن كانت المعتدة لا تحتمل لا يصح نكاح أختها إلا أن يفسر بإسقاط مستبين الخلق وإن احتملت
حل نكاح أختها ولو كذبته المخبر عنها فإن أخبر وهو صحيح وكذبته ثم مات فالميراث للثانية ولو كان الطلاق الأولى
رجعيا وإن كان مريضا فللأولى فقط ولزوج المرتدة اللاحقة بدار الحرب تزوج أختها وأربع سواها قبل عدتها لكونها
كالميتة وهذا لا يبطل نكاح أختها لو تعدد ولا يمنع منه لو قتلها وفي المعراج لو كانت إحدى الأربع في دار الحرب فطلقها
لا تحل الخامسة إلا بعد خمس سنين لاحتمال أن تكون حاملا فيبقى حملها خمس سنين فلو طلقها بعد خروجها بسنة انتظر أربعا
فإذا كان احتمال الحمل يمنع فهو موجود في دار الإسلام أيضا انتهى وهو مشكل وأمته وسيدته أي وحرم تزوج أمته وسيدته
لأن النكاح ما شرع إلا مثمرا ثمرات مشتركة بين المتناكحين والمملوكية تمنع وقوع الثمرة على الشركة وظاهر كلامهم أنه يستحق
به العقوبة بالعقد على أمته لأنه عقد فاسد باشره لغير فائدة لكن في المضمرات المراد به في أحكام النكاح من ثبوت
المهر في ذمة المولى وبقاء النكاح بعد الإعتاق ووقوع الطلاق عليها وغير ذلك أما إذا تزوجها متنزها عن وطئها
حراما على سبيل الاحتمال فهو حسن لاحتمال أن تكون معتقة الغير أو محلوفا عليها بعتقها وقد حنث الحالف وكثيرا ما يقع
لا سيما إذا تداولتها الأيدي انتهى وأطلق في أمته فشمل ما لو كان له فيها جزء وكذا في سيدته لو كانت ملكت سهما منه
والمجوسية والوثنية أي وحرم تزوجهما على المسلم أما المجوسية فلقوله عليه الصلاة والسلام سنوا بهم سنة أهل الكتاب
غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم أي اسلكوا بهم طريقهم يعني عاملوهم معاملتهم في إعطاء الأمان بأخذ الجزية منهم كذا
في المغرب وأما الوثنية فلقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والمراد بالمجوس عبدة النار وذكر الكتابية بعدها
دليل على أن المجوس لا كتاب لهم وقد نقل في المبسوط عن علي رضي الله عنه أبا حنيفة نكاح المجوسية بناء على أن لهم كتابا إلا
أن ملكهم واقع أخته ولم ينكر عليه فرفع كتابهم فنسوه وليس هذا الكلام بشيء لأن المنع من نكاحهم لكونهم عبدة النار وهم
داخلون في المشركين فكونهم كان لهم كتاب أولا لا أثر له وعليه إجماع الأئمة الأربعة كالإجماع على حرمة الوثنية وهي
المشركة وفي غاية البيان هي التي تعبد الوثن أي الصنم والنص عام يدخل تحته سائر المشركات وفي فتح القدير ويدخل في
عبدة الأوثان عبدة الشمس والنجوم والصور التي استحسنوها والمعطلة والزنادقة والباطنية والإباحية وفي شرح
الوجيز وكل مذهب يكفر به معتقده لأن اسم المشرك يتناولهم جميعا انتهى وينبغي أن من اعتقد مذهبا يكفر به إن كان
قبل تقدم الاعتقاد الصحيح فهو مشرك وإن طرأ عليه فهو مرتد كما لا يخفى وقال الرستغفني لا تجوز المناكحة بين أهل السنة
والاعتزال وقال الفضلي لا يجوز بين من قال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى لأنه كافر ومقتضاه منع مناكحة الشافعية واختلف
فيها هكذا قيل يجوز وقيل يتزوج بنتهم ولا يزوجهم بنته وعلله في البزازية بقوله تنزيلا لهم منزلة أهل الكتاب
وقد قدمنا في باب الوتر والنوافل إيضاح هذه المسألة وأن القول بتكفير من قال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى غلط
ويجب حمل كلامهم على من يقول ذلك شاكا في إيمانه والشافعية لا يقولون به فتجوز المناكحة بين الحنفية والشافعية بلا

شبهة واما المعتزلة فمقتضى الوجه حل مناكحتهم لان الحق عدم تكفير اهل القبلة كما قدمنا نقله عن الائمة في باب الامامة وافاد
بحرمة نكاحها حرمة وطيها ايضا بملك اليمين خلافا لسعيد بن المسيب وجماعة لورود الاطلاق في سبايا العرب كاوطاس
وغيرها وهن مشركات وعامة العلما منعوا من ذلك للاية فاما ان يراد بالنكاح الوطي وكل منه ومن العقد بناء على انه مشترك في
سياق النفي وهو عام في الضم وهو ظاهر في الامرين ويمكن كون سبايا اوطاس اسلمن وقيدنا بالمسلم لما في الخانية وتحل المجوسية
والوثنية لكل كافر الا المرتد انتهى يعني يجوز تزوج اليهودي نصرانية او مجوسية وعكسه جائز لانهم اهل ملة واحدة من حيث
الكفر وان اختلفت نحلهم قوله وحل تزوج الكتابية لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
اي العفايف عن الزنا بيانا للندب لا ان العفة فيهن شرط وعن ابن عمر انها لا تحل لانها مشركة لانهم يعبدون المسيح وعزيرا
وحمل المحصنات في الاية على من اسلم منهن وللجمهور ان المشرك ليس من اهل الكتاب للعطف في قوله تعالى لتجدن اشد الناس
عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا وفي التبيين ثم كل من يعتقد دينا سماويا وله كتاب منزل كصحف ابراهيم وشيث وزبور
داود فهو من اهل الكتاب فتجوز مناكحتهم واكل ذبايحهم خلافا للشافعي فيما عدا اليهود والنصارى والحجة عليه ما تلونا وفي فتح القدير
الكتابي من يومن بنبي ويقر بكتاب والسامرية من اليهود اطلق المصنف الكتابية هنا وقيدها في المستصفى بقوله قالوا يعني الحل
اذا لم يعتقد المسيح الها اما اذا اعتقده فلا ويوافقه ما في مبسوط شيخ الاسلام ويجب ان لا ياكلوا ذبايح اهل الكتاب اذا اعتقدوا
ان المسيح اله وان عزيرا اله ولا يتزوجوا نساءهم قيل وعليه الفتوى ولكن بالنظر الى الدلايل ينبغي ان يجوز الاكل والتزوج انتهى
والحاصل ان المذهب الاطلاق لما ذكره شمس الايمة في المبسوط من ان ذبيحة النصراني حلال مطلقا سوا قال بثالث ثلاثة او لا لاطلاق
الكتاب هنا والدليل ورجحه في فتح القدير بان القايل بذلك طايفتان من اليهود والنصارى انقرضوا لا كلهم مع ان مطلق
لفظ المشرك اذا ذكر في لسان الشرع لا ينصرف الى اهل الكتاب وان صح لغة في طايفة او طوايف لما عهد من ارادته به من عبد
مع الله غيره ممن لا يدعي اتباع نبي وكتاب الى اخر ما ذكره وفي معراج الدراية اختلف العلما في ان لفظ المشرك يتناول اهل
الكتاب والاصح ان اسم المشرك مطلقا لا يتناوله للعطف في الاية ثم المشرك ثلاثة مشرك ظاهرا وباطنا كعبدة الاوثان
ومشرك باطنا لا ظاهرا كالمنافقين ومشرك معنى كاهل الكتاب ففي قوله سبحانه وتعالى عما يشركون المراد مطلق المشرك
وكذا في قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فيتناول جميع الكفار وفي قوله ولا تنكحوا المشركات المراد به المشرك ظاهرا وباطنا
وهو الوثني فلا يتناول اهل الكتاب والمنافقين انتهى واطلقه ايضا فشمل الكتابية الحرة والامة واتفق الايمة الاربعة
على حل الحرة واختلفوا في حل الامة كما سياتي هذا والاولى ان لا يتزوج كتابية ولا ياكل ذبايحهم الا للضرورة وفي المحيط يكره
تزوج الكتابية الحربية لانه لا يامن ان يكون بينهما ولد فينشا على طباع اهل الحرب ويتخلق باخلاقهم فلا يستطيع المسلم
قلعه عن تلك العادة انتهى والظاهر انها كراهة تنزيه لان التحريمية لا بد لها من نهي او ما في معناه لانها في رتبة
الواجب وفي الخانية تزوج الحربية مكروه فان خرج بها الى دار الاسلام بقي على النكاح انتهى واشار المصنف الى انه
يحل وطي الكتابية بملك اليمين وسياتي ان الكتابية اذا تمجست فانه ينفسخ نكاحها من المسلم خلافا ليهودية اذا تنصرت
او عكسه وذكر الاسبيجابي ان للمسلم منع الذمية اذا تزوجها من الخروج الى الكنايس والبيع وليس له ولاية اجبارها على الغسل
من الحيض والجنابة وفي الخانية من فصل الجزية من السير مسلم له امراة ذمية ليس له ان يمنعها من شرب الخمر لان شرب
الخمر حلال عندها وله ان يمنعها عن اتخاذ الخمر في المنزل انتهى وهو مشكل لانه وان كان حلالا عندها لكن رايحتها تضر
فله منعها كمنع المسلمة من اكل الثوم والبصل ولذا قال الكركي في الفيض قبيل باب التيمم ان المسلم له ان يمنع زوجته
الذمية من شرب الخمر كالمسلمة لو اكلت الثوم والبصل وكان زوجها يكره ذلك له ان يمنعها انتهى وهو الحق كما لا يخفى
قوله والصابية اي وحل تزوجها اطلقه وقيده في الهداية بقوله ان كانوا يومنون بدين نبي ويقرون بكتاب
الله لانهم من اهل الكتاب وان كانوا يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم لم تجز مناكحتهم لانهم مشركون والخلاف
المنقول فيه محمول على اشتباه مذهبهم فكل اجاب على ما وقع عنده وعلى هذا حل ذبيحتهم انتهى وصححه ايضا في غاية
البيان وغيره من انه لا خلاف بينهم في الحقيقة لكن ظاهر الهداية ان منع مناكحتهم مقيد بقيدين عبادة الكواكب

الكواكب وعدم الكتاب فلو كانوا يعبدون الكواكب ولهم كتاب تجوز مناكحتهم وهو قول بعض المشايخ زعموا ان عبادة
الكواكب لا تخرجهم عن كونهم اهل كتاب وان كانوا يعظمونها كتعظيم المسلم الكعبة فهم اهل كتاب كذا في المجتبى وفي الكشاف انهم
قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الملايكة من صبا اذا خرج من الدين قوله والمحرمة ولو محرما اي
حل تزوجها ولو كان الزوج محرما لحديث الجماعة عن ابن عباس انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم زاد البخاري
وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف واما ما رواه يزيد بن الاصم من انه تزوجها وهو حلال فلم يقو قوة هذا فانه مما اتفق
عليه الستة وحديث يزيد لم يخرجه البخاري ولا النسايي وايضا لا يقاوم بابن عباس حفظا واتقانا وقد اطال في فتح
القدير في وجوه ترجيحه وذكروا ترجيحه في الاصول من باب البيان في تعارض النفي والاثبات واما ما رواه الجماعة الا البخاري
انه عليه الصلاة والسلام قال المحرم لا ينكح ولا ينكح فحمله المشايخ على الوطي في الجملة الاولى فالمنهي الرجل وعلى التمكين منه
في الجملة الثانية فالمنهي المراة والتذكير باعتبار الشخص وكلمة لا فيه جاز ان تكون ناهية ودخولها على المسند للغايب
جايز عند المحققين وان كان غيره اكثر وجاز ان تكون نافية وفي النهاية والمعراج ان معنى الثانية لا يمكن المراة من نفسه
لفظا كما هو فعل البعض فجعل التذكير على حقيقته وان المنهي الرجل فيهما والبا مفتوحة في الجملة الاولى مضمومة في
الثانية مع كسر الكاف نفيا للانكاح ومن فتح الكاف من الثاني فقد صحف وجوز في فتح القدير حمل النكاح فيه على العقد
ويكون النهي فيه للكراهة جمعا بين الدلايل وذلك لان المحرم في شغل عن مباشرة عقود الانكحة لانه يوجب شغل قلبه
وهو محل قوله ولا يخطب ولا يلزم كونه عليه السلام باشر لعدم شغل قلبه بخلافنا انتهى وحمل في غاية البيان قوله ولا
يخطب على النهي عن التماس الوطي توفيقا بين الاحاديث قوله والامة ولو كتابية اي على حل تزوجها خلافا للشافعي
واصله التقييد بالوصف والشرط في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من
فتياتكم المومنات والخلاف مبنية على مسيلة اصولية هي ان مفهوم الشرط والوصف هل يكون معتبرا بنفي الحكم بانتفايه
فقال الشافعي نعم وقلنا لا فصار الحل ثابتا فيهما بالعمومات مثل قوله فانكحوا ما طاب لكم واحل لكم ما وراء ذلكم فلهذا اجزنا
نكاح الامة مع طول الحرة ونكاح الامة الكتابية وتمامه في الاصول وعلى تقدير اعتبار مفهومهما فمقتضاهما عدم الاباحة
الثابتة عند وجود القيد المبيح وعدم الاباحة اعم من ثبوت الحرمة او الكراهة ولا دلالة للاعم على اخص بخصوصه
فيجوز ثبوت الكراهة عند عدم الضرورة وعند وجود طول الحرة لا يجوز ثبوت الحرمة على السوا والكراهة اقل
فتعينت فقلنا بها وبالكراهة صرح في البدايع كذا في فتح القدير وقد يقال مقتضاهما عدم الحل لا عدم الاباحة
وعدم الحل مراعاة والظاهر ان الكراهة في كلام البدايع تنزيهية فلم يخرج عن المباح بالكلية وان كان الترك
راجحا على الفعل نعم عدم الاباحة اعم من الحرام والمكروه تحريما والظاهر من كلام الفقها ان المباح عندهم ما اذن الشارع
في فعله لا ما استوى فعله وتركه كما في الاصول والخلف لفظي كما عرف في محله الا من البدايع وغيره قوله والحرة
على الامة لا عكسه اي حل ادخال الحرة على الامة ولا يحل ادخال الامة على الحرة وتنكح الحرة على الامة المتزوجة بنكاح
صحيح للحديث لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الامة وهو باطلاقه حجة على الشافعي في تجويز ذلك للعبد
وعلى مالك في تجويزه برضى الحرة ولان للحراير في تنصيف النعمة على ما نقرره في الطلاق ان شا الله تعالى فيثبت
به حل المحلية في حالة الانفراد دون حالة الانضمام وتمامه في فتح القدير وفي المحيط ولا يجوز نكاح الامة على الحرة
ولا معها ويجوز نكاح الحرة على الامة ومعها ولو تزوج امة بغير اذن مولاها ولم يدخل بها ثم تزوج حرة ثم اجاز المولى
لم يجز لان نكاح الامة ارتفع بنكاح الحرة لان الملك والحل انما يثبت عند الاجازة فكان للاجازة حكم انشا العقد في
حق الحكم فيصير متزوجا امة على حرة ولو تزوج ابنته وهي حرة قبل الاجازة جاز لان النكاح الموقوف عدم في
حق الحل فلا يمنع نكاح غيرها انتهى قيد بالنكاح لان مراجعة الامة على الحرة لان الملك فيها باق فذكره الزيلعي في
الرجعة وفي المحيط ولو تزوج اربعا من الاما وخمسا من الحراير في عقد صح نكاح الاما لان التزوج بالخمس باطل فلم يتحقق
الجمع فصح نكاح الاما انتهى قوله ولو في عدة الحرة اي لا يحل ادخال الامة في عدة الحرة اطلقه فافاد انه لا فرق بين

تكون الحرة عن طلاق رجعي او باين ولا خلاف في المنع الاول لان المطلقة رجعيا زوجة وفي الثاني خلاف قالا لا يحرم لان
هنا ليس بتزوج عليها وهو المحرم ولهذا لو حلف لا يتزوج عليها لم يحنث بهذا بخلاف تزوج الاخت في عدة الاخت عن طلاق
باين فانه لا يجوز اجماعا والفرق لهما ان الممنوع الادخال عليها لتنقيصها لا الجمع والادخال المتنقيص ليس بموجود في المبانة
وله الامام انه حرام لان نكاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحكام فيبقى المنع احتياطا بخلاف اليمين لان
المقصود ان لا يدخل غيرها في قسمها كذا في الهداية وظاهره انه لو حلف لا يتزوج عليها فطلقها رجعيا ثم تزوج وهي في العدة
لا يحنث ايضا لانه لا قسم لها كالمبانة ذكره في البدايع لكن علل في فتح القدير بان العرف ان لا يسمى متزوجا عليها بعد الابانة
وهو يفيد الحنث في الرجعي وهو الظاهر لان النكاح قايم فيه من كل وجه اطلق في الامة فشمل المدبرة وام الولد والمكاتبة
لانها كما في الصحاح خلاف الحرة وقيدنا نكاح الحرة بالصحيح لان نكاحها الفاسد ولو في العدة والمعتدة عن وطي بشبهة
لا يمنع نكاح الامة لعدم اعتباره قوله واربع من الحراير والاما اي وحل تزوج اربع لا اكثر لقوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اتفق عليه الايمة الاربعة وجمهور المسلمين ولا اعتبار بخلاف الروافض ولا
حاجة الى الاطالة في الرد عليهم قال القاضي البيضاوي مثنى وثلاث ورباع معدولة عن اعداد مكررة هي ثنتين ثنتين
وثلاث ثلاث واربع اربع وهي ... للعدل والصفة فانها بنيت صفات وان كانت اصولها لم تبن وقيل لتكرر
العدل فانها معدولة باعتبار الصيغة والتكرير منصوبة على الحال من فاعل طاب ومعناها الاذن لكل ناكح يريد الجمع ان
ينكح ما شاء من العدد المذكور متفقين ومختلفين كقولك اقسموا هذه البدرة درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة ولو افرد
كان المعنى تجويز الجمع بين هذه الاعداد دون التوزيع ولو ذكرت باو لذهب تجويز الاختلاف في العدد انتهى وفي فتح القدير
وحاصل الحال ان حل الواحدة كان معلوما وهذه الاية لبيان حل الزايد عليها الى حد معين مع بيان حد التخيير بين الجمع
والتفريق في ذلك وانما كان العدد في الاية مانعا من الزيادة وان كان من حيث هو عدد لا يمنعها لوقوعه حالا قيدا
في الاحلال قيد بالتزوج لان له التسري بما شاء من الاما لاطلاق قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وفي الفتاوى رجل
له اربع نسوة والف جارية اراد ان يشتري جارية اخرى فلامه رجل يخاف عليه الكفر انتهى ولم ار حكم ما اذا اراد ان
يتزوج على امراته اخرى فلامه رجل وينبغي ان لا يخاف عليه الكفر لما ان في تزوج الجمع من النساء مشقة شرعية بسبب
وجوب العدل بينهن ولذا قال تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة بخلاف الجمع من السراري فانه لا قسم بينهن مع
انهم قالوا اذا تركنا التزوج على امراته كيلا يدخل الغم على زوجته التي عنده كان ماجورا مع انه لا ينبغي اللوم على شي
من ذلك لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين قوله
واثنتين للعبد اي وحل تزوج اثنتين له حرتين كانتا او امتين ولا يجوز اكثر منه في النكاح لاجماع الصحابة ولان
الرق منصف نعمة وعقوبة اطلق في العبد فشمل المدبر والمكاتب وقيد بالتزوج لانه لا يحل له التسري ولا ان سريه
مولاه ولا يملك المكاتب والعبد شيا الا الطلاق ذكره الاسبيجابي وحاصله ان الحل منحصر في عقد النكاح وملك اليمين
ولم يمكن الثاني للعبد لانه لا يملك وان ملك فانحصر حله في عقد النكاح قوله وحبلى من زنا لا من غيره اي
حل تزوج الحبلى من الزنا ولا يحل تزوج الحبلى من غير الزنا اما الاول فهو قولهما وقال ابو يوسف هو فاسد قياسا
على الثاني وهي الحبلى من غيره فان تزوجها لا يصح اجماعا لحرمة الحمل وهذا محترم لانه لا جناية منه ولهذا لم يجز
اسقاطه ولهما انها من المحللات بالنص وحرمة الوطي كيلا يسقي ماءه زرع غيره والامتناع في ثابت النسب لحق صاحب
الما ولا حرمة للزاني ومحل الخلاف تزوج غير الزاني اما تزوج الزاني لها فجايز اتفاقا وتستحق النفقة عند الكل
ويحل وطيها عند الكل كما في النهاية وقيد بالتزوج لان وطيها حرام اتفاقا للحديث من كان يومن بالله واليوم الاخر فلا
يسقين ماءه زرع غيره فان قيل لم الرحم ينسد بالحبل فكيف يكون سقيا زرع غيره قلنا شعره ينبت من ما الغير
كذا في المعراج وحكم الدواعي على قولهما كالوطي كما في النهاية وذكر التمرتاشي انه لا نفقة وقيل لها ذلك والاول اوجه
لان المانع من الوطي من جهتها بخلاف الحيض فانه سماوي كذا في فتح القدير واطلق في قوله لا من غيره فشمل الحامل من حربي

من حربي كالمهاجرة والمسبية وروي عن ابي حنيفة صحة العقد كالحامل من الزنا وصحح الشارح المنع وهو المعتمد وفي
فتح القدير انه ظاهر المذهب وشمل ام الولد فلو زوج ام ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل لانها فراش لمولاها حتى
يثبت نسب ولدها منه من غير دعوة فلو صح النكاح لحصل الجمع بين الفراشين الا انه غير متأكد حتى ينتفي الولد بالنفي
من غير لعان فلا يعتبر ما لم يتصل به الحمل كذا في الهداية وظاهره ان المولى اعترف بان الحمل منه لانه قال وهي حامل منه
فلهذا لم يكن تزويجه اياها نفيا للولد دلالة لان الصريح بخلافه فلم يعترف به وزوجها وهي حامل ينبغي ان يجوز النكاح
ويكون نفيا دلالة فان النسب كما ينتفي بالصريح ينتفي بالدلالة بدليل مسألة الامة جاءت باولاد ثلاثة فادعى المولى اكبرهم
حيث يثبت نسبه وينتفي نسب غيره بدلالة اقتصاره على البعض كما في فتح القدير قوله والموطوة بملك اي حل تزوج
من وطيها المولى بملك يمين لانها ليست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة فلا يلزم الجمع بين
الفراشين وافاد انه يحل له وطيها من غير استبرا وهو قولهما وقال محمد لا احب ان يطاها حتى يستبرها لانه احتمل
الشغل بماء المولى فوجب التنزه كما في الشرا ولهما ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ فلا يومر بالاستبرا لا استحبابا
ولا وجوبا بخلاف الشرا لانه يجوز مع الشغل كذا في الهداية وذكر في النهاية انه لا خلاف بينهم في الحاصل فان ابا
حنيفة قال للزوج ان يطاها بغير استبرا واجب ولم يقل لا يستحب ومحمد لم يقل ايضا هو واجب ولكنه قال لا
احب له ان يطاها انتهى وفيه نظر لان ما في الهداية من قوله لا يومر به لا استحبابا ولا وجوبا يابى هذا الحمل ولم
يذكر المصنف استبرا المولى وفي الهداية عليه ان يستبريها صيانة لمايه وظاهره الوجوب وحمل في النهاية والمعراج
على الاستحباب دون الحتم وفي الذخيرة واذا اراد الرجل ان يزوج امته من انسان وقد كان يطاها بعض مشايخنا قالوا
يستحب له ان يستبريها بحيضة ثم يزوجها كالو اراد بيعها والصحيح انه هنا يجب الاستبرا واليه مال شمس الايمة الرخسي
انتهى وقد جعل الوجوب في الحاوي الحصيري قول محمد اطلق في الموطوة بالملك فشمل ام الولد ما لم تكن حبلى منه كما قدمنا
قوله او زنا اي وحل تزوج الموطوة بالزنا اي الزانية حتى لو راى امراة تزني فتزوجها جاز وللزوج ان يطاها بغير
استبرا وهذا صريح في جواز تزوج الزانية واما قوله تعالى الزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المومنين
فمنسوخ بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم على ما قيل بدليل الحديث ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
ان امراتي لا تدفع يد لامس فقال عليه السلام طلقها فقال اني احبها وهي جميلة فقال عليه السلام استمتع بها وفي المجتبى
من اخر الحظر والاباحة لا يجب على الزوج تطليق الفاجرة ولا عليها تسريح الفاجر الا اذا خافا ان لا يقيما حدود الله فلا
باس ان يتفرقا انتهى قوله والمضمومة الى محرمة اي وحل نكاح امراة محللة ضمت الى امراة محرمة كان عقد على امراتين
احداهما محرمة او ذات زوج او وثنية بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في البيع حيث لا يصح في العبد لان قبول العقد
في الحر شرط فاسد في بيع العبد وهنا المبطل يخص المحرمة والنكاح لا يبطل بالشرط الفاسد قوله والمسمى لها اي
جميع المسمى للمحللة المضمومة الى محرمة عند ابي حنيفة نظرا الى ان ضم المحرمة في عقد النكاح لغو كضم الجدار لعدم
المحلية والانقسام من حكم المساواة في الدخول في العقد ولم يجب الحد بوطي المحرمة لان سقوطه من حكم صورة العقد لا
عن حكم انعقاده فليس قوله بعدم الانقسام بنا على عدم الدخول في العقد منافيا لقوله بسقوط الحد لوجود صورة
العقد كما قد توهم كما لا يخفى وعندهما ينقسم على مهر مثليهما كان يكون المسمى الفا ومهر مثل المحرمة الفان والمحللة الف فيلزم
ثلاث مائة وثلاث وثلاثون وثلث درهم للمحللة ويسقط الباقي نظرا الى ان المسمى قوبل بالبضعين فينقسم عليهما
كما لو جمع بين عبدين فاذا احدهما مدبر وكما اذا خاطب امراتين بالنكاح بالف فاجابت احداهما دون الاخرى واجيب
عن الاول بان المدبر محل في الجملة لكونه مالا فدخل تحت الانعقاد فانقسم بخلاف المحرمة لعدم المحلية اصلا
وعن الثاني بانهما استويا في الدخول تحت الايجاب للمحلية فانقسم المهر عليهما فترجح قوله على قولهما واورد
على قوله ما لو دخل بالمحرمة فان فيه روايتين في رواية الزيادات يلزمه مهر مثلها لا يجاوز به حصتها من المسمى
ومقتضاه الدخول في العقد والا لوجب مهر المثل بالغا ما بلغ وجوابه ان المنع من المجاوزة على ما خصها من المسمى

يحصل بمجرد التسمية ورضاها بالعقد المسمى لا بانعقاد العقد عليها ودخولها تحته وذلك موجود في المحرمة وفي رواية اخرى يجب مهر المثل بالغا ما بلغ وهو الاصح كما في المبسوط ومقتضاه الدخول في العقد وقد قال بعدمه وهو يقتضي اجنبيتها عنه فلا يجب مهر المثل لانه فرع الدخول في عقد فاسد وجوابه ان وجوبه بالعقد الذي وجب به درء الحد وهو صورة العقد واورد على قولهما ايضا كيف وجب لها حصتها من الالف بالدخول وهو حكم دخولها في العقد ثم يجب الحد ولا يجتمع الحد والمهر ولا مخلص الا بتخصيصهما الدعوى فيجب الحد لانتفاء شبهة الحل والمهر للانقسام بالدخول في العقد

شرح ويبطل نكاح المتعة والموقت وفرق بينهما في النهاية والمعراج بان يذكر في الموقت لفظ النكاح او التزويج مع التوقيت وفي المتعة لفظ اتمتع بك او استمتع وفي العناية تفرقا خران الموقت يكون بحضرة الشهود ويذكر فيه مدة معينة بخلاف المتعة فانه لو قال اتمتع بك ولم يذكر مدة كان متعة والتحقيق ما في فتح القدير ان معنى المتعة عقد على امراة لا يراد به مقاصد عقد النكاح من القرار للولد وتربيته بل اما الى مدة معينة ينتهي العقد بانتهائها او غير معينة بمعنى بقاء العقد ما دام معها الى ان ينصرف عنها فيدخل فيه ما بمادة المتعة والنكاح الموقت ايضا فيكون من افراد المتعة وان عقد بلفظ التزويج واحضر الشهود الى اخر ما ذكره وقد نقل في الهداية اجماع الصحابة على حرمته وانها كانت مباحة ثم نسخت وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم كنت اذنت لكم في الاستمتاع من النساء وقد حرم الله ذلك الى يوم القيامة والاحاديث في ذلك كثيرة شهيرة وما نقل عن ابن عباس من اباحتها فقد صح رجوعه وما في الهداية من نسبته الى مالك فغلط كما ذكره الشارحون فحينئذ كان زفر القايل باباحة الموقت محجوجا بالاجماع لما علمت ان الموقت من افراد المتعة قالوا الثلاثة اشيا نسخت مرتين المتعة ولحوم الحمر الاهلية والتوجه الى بيت المقدس واطلق في الموقت فشمل المدة الطويلة ايضا كان يتزوجها الى مايتي سنة وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح كما في المعراج لان التاقيت هو المعين لجهة المتعة وشمل المدة المجهولة ايضا وقيد بالموقت لانه لو تزوجها على ان يطلقها بعد شهر فانه جايز لان اشتراط القاطع يدل على انعقاده مويدا وبطل الشرط كما في القنية ولو تزوجها وفي نيته ان يقعد معها مدة نواها فالنكاح صحيح لان التوقيت انما يكون باللفظ قالوا ولا باس بتزوج النهاريات وهو ان يتزوجها ليقعد معها نهارا دون الليل وينبغي ان لا يكون هذا الشرط لازما عليها ولها ان تطلب المبيت عندها ليلا لما عرف في باب القسم

شرح وله وطي امراة ادعت انه تزوجها وقضي بنكاحها ببينة ولم يكن تزوجها وهذا عند ابي حنيفة وقالا ليس له وطيها لان القاضي اخطأ الحجة اذ الشهود كذبة فصار كما اذا ظهر انهم عبيد او كفار ولابي حنيفة ان الشهود صدقة عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر فاذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا للمنازعة بخلاف الاملاك المرسلة لان في الاسباب تزاحما فلا امكان وهذه المسئلة فرد من افراد المسئلة الاتية في كتاب القضاء وهي ان القضاء ينفذ بشهادة الزور ظاهرا وباطنا في العقود والفسوخ وكما يجوز له وطيها يجوز لها تمكينه منه وكذا لو ادعى عليها النكاح فحكمه كذلك وكذا لو قضي بالطلاق بشهادة الزور مع علمها حل لها التزوج باخر بعد العدة وحل للشاهد تزوجها وحرمت على الاول وعند ابي يوسف لا تحل للاول ولا للثاني وعند محمد تحل للاول ما لم يدخل بها الثاني فاذا دخل بها حرمت عليه لوجوب العدة كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة واشار بقوله وقضي بنكاحها الى اشتراط ان تكون محلا للانشاء حتى لو كانت ذات زوج او في عدة غيره او مطلقة منه ثلاثا لا ينفذ قضاؤه لانه لا يقدر على الانشاء في هذه الحالة واختلفوا في اشتراط الشهود عند قوله قضيت فشرطه جماعة للنفاذ باطنا عنده وذكر المصنف في الكافي انه اخذ به عامة المشايخ وقيل لا يشترط لان العقد ثبت مقتضى صحة قضائه في الباطن وما ثبت مقتضى صحة لغيره لا يثبت بشرايطه كالبيع في قوله اعتق عبدك عني بالف وذكر في فتح القدير ان الاوجه عدم الاشتراط ويدل عليه اطلاق المتون وذكر الفقيه ابو الليث ان الفتوى على قولهما في اصل المسئلة اعني عدم النفاذ باطنا فيما ذكره وفي فتح القدير والنهاية وقول ابي حنيفة اوجه وقد استدل له بدلالة الاجماع على ان من اشترى جارية ثم ادعى فسخ بيعها كذبا وبرهن فقضي به حل للبايع وطيها واستخدامها مع علمه بكذب دعوى المشتري مع انه يمكن التخلص بالعتق وان كان فيه اتلاف ماله فانه ابتلي بامرين فعليه

فعليه ان يختار اهونهما وذلك ما قلنا لما فيه دينه انتهى ولا يخفى انه لا يلزم من القول بحل الوطي عدم اثمه فانه اثم بسبب اقدامه على الدعوى الباطلة وان كان لا اثم عليه بسبب الوطي والحق في النهاية بالعقود والفسوخ العتق والنسب وقد وقعت لطيفة هي ان بعض المغاربة بحث مع الاكمل بانه يمكن قطع المنازعة بالطلاق فاجابه الاكمل ما تريد بالطلاق الطلاق المشروع او غيره لا عبرة لغيره والمشروع يستلزم المطلوب اذ لا يتحقق الا في نكاح صحيح وتعقبه تلميذه عمر قاري الهداية بانه جواب غير صحيح لان له ان يريد غير المشروع ليكون طريقا الى قطع المنازعة وان لم يكن في نفسه صحيحا وتعقبه تلميذه ابن الهمام بان الحق التفصيل وهو ان الطلاق المذكور يصلح سببا لقطع المنازعة ان كانت هي المدعية اذ يمكنه ذلك واما اذا كان هو المدعي فلا يمكنها التخلص منه فلم يكن لقطع المنازعة سبب الا النفاذ باطنا مع ان الحكم اعم من دعواها او دعواه ولذا صرح المصنف بما اذا كانت هي المدعية ليفيد انه يحل له وطيها وان امكنه طلاقها ليفيد انه لا عبرة بالطلاق كما هو المذهب

باب الاولياء والاكفاء

شروع في بيان ما ليس بشرط لصحة النكاح عندنا وهو الولي وله معنى لغوي وفقهي واصولي فالولي في اللغة خلاف العدو والولاية بالكسر السلطان والولاية النصرة وقال سيبويه الولاية بالفتح المصدر والولاية بالكسر الاسم مثل الامارة والنقابة لانه اسم لما توليه وتقوم به فاذا ارادوا المصدر فتحوا كذا في الصحاح وفي الفقه البالغ العاقل الوارث فخرج الصبي والمعتوه والكافر على المسلمة وفي اصول الدين هو العارف بالله تعالى باسمائه وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي الغير المنهمك في الشهوات واللذات كما في شرح العقايد والولاية في الفقه تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وهي في النكاح نوعان ولاية ندب واستحباب وهي الولاية على العاقلة البالغة بكرا كانت او ثيبا وولاية اجبار وهي الولاية على الصغيرة بكرا كانت او ثيبا وكذا الكبيرة المعتوهة والمرقوقة وتثبت الولاية باسباب اربعة بالقرابة والملك والولاء والامامة والاكفاء جمع كفو وهو النظير كما في المغرب وسياتي بيانه

شرح نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي لانها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله لكونها عاقلة بالغة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها اختيار الازواج وانما يطالب الولي بالتزويج كيلا تنسب الى الوقاحة ولذا كان المستحب في حقها تفويض الامر اليه والاصل هنا ان كل من يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه يجوز نكاحه على نفسه وكل من لا يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه لا يجوز نكاحه على نفسه ويدل عليه قوله تعالى حتى تنكح اضاف النكاح اليها ومن السنة حديث مسلم الايم احق بنفسها من وليها وهي من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا فافاد ان فيه حقين حقه وهو مباشرته عقد النكاح برضاها وقد جعلها احق منه ولن تكون احق الا اذا زوجت نفسها بغير رضاه واما ما رواه الترمذي وحسنه ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل وما رواه ابو داود لا نكاح الا بولي فضعيفان او مختلف في صحتهما فلن يعارضا المتفق على صحته او الاول محمول على الامة والصغيرة والمعتوهة او على غير الكفو والثاني محمول على نفي الكمال او هي وليه نفسها وفايدته نفي نكاح من لا ولاية له كالكافر للمسلمة والمعتوهة والامة كل ذلك لدفع التعارض مع ان الحديث الاول حجة على من لم يعتبر عبارة النساء في النكاح فان مفهومه انها اذا نكحت باذن وليها فنكاحها صحيح وهم لا يقولون به واما قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن فالمراد بالعضل المنع حسا بان يحبسها في بيت ويمنعها ان تتزوج كما في المبسوط ان كان نهيا للاولياء لا المنع عن العقد بدليل ان ينكحن حيث اضاف العقد اليهن وان كان نهيا للازواج المطلقين عن المنع عن التزوج بعد العدة كما في المعراج بدليل انه قال في اول الاية واذا طلقتم النساء فلم يكن حجة اصلا وقيد بالحرة احترازا عن الامة والمدبرة والمكاتبة وام الولد فانه لا يجوز نكاحهن الا باذن المولى وقيد بالمكلفة احترازا عن الصغيرة والمجنونة فانه لا ينفذ نكاحها الا بالولي واطلقها فشمل البكر والثيب واطلقه فشمل الكفو وغيره وهذا ظاهر الرواية عند ابي حنيفة وصاحبيه لكن للولي الاعتراض في غير الكفو وما روي عنهما بخلافه فقد صح رجوعهما اليه وروى الحسن عن الامام انه ان كان الزوج كفوا نفذ نكاحها والا فلم ينعقد اصلا وفي المعراج معزيا الى قاضي خان وغيره والمختار للفتوى في زماننا رواية الحسن وفي الكافي والذخيرة وبقوله اخذ كثير من المشايخ لانه ليس كل قاض يعدل ولا كل ولي يحسن المرافعة

والجنون بين يدي القاضي بعد له فسد الباب بالقول بعدم الانعقاد اصلا قال صدر الاسلام لو زوجت المطلقة نفسها من
غير كفو ودخل بها الزوج ثم طلقها لا تحل للزوج الاول على ما هو المختار وفي الحقايق هذا مما يجب حفظه لكثرة وقوعه
وفي فتح القدير فان المحلل في الغالب يكون غير كفو واما لو باشر الولي عقد المحلل فانها تحل للاول انتهى وسياتي في الكفاءة ان
كثيرا من المشايخ افتوا بظاهر الرواية وهذا كله اذا كان لها اولياء اما اذا لم يكن لها ولي فهو صحيح مطلقا اتفاقا ولا يخفى انه
لا يشترط مباشرة الولي للعقد لان رضاه بالزوج كاف لكن لو قال الولي رضيت بتزوجها من غير كفو ولم يعلم بالزوج عينا
هل يكفي صارت حادثة للفتوى وينبغي ان لا يكفي لان الرضى بالمجهول لا يصح كما ذكره قاضي خان في فتاواه في مسالة ما اذا استاذنها
الولي ولم يسم الزوج فقال لان الرضى بالمجهول لا يتحقق ولم ار منقولا صريحا وسياتي تمامه في الكفاءة ان شاء الله تعالى
ولا تجبر بكر بالغة على النكاح اي لا ينفذ عقد الولي عليها بغير رضاها عندنا خلافا للشافعي له الاعتبار بالصغيرة وهذا لانها
جاهلة بامر النكاح لعدم التجربة ولهذا يقبض الاب صداقها بغير امرها ولنا انها حرة مخاطبة فلا يكون للغير عليها ولاية
والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب فصار كالغلام وكالتصرف في المال وانما يملك
الاب قبض الصداق برضاها دلالة ولهذا يبرأ الزوج بالدفع اليه ولهذا لا يملك مع نهيها والجد كالاب كما في الخانية وزاد في
جوامع الفقه القاضي وجعله كالاب وفي المبسوط بخلاف ساير الاولياء ليس لهم حق قبض مهرها بدون امرها لانه معتبر
وكالة لا تتوجه المطالبة عليه بتسليم المعقود عليه لا يكون اليه قبض البدل وبخلاف ساير الديون فان الاب لا يملك قبضها
كما في المجتبى وهذا كله اذا قبض الاب المسمى قال في الظهيرية رجل تزوج امراة بكرا بالغة على مهر مسمى ودفع الى ابيها
بمهرها ضيعة فلما بلغها الخبر قالت لا ارضى بما فعل الاب ينظر ان كان في بلد لم يجر التعارف بدفع الضيعة في المهر لم يجز
لان هذا شراء والبلوغ قاطع للولاية وان كان في بلد جرى التعارف به لا يجوز لان هذا قبض للمهر وان كانت البنت صغيرة
فاخذ الاب مكان المهر ضيعة لا تساوي المهر فان كان في بلد جرى التعارف بذلك جاز والا فلا انتهى زاد في الذخيرة
وعليه الفتوى وفيها ايضا وليس للاب قبض ما وهبه او اهداه الزوج للبكر البالغة قبل الدخول حتى لو قبضها
بغير اذنها كان للزوج الاسترداد انتهى واما قبض مهر الصغيرة فللاب والجد والقاضي دون ساير الاولياء ولو اما
فلو دفعه الى امها فان وصية بري والا خيرت بعد بلوغها بين اخذها منه او منها وله ان يرجع على الام ان اخذت
منه البنت كما في المحيط وغيره وللاب والجد المطالبة به وان كانت صغيرة لا يستمتع بها بخلاف النفقة والقاضي كالاب
الا اذا زفت وليس لاحد قبض مهر البنت البالغة فلو اختلفا الزوج والاب في الدخول فالقول للاب ويحلف على نفي العلم
انه لم تعترف المراة وله تحليفها ايضا على انه لم يدخل بها كما في الذخيرة واقرار الاب بقبض الصداق عند انكارها وعدم البينة
غير مقبول ان كانت وقته ثيبا بالغة والا فمقبول واقراره انه قبضه وهي صغيرة مع انكارها وعدم البيان غير مقبول
وان كانت وقته بالغة والا فمقبول وليس للزوج ان يرجع على الاب الا اذا شرط براءته من الصداق وقت القبض كما في فتح
القدير وغيره وفي الذخيرة والحكم فيما بين الوكيل والمديون ورب الدين في مثل هذا نظير الحكم فيما بين المراة والاب والزوج
انتهى وفي المحيط رجل قبض مهر ابنته من الزوج ثم ادعى عليه الرد ان كانت المراة بكرا لم يصدق الا ببينة لان له حق القبض
وليس له حق الرد وان كانت ثيبا صدق لانه ليس له حق القبض فاذا قبض بامر الزوج كان امانة للزوج عنده فيصدق في
رد الامانة عليه كالمودع اذا قال رددتها لمودعه انتهى وفي الذخيرة للاب المخاصمة مع الزوج في مهر البكر البالغة كما له
ان يقبضه ولا يشترط احضار المراة للاستيفاء عندنا خلافا لزفر فان قال الزوج للقاضي مر الاب ليقبض المهر مني ويسلم ابنته
الي فان القاضي يقول له اقبض المهر وادفعها اليه فان امتنع الاب من ذلك ليس للزوج دفعه اليه وان قال الاب ليست في منزلي
ولا اعرف مكانها فليس على الزوج دفعه ايضا وان قال الاب هي في منزلي وانا اقبض المهر واجهزها به واسلمها اليه فالقاضي
يامر الزوج بالدفع اليه فان طلب الزوج كفيلا بالمهر فالقاضي يامر الاب بكفيل بالمهر فاذا اتى بكفيل امر الزوج بدفع المهر
فان سلم البنت اليه برئ الكفيل وان عجز عن ذلك توصل الزوج الى حقه بالكفيل فيعتدل النظر من الجانبين وهكذا
كان يقول ابو يوسف اولا ثم رجع وقال القاضي يامر الاب ان يجعل المراة مهياة للتسليم ويحضرها ويرجع الزوج بدفع

المهر والاب بتسليم البنت فيكون دفع الزوج المهر عند تسليمها نفسها الى الزوج لان النظر لا يحصل للزوج بالكفالة لانه
لا يصل الى المراة لا محالة بالكفالة وانما النظر في تسليم المهر بحضرتها قال الخصاف وهذا احسن القولين انتهى وفي الخلاصة الاب
اذا صالح بعض مهر البنت اجلا والبعض اجلا ووهب البعض كما هو المعهود ثم قال ان لم تجز البنت الهبة فقد ضمنت من مالي الى
او ادي قدر الهبة لا يصح هذا انتهى وان استاذنها الولي فسكتت او ضحكت او زوجها فبلغها الخبر
فسكتت فهو اذن لقوله عليه السلام البكر تستامر في نفسها فان سكتت فقد رضيت ولان جنبة الرضا فيه راجحة لانها
تستحي عن اظهار الرغبة لا عن الرد والضحك ادل على الرضا من السكوت والاصل ان سكوت البكر للاستيمار وكالة وللعقد
اجازة كما ذكره الاسبيجابي فالاذن عبارة المختصر مشترك بين الوكالة والاجازة ففي المسالة الاولى توكيل وفي الثانية اجازة
ويتفرع على كونه توكيلا ان الولي لو استاذنها في رجل معين فقالت نعم او سكتت ثم لما خرج قالت لا ارضى ولم يعلم الولي
بعدم رضاها فزوجها فهو صحيح كما في الظهيرية لان الوكيل لا ينعزل حتى وليس السكوت اذنا حقيقيا لما في الخانية
من الايمان اذا حلفت ان لا تاذن في تزويجها فسكتت عند الاستيمار لم تحنث انتهى والمراد بالولي من له ولاية استحباب
لان الكلام في البالغة العاقلة فيفيد ان ليس لها ولي اقرب منه لانه حينئذ له الولاية المذكورة فلو استاذنها من غيره اقرب
منه فلا يكون سكوتها اذنا ولا بد من النطق لان الابعد مع الاقرب كالاجنبي كما ذكره الاسبيجابي ولهذا لكنه معتبرا الولي دون
القريب ودخل تحت الولي القاضي لان له ولاية الاستحباب في نكاحها ولذا قال في الخانية والقاضي عند عدم الاولياء بمنزلة
الولي في ذلك انتهى فيكفي سكوتها ودخل ايضا الولي في نكاح المعتدة اذا كانت بكرا بالغة كما في القنية ولو زوجها وليان متساويان
كل واحد منهما من رجل فاجازتهما معا بطلا لعدم الاولوية وان سكتا بقيا موقوفين حتى تجيز احدهما بالقول او بالفعل وهو ظاهر
الجواب كما في البدايع وحكم رسول الولي كالولي لانه قايم مقامه فيكفي سكوتها واختاره اكثر المتاخرين كما في الذخيرة والمراد بالسكوت
ما كان عن اختيار لما في الخانية لو اخذها العطاس او السعال حين اخبرت فلما ذهب العطاس او السعال قالت لا ارضى صح ردها
وكذا لو اخذ فمها ثم ترك فقالت لا ارضى لان ذلك السكوت كان عن اضطرار واطلقه فشمل ما اذا كانت عالمة بحكمه او جاهلة وشمل ما اذا
استاذنها لنفسه لما في الجامع لو استامر بنت عمه لنفسه وهي بكر بالغة فسكتت فزوجها من نفسه جاز لانه صار وكيلا بسكوتها انتهى
وقيد بالسكوت لانها لو ادعت انه ارتد وقولها لا اريد الزوج او لا اريد فلانا سواء في انه رد سواء كان قبل التزويج او بعده هو المختار
كما في الذخيرة ولو قالت بعد الاستيمار غيره اولى منه فليس باذن وهو اجازة بعد العقد كما فيها ايضا وفرق بينهما بانه يحتمل
الاذن وعدمه فقبل النكاح لم يكن النكاح فلا يجوز بالشك وبعد النكاح كان فلا يبطل بالشك كذا في الظهيرية وهو
مشكل لانه لا يكون نكاحا الا بعد الصحة وهو بعد الاذن فالظاهر انه ليس باذن فيهما وقولها ذلك اليك اذن مطلقا
بخلاف قولها انت اعلم او انت بالمصلحة اخبر وبالاحسن اعلم كما في فتح القدير واراد بالسكوت السكوت عن الرد لا مطلق السكوت
لانه لو بلغها الخبر فتكلمت بكلام اجنبي فهو سكوت هنا فيكون اجازة فلو قالت الحمد لله اخترت نفسي او قالت هو دباغ لا اريده
فهذا كلام واحد فكان ردا كما في الظهيرية واطلق في الضحك فشمل التبسم وهو الصحيح كما في فتح القدير ولا يرد عليه
ما اذا ضحكت مستهزئة فانه لا يكون اذنا وعليه الفتوى وضحك الاستهزاء لا يخفى على من يحضره لان الضحك انما جعل اذنا لدلالته
على الرضى فاذا لم يدل على الرضى لم يكن اذنا واطلق في الاستيذان فانصرف الى الكامل وهو بان يسمي لها الزوج على وجه تقع لها به المعرفة ويسمي لها
المهر اما الاول فلا بد منه لتظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه فلو قال ازوجك من رجل فسكتت لا يكون اذنا فلو سمى فلانا او
فلانا فسكتت فله ان يزوجها من ايهما شاء وكذا لو سمى جماعة ولو سمى جماعة مجملا فان كانوا يحصون فهو رضا نحو جيراني او بني
عمي وهم كذلك وان كانوا لا يحصون نحو من بني تميم فليس برضا كما في المحيط وهذا كله اذا لم تفوض الامر اليه اما اذا قالت
انا راضية بما تفعله انت بعد قوله ان اقواما يخطبونك او زوجني ممن تختاره ونحوه فهو استيذان صحيح كما في الظهيرية
وليس له بهذه المقالة ان يزوجها من رجل رد نكاحه اولا لان المراد بهذا العموم غيره كالتوكيل بتزويج امراة ليس
للوكيل ان يزوجه مطلقته اذا كان الزوج قد شكى منها للوكيل واعلمه بطلاقها كما في الظهيرية واما الثاني ففيه ثلاثة
اقوال مصححة قيل لا يشترط المهر في الاستيذان لان للنكاح صحة بدونه وصححه في الهداية وقيل يشترط ذكره لان رغبتها

تختلف باختلاف الصداق في القلة والكثرة وهو قول المتاخرين من مشايخنا كما في الذخيرة وفي فتح القدير انه الاوجه وتفرع عليه انه لو لم يذكر المهر لها فالوا ان وهبها من رجل نفذ نكاحه لانها رضيت بنكاح لا تسمية فيه والنكاح بلفظ الهبة يوجب مهر المثل وان زوجها بمهر مسمى لا ينعقد نكاح الولي لانها ما رضيت بتسمية الولي فلا ينعقد نكاح الولي الا باجازة مستقلة كذا في الخانية وغيرها وهو مشكل لان مقتضى الاشتراط ان لا يصح الاستيذان اذا لم يذكره فلم يصح قولهم انها رضيت بنكاح لا تسمية فيه فسكوتها انما هو لعلمها بعدم صحة الاستيذان وقيل ان كان المزوج ابا او جدا لا يشترط ذكر المهر عند الاستيذان وان كان غيرهما يشترط وصححه في الكافي والمعراج وكانه سهو وقع من قائله لان التفرقة بين الاب والجد وبين غيرهما انما هو في تزويج الصغيرة بحكم الجبر والكلام انما هو في الكبيرة التي وجب مشاورتها والاب في ذلك كالاجنبي لا يفعل الا برضاها فتعا اختلف الترجيح فيها والمذهب الاول لما في الذخيرة ان اشارة كتب محمد تدل عليه ولم يذكر المصنف البكا للاختلاف فيه والصحيح المختار للفتوى انها ان كان بلا صوت فهو اذن لانه حزن على مفارقة اهلها وان كان بصوت فليس باذن وانكار اهد غالبا لكن في المعراج البكا وان كان دليل السخط لكنه ليس برد حتى لو رضيت بعده لا يصح النكاح انتهى وبهذا تبين ان قول الوقاية والبكا بلا صوت اذن ومعه رد ليس بصحيح الا ان يؤول ان معناه ومعه ليس باذن لانه دليل السخط وفي فتح القدير والمعول عليه اعتبار قراين الاحوال في البكا والضحك فان تعارضت او اشكل احتيط انتهى وقدم المصنف مسيلة الاستيذان قبل العقد لانه السنة قال في المحيط والسنة ان يستامر البكر وليها قبل النكاح بان يقول ان فلانا يخطبك ويذكرك فسكتت وان زوجها بغير استيمار فقد اخطا السنة وتوقف على رضاها انتهى وهو محل النهي في حديث مسلم لا تنكح الايم حتى تستامر ولا تنكح البكر حتى تستاذن قالوا يا رسول الله وكيف اذنها قال ان تسكت فهو لبيان السنة للاتفاق على انها لو صرحت بالرضا بعد العقد نطقا فانه يجوز واراد ببلوغها الخبر علمها بالنكاح فدخل فيه ما لو زوجها الولي وهي حاضرة فسكتت فانه اجازة على الصحيح وعلمها به يكون باخبار وليها او رسوله مطلقا او فضولي عدل او اثنين مستورين عند ابي حنيفة ولا يكفي اخبار واحد غير عدل ولها نظاير ستاتي في كتاب القضا من مسايل شتى ولا بد في التبليغ من تسمية الزوج لها على وجه تقع به المعرفة لها كما قدمناه في الاستيذان واما تسمية المهر فعلى الخلاف المتقدم وفرع في التبيين على عدم الاشتراط انه ان سماه يشترط ان يكون وافرا وهو مهر المثل حتى لا يكون السكوت رضا بدونه واختلف فيما اذا زوجها غير كفو فبلغها فسكتت فقالا لا يكون رضا وقيل في قول ابي حنيفة يكون رضا ان كان المزوج ابا او جدا واما غيرهما فلا كما في الخانية اخذا من مسيلة الصغيرة المزوجة من غير كفو ولم يذكر المصنف ما اذا ضحكت بعد بلوغها الخبر مع انه كضحكها عند الاستيذان كما في غاية البيان اكتفا بذكره اولا ولو قال المصنف ولو استاذنها الولي او زوجها فعلمت به فسكتت او ضحكت فهو اذن لكان اولى والبكا بعد التزويج كهو عند الاستيذان واطلق سكوتها بعد بلوغها الخبر فشمل ما اذا استاذنها في معين فردت ثم تزوجها منه فسكتت فانه اجازة على الصحيح بخلاف ما لو بلغها فردت ثم قالت رضيت حيث لا يجوز لان العقد بطل بالرد ولذا استحسنوا التجديد عند الزفاف فيما اذا زوج قبل الاستيذان اذ غالب حالهن اظهار النفرة عند فجاة السماع وفي فتح القدير والاوجه عدم الصحة لان ذلك الرد الصريح لا يترك عن تضعيف كون ذلك السكوت دلالة الرضى ولو كانت قالت قد كنت قلت لا اريد ولم تزد على هذا لا يجوز النكاح للاخبار بانها على امتناعها انتهى واشار المصنف بالسكوت عند بلوغ الخبر الى انه لو مكنته من نفسها او طالبته بالمهر والنفقة يكون رضا لان الدلالة تعمل عمل الصريح كذا في غاية البيان وقيد بقوله او زوجها لان الولي لو تزوجها كابن العم اذا تزوج بنت عمه البكر البالغة بغير اذنها فبلغها الخبر فسكتت لا يكون رضا لان ابن العم كان اصيلا في نفسه فضوليا في جانب المراة فلم يتم العقد في قول ابي حنيفة ومحمد فلا يعمل الرضا ولو استامرها في التزويج من نفسه فسكتت ثم زوجها من نفسه جاز اجماعا كذا في الخانية واطلق في البكر فشمل ما اذا كانت تزوجت قبل ذلك وطلقت قبل زوال البكارة ولذا قال في الظهيرية واذا فرق القاضي بين امراة العنين وبين العنين وجبت عليها العدة وتزوج كما تزوج الابكار نص عليه في الاصل

وشمل ما اذا خاصمت الازواج في المهر وفيه خلاف قال في الظهيرية والبكر اذا خاصمت الازواج في المهر قيل لا تستنطق وقيل لا تستنطق لان علة وضع النطق الحيا والحيا زايل عنها انتهى وينبغي ترجيح الاول لان العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعناه وهي بكر فيكتفى بسكوتها وان لم يكن عندها حيا كابكار زماننا فان الغالب فيهن عدم الحيا وقد يجاب عنه بانها علة منصوص عليها لا مستنبطة والمنصوص عليها يتعلق الحكم بها وجودا وعدما كالطوف في الهرة ولهذا كان سور الهرة الوحشية نجسا لفقد الطوف كما عرف في الاصول ولا بد ان يكون سكوتها بعد بلوغ الخبر في حيوة الزوج والا فليس باجازة لان شرطها قيام العقد وقد بطل بموته كما في الفتاوى وذكر في الخانية رجل زوج ابنته البالغة ولم تعلم الرضا والرد حتى مات زوجها فقالت ورثته انها زوجت بغير امرها ولم تعلم بالنكاح ولم ترض فلا ميراث لها وقالت هي زوجني ابي بامري كان القول قولها ولها الميراث وعليها العدة وان قالت زوجني ابي بغير امري فبلغني الخبر فرضيت فلا مهر لها ولا ميراث لانها اقرت ان العقد وقع غير تام فاذا ادعت النفاذ بعد ذلك لا يقبل قولها لمكان التهمة انتهى واشار المصنف الى ان السكوت اذا دل على الرضا فانه يقوم مقام القبول وقد ذكروا مسايل اقيم فيها السكوت مقام التصريح الاولى سكوت البكر عند الاستيمار الثانية سكوتها عند بلوغها الخبر الثالثة سكوتها عند قبض الاب والجد المهر كذا قالوا ولا ينبغي ادخاله فيما نحن فيه لان له ان يقبض المهر في غيبتها حتى لو ردت عند بلوغها الخبر بقبضه لا تملك ذلك نعم لها نهيه عنه قبل القبض كما قدمناه الرابعة سكوت المالك عند قبض الموهوب له او المتصدق عليه العين بحضرته الخامسة في البيع ولو فاسدا اذا قبضه المشتري بمرام البايع فسكت صح وسقط حق الحبس بالثمن السادسة اذا اشترى العبد بحضرة مولاه فسكت كان اذنا في غير الاول السابعة الصبي اذا اشترى او باع مرارا من وليه فسكت فهو اذن له الثامنة المشتري بالخيار اذا راى العبد يبيع ويشتري فسكت سقط خياره التاسعة سيد العبد المأسور اذا راه يباع فسكت بطل حقه في اخذه بالقيمة العاشرة اذا سكت الاب ولم ينف الولد مدة التهنية لزمه فلا ينتفي بعد الحادية عشر السكوت عقيب شق رجل زقه حتى سال ما فيه لا يضمن الشاق ما سال الثانية عشر سكوته عقب حلفه ان لا اسكن فلانا وفلان ساكن فيه حنث الثالثة عشر السكوت عقيب قول رجل واضع غيره على ان يظهر بيع تلجية ثم قال بدا لي ان اجعله بيعا نافذا فسمع من الاخر ثم عقد كان نافذا الرابعة عشر يصير مودعا بسكوته عقيب وضع رجل متاعه عنده وهو ينظر الخامسة عشر الشفيع اذا بلغه البيع فسكت كان تسليما السادسة عشر مجهول النسب اذا بيع فسكت كان اقرارا بالرق السابعة عشر يكون وكيلا بسكوته عقب الامر ببيع المتاع الثامنة عشر اذا راى ملكا له يباع ولو عقارا فسكت حتى قبضه المشتري سقطت دعواه فيه لكن شرط في فتح القدير لسقوط دعواه ان يقبضه المشتري ويتصرف فيه ازمانا وهو ساكت خلافا للسكوت عند مجرد البيع التاسعة عشر في الوقف على فلان اذا سكت جاز وان رده بطل كذا في الخلاصة من الاقرار وفيه خلاف ذكره في التبيين من اخر الكتاب ايضا وفي فتح القدير والاستقرا يفيد عدم الحصر وهذه المشهورة لا المحصورة انتهى وكذا زدت عليه مسيلة الوقف ويزاد ايضا الصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد فبلغت بكرا فسكتت ساعة بطل خيارها وهي العشرون وهي في المجتبى ويزاد ايضا ما في المحيط رجل زوج رجلا بغير امره فهناه القوم وقبل التهنية فهو رضا لان قبول التهنية دليل الاجازة وهي الحادية والعشرون قوله وان استاذنها غير الولي فلا بد من القول اي فلا يكفي السكوت لانه لقلة الالتفات الى كلامه فلم يقع دلالة على الرضى ولو وقع فهو محتمل والاكتفا بمثله للحاجة ولا حاجة في غير الاوليا بخلاف ما اذا كان المستامر رسول الولي لانه قايم مقامه وكذلك الثيب لا يكتفى بسكوتها لان النطق لا يعد عيبا وقل الحيا بالممارسة فلا مانع من النطق في حقها واستدل له في الهداية بقوله عليه السلام والثيب تشاور ووجهه ان المشاورة لا تكون الا بالقول وخرج عن حقيقته في البكر بقرينة اخر الحديث واذنها صماتها ولم يوجد مثله في الثيب وبه اندفع ما ذكره في التبيين والمراد بالثيب هنا البالغة الصغيرة لا يستاذن ولا يشترط رضاها كما في المعراج وما ورد في التبيين

ايضا على اشتراط القول ان الرضى بالقول لا يشترط في حق الثيب ايضا بل رضاها يتحقق تارة بالقول كقولها رضيت وقبلت
واحسنت واصبت او بارك الله لنا ولك في نحوها وتارة بالدلالة كطلب مهرها ونفقتها او تمكينها من الوطي وقبول التهنية
والضحك بالسرور من غير استهزاء فثبت بهذا انه لا فرق بينهما في اشتراط الاستيذان والرضا وان رضاهما قد يكون صريحا
وقد يكون دلالة غير ان سكوت البكر رضاء دلالة لحياها دون الثيب لان حياها قد قل بالممارسة فلا يدل على الرضى انتهى
ورده في فتح القدير ان الكل من قبيل القول الا التمكين فيثبت بدلالة نص الزام القول لانه فوق القول انتهى وفيه
نظر لان قبول التهنية ليس بقول وانما هو سكوت ولذا جعله من مسايل السكوت وليس هو فوق القول واما الضحك فذكر
في فتح القدير اولا انه كالسكوت لا يكفي وسلم هنا انه يكفي وجعله من قبيل القول لانه حروف ودخل تحت غير الولي الولي
الابعد مع الاقرب لما قدمناه من ان المراد بالولي من له ولاية الاستحباب وليس لا بعد مع وجود الاقرب ذلك فهو غير ولي
وكذا لو كان الاب كافرا او عبدا او مكاتبا فهو غير ولي فحينئذ لا حاجة الى جعلهما مسئلتين كما في الهداية او احدا انما
اذا استاذنها غير الولي ثانيهما ان يستاذنها ولي غيره اولى منه لدخول الثانية تحت الاولى وفي المحيط والظهيرية
والثيب اذا قبلت الهدية فليست برضاء ولو اكلت من طعامه او خدمته كما كانت فليس برضا دلالة زاد في الظهيرية
ولو خلا بها برضاها فهل يكون اجازة لا رواية لهذه المسئلة في ـــــــ رحمه الله وعندي ان هذا اجازة وقدمنا
ان رسول الولي كهو واما وكيله فقال في القنية لو وكل رجلا في تزويجها قبل الاستيمار ثم استامرها الوكيل بذكر الزوج
وقدر المهر فسكتت فزوجها جاز وسكوت البكر عند العلم بنكاح وكيل الاب كسكوتها عند نكاح الاب انتهى وفيها
قبله استامر البكر فسكتت فوكل من يزوجها ممن سماه جاز ان عرفت الزوج والمهر انتهى وهو مشكل لانها لما سكتت
عند استيماره فقد صار الولي وكيلا عنها كما قدمناه وليس للوكيل ان يوكل الا باذن او باعمل برايك كما يأتي في المختصر
فمقتضاه عدم الجواز وتخصيص مسئلة الوكالة بغير الولي ولاية استحباب وان كان وكيلا في الحقيقة وقد فرع في
القنية على كونه وكيلا بالسكوت ما لو استامرها في نكاح رجل بعينه فسكتت او اذنت ثم جرى على لسان الزوج قبل
الزفاف ما وقع به الفرقة فليس له ان يزوجها منه بحكم ذلك الاذن لانه انتهى بالعقد انتهى فلو زوجها ولم يبلغها
الطلاق ولا التزويج الثاني فمكنته من نفسها هل يكون اجازة لعقد الولي الذي هو كالفضولي فيه الظاهر انه
لا يكون اجازة لانه لما جعل اجازة لدلالته على الرضا وهو فرع علمها بعقده الثاني ولم اره منقولا ـــ ومن زالت
بكارتها بوثبة او حيضة او جراحة او تعنيس او زنا فهو بكر اي من زالت عذرتها وهي الجلدة التي على المحل بما ذكر فهي
بكر حكما او في غير الزنا فهي بكر حقيقة ايضا بالاتفاق ولذا تدخل في الوصية لابكار بني فلان ولان مصيبها اول
مصيب لها ومنه الباكورة والبكرة ولانها تستحي لعدم الممارسة وفي الظهيرية البكر اسم لامراة لم تجامع بنكاح ولا
غيره قيل هذا قولهما اما عند ابي حنيفة بالفجور لا يزول اسم البكارة ولهذا تزوج عنده كما تزوج الابكار الا ان
الصحيح ان هذا قول الكل لان في باب النكاح الحكم يبتني على الحيا وانه لا يزول بهذا الطريق انتهى وحاصل كلامهم ان
المزايلة في هذه المسايل العذرة لا البكارة فكانت بكرا حقيقة وحكما فاكتفي بسكوتها عند الاستيذان وبلوغ الخبر ولا
يرد عليه ما لو اشترى جارية على انها بكر فوجدها زايلة العذرة فانه يردها على بايعها وان لم يجامعها احد لان المتعارف
من اشتراط بكارتها اشتراط صفة العذرة واما اذا ازالت عذرتها بالزنا فاتفقوا على انها ليست بكرا على الصحيح كما
نقلنا عن الظهيرية ولهذا لو اوصى لابكار بني فلان لا تدخل ولثيبات بني فلان دخلت في الوصية وردها المشتري
الشارط بكارتها فهي ثيب حقيقة لان مصيبها عايد اليها ومنه المثوبة للثواب لانها جزاء عمل والمثابة للبيت الذي
يعود الناس اليه في كل عام والتثويب لعودها الى الاعلام بعد الاعلام فجريا على هذا الاصل في تزويجها فقالا لا بد من القول
ولا يكتفي بسكوتها لانها ثيب وخرج الامام عن هذا الا فقال ان اشتهر حالها بان اخرجت واقيم عليها الحد
او صار الزنا عادة لها على الصحيح كما في المعراج لو كان وطيا بشبهة او بنكاح فاسد فكذلك لان الشارع اظهره في غير
الزنا حيث علق به احكاما وان لم يشتهر زناها فانه يكتفي بسكوتها لان الناس عرفوها بكرا فيعيبونها بالنطق فتمتنع

فتمتنع عنه فيكتفي بسكوتها كيلا يتعطل عليها مصالحها وقد ندب الشارع الى ستر الزنا فكانت بكرا شرعا والوثبة النطة
وفي النهاية الوثبة الوثوب والتعنيس طول المكث من غير تزوج واشار المصنف الى ان البكر لو خلا بها زوجها ثم طلقها
قبل الدخول فانها تزوج ثانيا كبكر لم تتزوج اصلا فيكتفى بسكوتها وان وجبت عليها العدة لانها بكر حقيقة ـــ
والقول لها ان اختلفا في السكوت اي لو قال الزوج بلغك النكاح فسكتت وقالت رددت ولا بينة لهما ولم يكن دخل بها
فالقول قولها وقال زفر القول قوله لان السكوت اصل والرد عارض فصار كالمشروط له الخيار اذا ادعى الرد بعد
مضي المدة ونحن نقول انه يدعي لزوم العقد وتملك البضع والمراة تدفعه فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى
رد الوديعة بخلاف مسئلة الخيار لان اللزوم قد ظهر بمضي المدة ولم يذكر المصنف ان عليها اليمين للاختلاف فعند
الامام لا يمين عليها وعندهما عليها اليمين وعليه الفتوى كما سياتي في الدعوى في الاشيا الستة وذكر في الغاية معزيا
الى فتاوي النسفي ان رجلا لو ادعى على الاب انه زوجه ابنته الصغيرة فانكر الاب يحلف عند ابي حنيفة
وفي الكبيرة لا يحلف عنده اعتبارا بالاقرار فيهما انتهى واستشكله في التبيين بانه مشكل جدا على قوله لان امتناع
اليمين عنده لامتناع البذل لا لامتناع الاقرار الا ترى ان المراة لو اقرت لرجل بالنكاح نفذ اقرارها ومع هذا
لا تحلف والاشبه ان يكون هنا قولهما انتهى وقد صرح العمادي في الفصل السادس عشر بانه قولهما فقط فقد
ظهر بحثه منقولا وقيدنا بعدم البينة لان ايهما اقام البينة قبلت بينته وليست بينة السكوت بينة نفي
لانه وجودي لانه عبارة عن ضم الشفتين ويلزم منه عدم الكلام كما في المعراج او هو نفي يحيط به علم الشاهد فيقبل
كما لو ادعت ان زوجها تكلم بما لموردة في مجلس فاقامها على عدم التكلم فيه تقبل وكذا اذا قال الشهود كنا عندها
ولم نسمعها تتكلم ثبت سكوتها كما في الجوامع وان اقاماها فبينتها اولى لاثباتها الزيادة اعني الرد فانه زايد على
السكوت وقيد بكونه ادعى سكوتها لانه لو ادعى اجازتها النكاح حين اخبرت او رضاها واقاما البينة فبينته
اولى على ما في الخانية لاستوائهما في الاثبات وزيادة بينته باثبات اللزوم وفي الخلاصة نقلا عن ادب القاضي للخصاف
في هذه المسئلة ان بينتها اولى فتحصل في هذه الصورة اختلاف المشايخ ولعل ما وجد ما في الخلاصة ان الشهادة
بالاجازة او الرضا لا يلزم منها كونها بامر زايد على السكوت وقيدنا الصورة بان تقول بلغني النكاح فرددت لانها
لو قالت بلغني النكاح يوم كذا فرددت وقال الزوج لا بل سكتت فان القول قوله نظيره اذا قال الشفيع طلبت الشفعة
حين علمت وقال المشتري ما طلبت حين علمت فالقول قول الشفيع ولو قال الشفيع علمت منذ كذا وطلبت وقال المشتري
ما طلبت حين علمت فالقول قول المشتري ولو قال الشفيع طلبت حين علمت فعلمه عند القاضي ظهر للحال وقد وجد منه
الطلب للحال فكان القول قوله اما اذا قال علمت منذ كذا ثبت عند القاضي باقراره وطلبه منذ كذا لم يظهر فيحتاج
الى الاثبات كذا في الولوالجية وذكرها في الذخيرة لكن فرق بين بداية الزوج وبين بداية المراة فقال لو قال
الزوج بلغها الخبر وسكتت وقالت المراة بلغني يوم كذا فرددت فالقول قول المراة ومثله لو قالت المراة بلغني
الخبر يوم كذا فرددت وقال الزوج لا بل سكتت فالقول قول الزوج انتهى وقيد بالبكر البالغة لان الضمير عايد اليها
احترازا عن الصغيرة التي زوجها غير الاب والجد اذا قالت بعد البلوغ كنت رددت حين بلغني الخبر وكذبها
الزوج فان القول قوله لان الملك ثابت عليها فهي لما قالت تريد ابطال الملك الثابت عليها فكانت مدعية ضرورة
فلا يقبل منها اشهاد الفسخ حتى لو قالت عند القاضي ادركت الآن وفسخت صح وقيل لمحمد كيف يصح وهو كذب
وانما ادركت قبل هذا الوقت فقال لا تصدق بالاسناد فجاز لها ان تكذب كيلا يبطل حقها واشار المصنف الى ان
الاختلاف لو كان في البلوغ فان القول لها لما في الولوالجية رجل زوج وليته فردت النكاح فادعى الزوج انها صغيرة
وادعت هي انها بالغة فالقول لها ان كانت مراهقة لانها اذا كانت مراهقة كان المخبر به يحتمل الثبوت فيقبل خبرها
لانها منكرة وقوع الملك عليها انتهى وفي الذخيرة اذا زوج الرجل ابنته فقالت انا بالغة والنكاح لم يصح وقال الاب
لا بل هي صغيرة فالقول قولها ان كانت مراهقة وقيل له والا ولا صح وعلى هذا اذا باع الرجل ضياع ابنه فقال الابن

انا بالغ وقال المشتري انه صغير فالقول للابن لانه ينكر زوال الملك وقد قيل بخلافه والاول اصح انتهى وقيد بما بعد الدخول
بها لانه لو كان دخل بها طوعا فانها لا تصدق في دعوى الرد بخلاف ما اذا كان كرها فانها تصدق كذا في الخانية وصححه
الولوالجي واشار المصنف الى ان الرجل لو زوج ابنه البالغ امراة ومات الابن فقال ابو الزوج كان النكاح بغير اذن
الابن ومات قبل الاجازة فقالت المراة لا بل اجاز ثم مات فان قياس مسئلة الكتاب ان القول قول الاب لانهما اتفقا ان
العقد وقع غير لازم فالمراة تدعي اللزوم والاب ينكر حتى لو كانت المراة قالت كان النكاح باذن الاب كان القول قولها
ذكرها في الذخيرة وذكر اولا ان الصدر الشهيد قال القول قولها والبينة بينة الاب ثم قال وقياس مسئلة الكتاب
ان القول قول الاب ثم قال وهكذا كتبت في المحيط في اصل المتفرقات ان القول قول الاب انتهى والحاق مسئلة العبد
لو قال ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ومضى اليوم وقال العبد لم ادخل وكذبه المولى فان القول قول المولى عندنا
وعند زفر للعبد قال في فتح القدير انها نظير مسئلة الكتاب وهذه العبارة اولى من قوله في المبسوط
ان الخلاف في مسئلة النكاح بناء على الخلاف في مسئلة العبد اذ ليس كون احدهما بعينه مبني الخلاف باولى من القلب بل
الخلاف فيهما معا ابتداء انتهى والى انه لا يقبل قول وليها عليها بالرضا لانه يقر عليها بثبوت الملك واقراره عليها
بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح كذا في الفتح وينبغي ان لا تقبل شهادته لو شهد مع اخر بالرضا لكونه ساعيا في تمام ما صدر
منه فهو متهم ولم اره منقولا **قوله** وللولي انكاح الصغير والصغيرة والولي العصبة بترتيب الارث ومالك
يخالفنا في غير الاب والشافعي في غير الاب والجد وفي الثيب الصغيرة ايضا وجه قول مالك ان الولاية على الحرة باعتبار
الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة الا ان ولاية الاب تثبت نصا بخلاف القياس والجد ليس في معناه فلا يلحق به قلنا لا بل هو
موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ولا تتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق الكفوء في كل زمان فاثبتنا الولاية
في حال الصغر بكرا كانت او ثيبا احرازا للكفوء والقرابة داعية الى النظر كما في الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه
في سلب ولاية الالزام بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر فلا يمكن تدارك الخلل وتمامه في الهداية وشروحها والحاصل
ان علة ثبوت الولاية على الصغيرة عند الشافعي البكارة وعندنا عدم العقل او نقصانه وهذا اولى لانه المؤثر في
ثبوت الولاية على مالها اجماعا وكذا في حق الغلام في ماله ونفسه وكذا في حق المجنونة اجماعا ولا تاثير لكونها ثيبا
او بكرا فكذا الصغيرة واشار المصنف الى ان للولي انكاح المجنون والمجنونة اذا كان الجنون مطبقا فالمراد ان
للولي انكاح غير المكلف جبرا قال الولوالجي الرجل اذا كان يجن ويفيق هل يثبت للغير ولاية عليه في حال جنونه
ان كان يجن يوما او يومين او اقل من ذلك لا تثبت لانه لا يمكن الاحتراز عنه وفي الخانية رجل زوج ابنه البالغ
بغير اذنه فجن الابن قبل الاجازة قالوا ينبغي للاب ان يقول اجزت النكاح على ابني لان الاب يملك انشاء النكاح
عليه بعد الجنون فيملك اجازته انتهى وقيد المصنف بالانكاح لان الولي اذا اقر بالنكاح على الصغيرة لم يجز الا
بشهود او بتصديقها بعد البلوغ عند ابي حنيفة وقالا يصدق وكذلك لو اقر الولي على عبده او الوكيل على موكله
ثم الولي على من تقيم بينة الاقرار عند ابي حنيفة قالوا القاضي ينصب خصما عن الصغير حتى ينكر فتقام البينة
على المنكر كما اذا اقر الاب باستيفاء بدل الكتابة من عبد ابنه الصغير لا يصدق الا ببينة فالقاضي ينصب خصما عن الصغير
فتقام عليه البينة كذا في المحيط وهذه المسئلة على قول الامام مخرجة من قولهم ان من ملك الانشاء ملك الاقرار
به كالوصي والمراجع والمولى والوكيل بالبيع كذا في الجامع للصدر الشهيد مع ان صاحب المبسوط قال واصل الامام
يشكل باقرار الوصي بالاستدانة على اليتيم فانه لا يكون صحيحا وان كان هو يملك انشاء الاستدانة انتهى وفسر المصنف
الولي بالعصبة وسياتي في الفرائض من اخذ الكل اذا انفرد والباقي مع ذي سهم وهو ذكر يتصل بلا توسط انثى اي
يتصل الى غير المطلق ولا يقال هنا الى الميت وهو عند الاطلاق ينصرف الى العصبة بنفسه فلا يرد العصبة بالغير
كالبنت تصير عصبة بالابن فلا ولاية لها على امها المجنونة وكذا لا يرد العصبة مع الغير كالاخوات مع البنات
وافاد بقوله بترتيب الارث ان الاحق الابن وابنه وان سفل ولا يتاتى الا في المعتوهة على قولهما خلافا لمحمد كما سيأتي

ثم الاب ثم الجد ابوه ثم الاخ الشقيق ثم الاخ لاب وذكر الكرخي ان الاخ والجد يشتركان في الولاية عندهما وعند ابي حنيفة
يقدم الجد كما هو الخلاف في الميراث والاصح ان الجد اولى بالتزويج اتفاقا واما الاخ لام فليس منهم ثم ابن الاخ الشقيق
ثم ابن الاخ لاب ثم العم الشقيق ثم لاب ثم ابن العم الشقيق ثم ابن العم لاب ثم اعمام الاب كذلك الشقيق ثم لاب ثم ابنا
عم الاب الشقيق ثم ابناؤه لاب ثم عم الجد الشقيق ثم عم الجد لاب ثم ابناء عم الجد الشقيق ثم ابناؤه لاب وان سفلوا كل
هؤلاء تثبت لهم ولاية الاجبار على البنت والذكر في حال صغرهما وحال كبرهما اذا جنا ثم المعتق وان كان امراة ثم بنوه
وان سفلوا ثم عصبته من النسب على ترتيب عصبات النسب كذا في فتح القدير وغيره وفي الظهيرية والجارية بين
اثنين اذا جاءت بولد فادعياه حتى يثبت النسب من كل واحد منهما ينفرد كل واحد منهما بالتزويج ثم اذا اجتمع
في الصغير والصغيرة وليان في الدرجة على السواء فزوج احدهما جاز اجاز الاخر او فسخ بخلاف الجارية اذا
كانت بين اثنين فزوجها احدهما لا يجوز الا باجازة الاخر فان زوج كل واحد من الوليين رجلا على حدة فالاول يجوز
والاخر لا يجوز وان وقعا معا ساعة واحدة لا يجوز كلاهما ولا واحد منهما وان كان احدهما قبل الاخر ولا يدري السابق
من اللاحق فكذلك لا يجوز لانه لو جاز جاز بالتحري والتحري في الفروج حرام هذا اذا كانا في الدرجة سواء واما اذا
كان احدهما اقرب من الاخر فلا ولاية للابعد مع الاقرب الا اذا غاب غيبة منقطعة فنكاح الابعد يجوز ان وقع
قبل عقد الاقرب كذا ذكر الاسبيجابي وفي المحيط وغيره واذا زوج غير الاب والجد الصغيرة فالاحتياط ان يعقد
مرتين مرة بمهر مسمى ومرة بغير تسمية لامرين احدهما لو كان في التسمية نقصان لا يصح النكاح الاول فيصح النكاح الثاني
بمهر المثل والثاني لو كان الزوج حلف بطلاق كل امراة يتزوجها ينعقد الثاني وتحل وان كان ابا او جدا فكذلك للعقد عندهما
للوجه الثاني وتحل وان كان ابا او جدا فكذلك عندهما للوجه الثاني واختلفوا في وقت الدخول بالصغيرة فقيل
لا يدخل بها ما لم تبلغ وقيل يدخل بها اذا بلغت تسع سنين وقيل ان كانت سمينة جسيمة تطيق الجماع يدخل بها والا
فلا وكذا اختلفوا في وقت ختان الصبي على الاقوال الثلاثة وقيل يختن اذا بلغ عشرا انتهى وفي الخلاصة واكثر المشايخ
على انه لا اعتبار بالسن فيهما وانما المعتبر الطاقة وفي الظهيرية صغيرة زوجها وليها من كفوء ثم قال لست انا بولية
لا يصدق ولكن ينظر ان كانت ولايته ظاهرة جاز النكاح والا فلا انتهى وفي الخلاصة صغيرة زوجت فذهبت علي
بيت زوجها بدون اخذ المهر فلمن هو احق بامساكها قبل التزويج ان يمنعها حتى ياخذ من له حق اخذ جميع المهر وعن
الاب اذا زوج الصغيرة وسلمها الى الزوج قبل قبض جميع الصداق فالتسليم فاسد وترد الى بيتها قال رحمه الله
هذا في عرفهم اما في زماننا فتسليم جميع الصداق ليس بلازم والاب اذا سلم البنت اليه قبل القبض له ان
يمنعها بخلاف ما لو باع مال الصغير وسلم قبل قبض الثمن فانه لا يسترد انتهى والفرق ان حقوق العقد في
الاموال راجعة اليه بخلاف النكاح ولهذا ملك الابراء عن الثمن ويضمن ولا يصح الابراء عن المهر من الولي **قوله**
ولهما خيار الفسخ بالبلوغ في غير الاب والجد بشرط القضاء اي للصغير والصغيرة اذا بلغا وقد زوجا ان يفسخا
عقد النكاح الصادر من ولي ليس باب ولا جد بشرط قضاء القاضي بالفرقة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو
يوسف لا خيار لهما اعتبارا بالاب والجد ولهما ان قرابة الاخ ناقصة والنقصان يشعر بقصور الشفقة فيتطرق
الخلل الى المقاصد عسى والتدارك ممكن بخيار الادراك بخلاف ما اذا زوجها الاب والجد فانه لا خيار لهما بعد بلوغهما
وانما شرط فيه القضاء بخلاف خيار العتق لان الفسخ ههنا لدفع ضرر خفي وهو تمكن الخلل ولهذا يشمل الذكر والانثى
فجعل الزاما في حق الاخر فيفتقر الى القضاء وشمل ما اذا زوجت الصغيرة نفسها فاجاز الولي فان لها الخيار اذا بلغت
لان الجواز ثبت باجازة الولي فالتحق بنكاح باشره الولي كذا في المحيط واشار المصنف الى ان المجنون والمجنونة كالصغير
والصغيرة لهما الخيار اذا عقلا في تزويج غير الاب والجد ولا خيار لهما فيهما واشار الى انه لا خيار لها في تزويج الابن بالولاية
لانه مقدم على الاب في التزويج وافاد ان الكلام في الحر لان ولاية الاب انما هي عليه واما الصغير والصغيرة المرقوقان
اذا زوجها المولى ثم اعتقها ثم بلغا فانه لا يثبت لهما خيار البلوغ لكمال ولاية المولى فهو اقوى من الاب والجد ولان

خيار العتق يغني عنه حتى لو اعتق امته الصغيرة اولا ثم زوجها ثم بلغت فان لها خيار البلوغ كما ذكره الاسبيجابي وهو
داخل في غير الاب والجد فلو قال المصنف وللمولى عليه خيار الفسخ بالبلوغ في غير الاب والجد والابن والمولى لكان اولى
واشمل ودخل تحت غير الاب والجد الام والقاضي على الاصح لان ولايتهما متاخرة عن ولاية الاخ والعم فاذا ثبت الخيار
في الحاجب ففي المحجوب اولى وانما عبر بالفسخ ليفيد ان هذه الفرقة فسخ لا طلاق فلا ينقص عدده لانه يصح من الانثى
ولا طلاق اليها وكذا بخيار العتق لما بينا وكذا الفرقة بعدم الكفاءة او نقصان المهر فسخ بخلاف خيار المخيرة لان الزوج هو
الذي ملكها وهو مالك للطلاق وفي التبيين ولا يقال النكاح لا يحتمل الفسخ فكيف يستقيم جعله فسخا لانا نقول
المعنى بقولنا لا يحتمل الفسخ بعد التمام وهو النكاح الصحيح النافذ اللازم واما قبل التمام فيحتمل الفسخ وتزويج
الاخ والعم صحيح نافذ لكنه غير لازم فيقبل الفسخ انتهى ويرد عليه ارتداد احدهما فانه فسخ اتفاقا وهو بعد التمام
وكذا ملك احد الزوجين صاحبه فالحق انه يقبل الفسخ مطلقا اذا وجد ما يقتضيه شرعا وفي فتح القدير وهل يقع
الطلاق في العدة اذا كانت هذه الفرقة بعد الدخول كما في الصريح او لا لكل وجه والاوجه الوقوع انتهى والظاهر
عدم الوقوع لما في النهاية من باب نكاح اهل الشرك معزيا الى المحيط الاصل ان المعتدة بعدة الطلاق يلحقها طلاق
اخر في العدة والمعتدة بعد الفسخ لا يلحقها طلاق اخر في العدة وذكر في خصوص مسئلتنا انه لا يقع واما حكم المهر فان
كانت الفرقة بعد الدخول ولو حكما وجب تمامه وان كانت قبله فلا مهر لها ان كانت منها فظاهر لانها جاءت من قبلها
وان كانت منه فسقوطه هو فائدة الخيار له والا فلا فائدة في اثباته له اذ هو مالك للطلاق قال في الاختيار وليس لنا
فرقة جاءت من قبل الزوج قبل الدخول ولا مهر عليه الا هذه انتهى وهذا الحصر غير صحيح لما في الذخيرة في الفصل السادس
والعشرين في المتفرقات قبيل كتاب النفقات حر تزوج مكاتبة باذن سيدها على جارية بعينها ولم تقبض المكاتبة الجارية
حتى زوجتها من زوجها على مائة درهم جاز النكاحان فان طلق الزوج المكاتبة اولا ثم طلق الامة وقع الطلاق على
المكاتبة ولا يقع على الامة لان بطلاق المكاتبة تنتصف الامة وعاد نصفها الى الزوج بنفس الطلاق فيفسد نكاح الامة
قبل ورود الطلاق عليها فلم يعمل طلاقها ويبطل جميع مهر الامة عن الزوج مع انها فرقة جاءت من قبل الزوج قبل الدخول
بها لان الفرقة اذا كانت من قبل الزوج انما تسقط كل المهر اذا كانت طلاقا واما اذا كانت الفرقة من قبله قبل الدخول
وكانت فسخا من كل وجه توجب سقوط كل الصداق كالصغير اذا بلغ وايضا لو اشترى منكوحته قبل الدخول بها
فانه يسقط كل الصداق مع ان الفرقة جاءت من قبله لان فساد النكاح حكم متعلق بالملك وكل حكم تعلق بالملك فانه
يحال به على قبول المشتري لا على ايجاب البائع وانما سقط كل الصداق لانه فسخ من كل وجه انتهى بلفظه ويرد على
صاحب الذخيرة اذا ارتد الزوج قبل الدخول فانها فرقة هي فسخ من كل وجه مع انه لم يسقط كل المهر بل يجب نصفه
فالحق ان لا يجعل لهذه المسئلة ضابط بل يحكم في كل فرد بما افاده الدليل ثم اعلم ان الفرق ثلاثة عشر فرقة سبعة
منها تحتاج الى القضاء وستة لا تحتاج اما الاولى فالفرقة بالجب والفرقة بالعنة والفرقة بخيار البلوغ والفرقة
بعدم الكفاءة والفرقة بنقصان المهر والفرقة باباء الزوج عن الاسلام والفرقة باللعان وانما توقف على القضاء
لانها تبتني على سبب خفي لان الكفاءة شيء لا يعرف بالحس واسبابها مختلفة وكذا نقصان مهر المثل وخيار البلوغ مبني على
قصور الشفقة وهو امر باطن والاباء ربما يوجد وربما لا يوجد وكذا البقية واما الثانية فالفرقة بخيار العتق والفرقة
بالايلاء والفرقة بالردة والفرقة بتباين الدارين والفرقة بملك احد الزوجين صاحبه والفرقة في النكاح
الفاسد وانما لم تتوقف هذه الستة على القضاء لانها تبتني على سبب جلي ثم قال الامام المحبوبي في التلقيح كل فرقة
جاءت من قبل المراة لا بسبب من قبل الزوج فهي فرقة بغير طلاق كالردة من جهة المراة وخيار البلوغ وخيار العتق
وعدم الكفاءة وكل فرقة جاءت من قبل الزوج فهي طلاق كالايلاء والجب والعنة ولا يلزم على هذا ردة الزوج على
قول ابي حنيفة وابي يوسف لان بالردة تنتفي الملك فينتفي الحل الذي هو من لوازم الملك فانما حصلت الفرقة
بالتنافي والتضاد لا بوجود المباشرة من الزوج بخلاف الاباء من جهة الزوج حيث يكون طلاقا عند ابي حنيفة ومحمد

ومحمد لانه لا تنافي بدليل ان الملك يبقى بعد الاباء فلهذا افترقا انتهى قوله ويبطل بسكوتها ان علمت بكرا لا بسكوته
ما لم يقل رضيت ولو دلالة اي ويبطل خيار البلوغ بسكوت من بلغت الى اخره اعتبارا لهذه الحالة بحالة ابتداء النكاح
وسكوت البكر في الابتداء اذن بخلاف سكوت الثيب والغلام واراد بالعلم العلم باصل النكاح لانها لا تتمكن من التصرف
الا به والولي ينفرد به فعذرت ولا يشترط العلم بان لها خيار البلوغ لانها تتفرغ لمعرفة احكام الشرع والدار دار
العلم فلم تعذر بالجهل بخلاف المعتقة لان الامة لا تتفرغ لمعرفتها فتعذر بالجهل بثبوت الخيار واستفيد من بطلانه
بسكوتها انه لا يمتد الى اخر المجلس وعلى هذا قالوا ينبغي ان تطلب مع رؤية الدم فان راته ليلا طلبت بلسانها فتقول فسخت
نكاحي وتشهد اذا اصبحت وتقول رايت الدم الان وقيل لمحمد كيف يصح وهو كذب وانما ادركت قبل هذا فقال لا تصدق
في الاسناد فجاز لها ان تكذب كيلا يبطل حقها ثم اذا اختارت واشهدت ولم تتقدم الى القاضي الشهر والشهرين فهي
على خيارها كخيار العيب وما في التبيين من انها لو بعثت خادمها حين حاضت للشهود ولم تقدر عليهم وهي في مكان
منقطع لزمها ولم تعذر محمول على ما اذا لم تفسخ بلسانها حتى فعلت وما فيه ايضا وفي الذخيرة من انها لو سالت عن اسم
او عن المهر او سلمت على الشهود بطل خيارها تعسف لا دليل عليه وغايته الامر كون هذه الحالة كحالة ابتداء النكاح ولو سالت
البكر عن اسم الزوج لا ينفذ عليها وكذا عن المهر وان كان عدم ذكره لها لا يبطل كون سكوتها رضى على الخلاف فان ذلك
لم ينل عنه لظهور انها راضية بكل مهر والسؤال عنه نفي لظهوره في ذلك وانما يتوقف رضاها على معرفة كميته والسلام
على القادم لا يدل على الرضا كيف وانما ارسلت لغرض الاشهاد على الفسخ كذا في فتح القدير وفيه بحث لان بطلان
هذا الخيار ليس متوقفا على ما يدل على الرضا لان ذلك انما هو في حق الثيب والغلام واما في حق البكر فيبطل بمجرد السكوت
ولا شك ان الاشتغال بالسلام فوق السكوت واما اذا اجتمع خيار البلوغ والشفعة تقول اطلب الحقين ثم تبتدئ
في التفسير بخيار البلوغ وقيده بالبكر لانه لو كانت ثيبا كما لو دخل بها الزوج قبل البلوغ او كانت ثيبا وقت العقد
فانه لا يبطل بسكوتها فهي كالغلام لا بد من الرضا بالقول او بفعل يدل عليه والحاصل ان وقت خيارهما العمر لان سببه عدم
الرضا فيبقى الى ان يوجد ما يدل على الرضا على هذا تطابقت كلمتهم فما في غاية البيان مما نقل عن الطحاوي حيث قال الخيار
المذكور يبطل بالسكوت اذا كانت بكرا وان كانت ثيبا لم يبطل به وكذا اذا كان الخيار للزوج لا يبطل الا بصريح الابطال
او يجيء منه دليل على ابطال الخيار كما اذا اشتغلت بشيء اخر واعرضت عن الاختيار بوجه من الوجوه مشكل اذ يقتضي ان الاشتغال
بعمل اخر يبطله وهذا يتقيد بالمجلس ضرورة اذ تبدله حقيقة او حكما يستلزمه ظاهرا وفي الجامع وان كانت ثيبا
حين بلغها او كان غلاما لم يبطل بالسكوت وان اقامت معه اياما الا ان ترضى بلسانها او يوجد ما يدل على الرضا من الوطي
او التمكين منه طوعا او المطالبة بالمهر او النفقة وفيها لو قالت كنت مكرهة في التمكين صدقت ولا يبطل خيارها
وفي الخلاصة لو اكلت من طعامه او خدمته فهي على خيارها لا يقال كون القول لها في دعوى الاكراه في التمكين مشكل
لان الظاهر يكذبها كذا في فتح القدير ولا اشكال في عبارة شرح الطحاوي لان مراده من الاشتغال بشيء اخر عمل على
الرضا بالنكاح كالتمكين ونحوه لا مطلق العمل كما يدل عليه سياق كلامه بل قد صرح بان خيار البلوغ في حق الثيب والغلام
لا يبطل بالقيام عن المجلس والا فينبغي ان يحمل على ما ذكرناه ليوافق غيره وفي الجوامع اذا بلغ الغلام فقال فسخت ينوي
الطلاق فهي طالق باين وان نوى الثلاث فثلاث وهذا حسن لان لفظ الفسخ يصلح كناية عن الطلاق ثم قال في فتح
القدير وتقبل شهادة المولييين على اختيار امتهما التي زوجاها نفسها اذا اعتقاها ولا تقبل شهادة القاضيين المزوجين
بعد البلوغ انها اختارت نفسها لان سبب الرد قد انقطع في الاولى العتق ولم ينقطع في الثانية اذ هو النسب وهو باق
انتهى وقد علم ان خيار البلوغ يخالف خيار العتق في مسائل منها اشتراط القضاء والثاني ان خيار المعتقة لا يبطل
بالسكوت بل يمتد الى اخر المجلس كما في المخيرة بخلاف خيار البلوغ في حق البكر والثالث ان خيار العتق يثبت للانثى فقط
بخلاف خيار البلوغ يثبت لهما والرابع ان الجهل بخيار البلوغ ليس بعذر بخلافه في خيار العتق والخامس ان خيار العتق
يبطل بالقيام عن المجلس كالمخيرة وخيار البلوغ في حق الثيب والغلام لا يبطل به كذا في غاية البيان وافاد المصنف

بقوله ولو دلالة ان دفع المهر رضا كما في الهداية وحمله في فتح القدير على ما اذا كان قبل الدخول اما اذا كان دخل بها قبل بلوغها
ينبغي ان لا يكون دفع المهر بعد بلوغها رضى لانه لا بد منه اقام او فسخ انتهى قوله وتوارثا قبل الفسخ صادق
بصورتين احداهما ما اذا مات احدهما قبل البلوغ ثانيهما ما اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق فان الاخر يرثه لان اصل
العقد صحيح والملك الثابت به قد انتهى بالموت بخلاف مباشرة الفضولي اذا مات احد الزوجين قبل الاجازة لان النكاح
ثمه موقوف فيبطل بالموت وههنا نافذ فيتقرر به اشار المصنف الى انه يحل للزوج وطؤها قبل الفسخ لما ذكرنا والى
انها لو بلغت واختارت نفسها والزوج غايب لا يفرق بينهما ما لم يحضر الغايب ولو كان زوجها صبيا لا ينتظر كبره
ويفرق بينهما بحضرة والده او وصيه ان لم يأتيا بما يدفعها كذا في احكام الصغار قوله ولا ولاية لصغير وعبد
ومجنون لانه لا ولاية لهم على انفسهم فاولى ان لا تثبت على غيرهم ولان هذه ولاية نظرية ولا نظر في التفويض الى
هؤلاء اطلق في العبد فشمل المكاتب فلا ولاية له على ولده كذا في المحيط لكن للمكاتب ولاية في تزويج امته كما عرف
واراد بالمجنون المطبق وهو شهر وعليه الفتوى وفي فتح القدير لا يحتاج الى تقييده به لانه لا يزوج حال جنونه
مطبقا او غير مطبق ويزوج حال افاقته عن جنون مطبق او غير مطبق لكن المعنى انه اذا كان مطبقا تسلب
الولاية فتزوج ولا ينتظر افاقته وغير المطبق الولاية ثابتة له فلا تزوج ولا ينتظر افاقته كالنائم ومقتضى
النظر ان الكفو الخاطب ان فات بانتظار افاقته تزوج وان لم يكن مطبقا والا انتظر على ما اختاره المتأخرون
في غيبة الولي الاقرب انتهى قوله ولا لكافر على مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولهذا
لا تقبل شهادته عليه ولا يتوارثان فيه بالمسلم لان للكافر ولاية على ولده الكافر لقوله تعالى والذين كفروا
بعضهم اولياء بعض ولهذا تقبل شهادته عليه ويجري بينهما التوارث وكما لا تثبت الولاية لكافر على مسلم كذلك
لا تثبت لمسلم على كافر اعني ولاية التزويج بالقرابة وولاية التصرف في المال قال وينبغي ان يقال الا ان يكون
المسلم سيد امة كافرة او سلطانا قال السروجي لم ار هذا الاستثناء في كتب اصحابنا وانما هو منسوب الى الشافعي ومالك
قال في المعراج وينبغي ان يكون مرادا ورأيت في موضع معزوا الى المبسوط الولاية بالسبب العام تثبت للمسلم
على الكافر كولاية السلطنة والشهادة فقد ذكر معنى ذلك الاستثناء انتهى وقيد بالكفر لان الفسق لا يسلب الاهلية
عنده على المشهور وهو المذكور في المنظومة وعن الشافعي اختلاف فيه اما المستور فله الولاية بلا خلاف
كما في جوامع ان الاب اذا كان فاسقا فللقاضي ان يزوج الصغيرة من كفو غير معروف نعم اذا كان متهتكا لا ينفذ
تزويجه اياها بنقص عن مهر المثل ومن غير كفو وسيأتي هذا كذا في فتح القدير قوله وان لم يكن عصبة
فالولاية للام ثم للاخت لاب وام ثم لاب ثم لولد الام ثم لذوي الارحام ثم للحاكم وهذا عند ابي حنيفة وعندهما
ليس لغير العصبات من الاقارب ولاية وانما الولاية للحاكم بعد العصبات لحديث الانكاح الى العصبات ولابي
حنيفة ان الولاية نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة وقد
اختلفوا في قول ابي يوسف ففي الهداية الاشهر انه مع محمد وفي الكافي الجمهور انه مع ابي حنيفة وفي تهذيب
القلانسي وروى ابن زياد عن ابي حنيفة وهو قولهما لا يليه الا العصبات وعليه الفتوى انتهى وهو غريب
لمخالفته المتون الموضوعة لبيان الفتوى ولم يذكر المصنف بعد الام البنت لانه خاص بالمجنون والمجنونة
فبعد الام البنت ثم بنت الابن ثم بنت بنت الابن ثم بنت بنت البنت واطلق في ولد الام فشمل الذكر والانثى وذكر
الشارح ان بعد ولد الام والعم وافاد المصنف بتقديم الام على الاخت تضعيف ما نقله في المستصفى عن شيخ
الاسلام خواهر زاده ونقله في التجنيس عن عمر النسفي من ان الاخت الشقيقة اولى من الام لانها من قبيل الاب ووجه
ضعفه ان الام اقرب منها وصرح في الخلاصة بان يفتى بتقديم الام على الاخت وسيأتي في اخر المختصر ان ذا الرحم
قريب ليس بذي سهم ولا عصبة وان ترتيبهم كترتيب العصبات فتقدم العمات ثم الاخوال ثم الخالات ثم بنات
الاعمام ثم بنات العمات كترتيب الارث وهو قول الاكثر وظاهر كلام المصنف ان الجد الفاسد مؤخر عن الاخت لانه

لانه من ذوي الارحام وذكر المصنف في المستصفى ان الجد الفاسد اولى من الاخت عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف
الولاية لهما كما في الميراث وفي فتح القدير وقياس ما صحح في الجد والاخ من تقديم الجد الفاسد على الاخت انتهى
فثبت بهذا ان المذهب ان الجد الفاسد بعد الام قبل الاخت وفي القنية ام الاب اولى في التزويج من الام واطلق
في نفي العصبة فشمل العصبة النسبية والسببية فمولى العتاقة ثم عصبته على الترتيب السابق مقدما على الام
ولم يذكر المصنف مولى الموالاة وهو الذي اسلم ابو الصغير على يده ووالاه فان المولى الاخر اولى يتقدم على القاضي
لان هذا العقد يفيد الخلافة في الارث فيفيده في الانكاح كالعصبات واطلق في الحاكم فشمل الامام والقاضي
لكن قالوا ان القاضي انما يملك ذلك اذا كان ذلك في عهده ومنشوره فان لم يكن ذلك في عهده لم يكن وليا
كذا في الظهيرية وغيرها وفي المجتبى ما يفيد ان لنايب القاضي ولاية التزويج حيث كان القاضي كتب له في
منشوره ذلك فانه قال ثم السلطان ثم القاضي ونوابه اذا شرط في عهده تزويج الصغار والصغاير والا فلا
انتهى بناء على ان هذا الشرط انما هو في حق القاضي دون نوابه ويحتمل ان يكون شرطا فيهما فاذا كتب في منشور قاضي القضاة
فان كان ذلك في عهد نايبه منه ملكه النايب والا فلا ولم ار فيه منقولا صريحا وفي الظهيرية فان زوجها القاضي
ولم يأذن له السلطان ثم اذن له بذلك فاجاز القاضي ذلك جاز استحسانا وفي غاية البيان ولو زوج القاضي
الصغيرة من ابنه كان باطلا وكذا اذا باع مال اليتيم من نفسه لا يجوز لانه حكم وحكمه لنفسه لا يجوز ولو اشترى
من وصي اليتيم يجوز وان كان القاضي جعله وصيا لانه نايب عن الميت لا عن القاضي انتهى وعلله في فتح القدير
بانه كالوكيل لا يجوز عقده لابنه قال والالحاق بالوكيل يكفي للحكم مستغنى عن جعله فعله حكما مع انتفاء شرطه انتهى
وفي الفوايد التاجية معزيا الى فتاوى سمرقند سئل القاضي بديع الدين عن صغيرة زوجت نفسها ولا ولي لها ولا قاضي
في ذلك الموضع قال يتوقف وينفذ باجازتها بعد بلوغها انتهى مع انهم قالوا كل عقد لا مجيز له حالة صدوره فهو باطل
لا يتوقف ولعل التوقف هنا باعتبار ان يجيزه السلطان كما لا يخفى وفي النوازل والذخيرة امرأة جاءت الى قاض
فقالت اريد ان اتزوج ولا ولي لي فللقاضي ان يأذن لها في النكاح كما لو علم ان لها وليا وما نقل فيه من اقامتها البينة
بخلاف المشهور وما نقل من قول اسماعيل بن حماد بن ابي حنيفة يقول لها القاضي ان لم تكوني قرشية ولا عربية
ولا ذات بعل ولا معتدة فقد اذنت لك فالظاهر ان الشرطين الاولين محمولان على رواية عدم الجواز من غير
الكفو واما الشرط الثالث فمعلوم الاشتراط كذا في فتح القدير والظاهر ان الشرطين الاولين انما هو عند كونها
بان كان لها ولي اما ان كانت صادقة في عدم الولي فليسا شرطين على جميع الروايات واشار المصنف الى ان وصي
الصغير والصغيرة اذا لم يكن قريبا ولا حاكما فانه ليس له ولاية التزويج سواء اوصى اليه الاب في ذلك او لم يوص وروى
هشام عن ابي حنيفة ان اوصى اليه الاب جاز له كذا في الخانية والظهيرية وبه علم ان ما في التبيين من انه ليس له
على ذلك الا ان يفوض اليه الموصي ذلك رواية هشام وهي ضعيفة واستثنى في فتح القدير ما اذا كان الموصي عين رجلا
في حياته للتزويج فيزوجها الوصي به كما لو وكل في حياته بتزويجها انتهى وفيه نظر لانه ان زوجها من المعين قبل موت
الموصي فليس الكلام فيه لانه ليس بوصي وانما هو وكيل وان كان بعد موته فقد بطلت الوكالة بموته وانقطعت ولايته
فانتقلت الولاية للحاكم عند عدم قريب وفي الظهيرية ومن يعول صغيرا او صغيرة لا يملك تزويجها قوله
وللابعد التزوج بغيبة الاقرب مسافة القصر اي ثلاثة ايام فصاعدا لان هذه ولاية نظرية وليس من النظر التفويض
الى من لا ينتفع برأيه ففوضناه الى الابعد وهو مقدم على الحاكم كما اذا مات الاقرب واختلف في حد الغيبة فذهب
اكثر المتأخرين الى انها مقدرة بمسافة القصر لانه ليس لاقصاها غاية فاعتبر ادنى مدة السفر واختاره المصنف وعليه الفتوى
كما في التبيين واختار اكثر المشايخ كما في النهاية انها مقدرة بفوت الكفو الخاطب باستطلاع رأيه وصححه ابن الفضل وفي
الهداية وهذا اقرب الى الفقه لانه لا نظر في ابقاء ولايته حينئذ وفي المجتبى والمبسوط والذخيرة وهو الاصح وفي
الخلاصة وبه كان يفتي الشيخ الامام الاستاذ وفي فتح القدير ولا تعارض بين اكثر المتأخرين واكثر المشايخ انتهى

وهنا قول اخر لكنها ضعيفة والحاصل ان التصحيح قد اختلف والاحسن الافتاء بما عليه اكثر المشايخ وعليه فرع قاضي
خان في شرحه انه لو كان مختفيا بالمدينة بحيث لا يوقف عليه يكون غيبة منقطعة وهذا حسن لانه النظر
ويتفرع على ما في المختصر انه لا يزوج الابعد اذا كان الاقرب بالمدينة مختفيا واشار المصنف بعدم ذكر سلب ولاية
الاقرب الى انها باقية مع الغيبة حتى لو زوجها الاقرب حيث هو اختلفوا فيه والظاهر هو الجواز كذا في الخانية
والظهيرية ولو زوجا معا ولا يدري السابق من اللاحق فهو باطل كذا ذكره الاسبيجابي وقيد بالغيبة لان الاقرب
اذا عضلها يثبت للابعد ولاية التزويج بالاجماع كذا في الخلاصة وبه اندفع ما ذكره السروجي من انه قيل يثبت للقاضي
وقيد بالتزويج لانه ليس للابعد التصرف في المال وهو للاقرب لان رايه منتفع به في مالها بان ينقل اليه فيتصرف
في مالها كذا في المحيط قالوا واذا خطبها كفو وعضلها الولي تثبت الولاية للقاضي نيابة عن العاضل فله التزويج وان
لم يكن في منشوره لكن ما المراد بالعضل فيحتمل ان يمتنع من تزويجها مطلقا ويحتمل ان يكون اعم من الاول ومن ان يمتنع
من تزويجها مطلقا ويحتمل ان يكون اعم من الاول ومن ان يمتنع من تزويجها من هذا الخاطب الكفو ليزوجها من كفو غيره
وهو الظاهر ولم اره صريحا قوله ولا يبطل بعوده اي لا يبطل تزويج الابعد بعود الاقرب لان عقده صدر عن
ولاية تامة فالضمير في لا يبطل عائد الى التزويج وما في التبيين من عوده الى ولاية الابعد فبعيد عن النظم والمعنى
لان ولايته تبطل بعود الاقرب في المستقبل فالاحسن ما قلنا قوله وولي المجنونة الابن لا الاب اي في النكاح وهذا
عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ابوها لانه اوفر شفقة من الابن ولهما ان الابن هو المقدم في العصوبة وهذه
الولاية مبنية عليها ولا معتبر بزيادة الشفقة كاب الام مع بعض العصبات واخذ الطحاوي بقول محمد كما في غاية
البيان والتقييد بالمجنونة اتفاقي لان الحكم في المجنون اذا كان له اب وابن كذلك والافضل ان يامر الابن الاب بالنكاح
حتى يجوز بلا خلاف ذكره الاسبيجابي وحكم ابن الابن وان سفل كالابن في تقديمه على الاب كما في الخانية واطلق في المجنون
فشمل الاصلي والعارض خلافا لزفر في الثاني وقيدنا بالنكاح لان التصرف في المال للاب بالاتفاق كما في تهذيب القلانسي
وقدمنا حكم الصلاة في الجنائز وقدمنا قريبا ان المجنون والمجنونة البالغين اذا زوجهما الابن ثم افاقا فانه
لا خيار لهما لانه مقدم على الاب والجد ولا خيار لهما في تزويجهما فالابن اولى قوله الاكفاء جمع كفو بمعنى النظير
لغة والمراد هنا المماثلة بين الزوجين في خصوص امور او كون المراة ادنى وهي معتبرة في النكاح لان المصالح
انما تنتظم بين المتكافئين عادة لان الزوج مستفرش فلا يغيظه دناءة الفراش ومن الغريب ما في الظهيرية والكفاءة
في النساء للرجال غير معتبرة عند ابي حنيفة خلافا لهما انتهى ذكره في المحيط وعزاه الى الجامع الصغير لكن في الخانية
الصحيح انها معتبرة من جانبها عند الكل انتهى وهي حق الولي لا حقها فلهذا ذكر الولوالجي في فتاواه امراة زوجت
نفسها من رجل ولم تعلم انه عبد او حر فاذا هو عبد ماذون في النكاح فليس لها الخيار وللاولياء الخيار وان زوجها
الاولياء برضاها ولم يعلموا انه عبد او حر ثم علموا لا خيار لاحدهم هذا اذا لم يخبر الزوج انه حر وقت العقد اما اذا
اخبر الزوج انه حر وباقي المسالة على حالها كان لها الخيار ودلت المسالة على ان المراة اذا زوجت نفسها من رجل ولم
تشترط الكفاءة ولم تعلم انه كفو ام لا ثم علمت انه غير كفو لا خيار لها وكذلك الاولياء لو زوجوها ولم يعلموا بعدم
الكفاءة ثم علموا لا خيار لهم وهذه مسالة عجيبة اما اذا اشترطوا واخبرهم بالكفاءة فزوجوها على ذلك ثم ظهر انه
غير كفو كان لهم الخيار لانه اذا لم يشترط الكفاءة كان عدم الرضا بعدم الكفاءة من الولي ومنها ثابتا من وجه دون وجه
لما ذكرنا ان حال الزوج محتمل بين ان يكون كفوا وبين ان لا يكون كفوا والنص انما اثبت حق الفسخ بسبب عدم الكفاءة
حال عدم الرضا بعدم الكفاءة من كل وجه فلا يثبت حال وجود الرضا بعدم الكفاءة من وجه انتهى وفي الظهيرية
ولو انتسب الزوج لها نسبا غير نسبه فان ظهر دونه وهو ليس بكفو فحق الفسخ ثابت للكل وان كانوا كفوا فحق الفسخ
لها دون الاولياء وان كان ما ظهر فوق ما اخبر فلا فسخ لاحد وعن ابي يوسف ان لها الفسخ لانها عسى تعجز عن المقام
معه انتهى وفي التخيير اذا تزوج امراة على انه فلان بن فلان فاذا هو اخوه او عمه فلها الخيار انتهى قوله من

نكحت غير كفو فرق الولي لما ذكرناه وهذا ظاهر في اعتقاده صحيحا وهو ظاهر الرواية عن الثلاثة فتبقى احكامه
من ارث وطلاق وقدمنا انه لا يشترط في هذه الفرقة قضاء القاضي فلو قال المصنف فرق القاضي بينهما بطلب
الولي لكان اظهر وقدمنا انها لا تكون طلاقا وان المفتى به رواية الحسن عن الامام من عدم انعقاده اصلا
اذا كان لها ولي لم يرض به قبل العقد فلا يفيد الرضى بعده فلو قال المصنف من نكحت غير كفو بغير رضى
الولي لكان اولى واما تمكينها من الوطي فعلى المفتى به هو حرام كما يحرم عليه الوطي لعدم انعقاده واما على ظاهر
الرواية ففي الولوالجية ان لها ان تمنع نفسها ولا تمكنه من الوطي حتى يرضى الولي هكذا اختار الفقيه ابو
الليث وان كان هذا خلاف ظاهر الجواب لان من حجة المراة ان تقول انما تزوجتك ليرضى الولي والولي
عسى يخاصم فيفرق بيننا فيصير هذا وطيا بشبهة انتهى وفي الخلاصة وكثير من مشايخنا افتوا بظاهر الرواية
انه ليس لها ان تمنع نفسها انتهى وهذا يدل على ان كثيرا من المشايخ افتوا بانعقاده فقد اختلف الافتاء واطلق
في الولي فانصرف الى الكامل وهو العصبة كما قيده به في الخانية لا من له ولاية النكاح عليها لو كانت صغيرة
فلا تدخل ذو الارحام في هذا الحكم ولا الام والاخت كما في فتح القدير وفي الخلاصة والخانية الذي يلي
المرافعة هو المحارم وعند بعض المحارم وغيرهم سواء هو الاصح انتهى يعني لا فرق في العصبة بين ان يكون محرما
او لا ذكره الولوالجي انه المختار وشمل كلامه ما اذا تزوجت غير كفو بغير رضى الولي بعد ما زوجها الولي الاول منه
برضاها وفارقته فللولي التفريق لان الرضا بالاول لا يكون رضى بالثاني وشمل ما اذا كانت مجهولة النسب
فتزوجت رجلا ثم ادعاها رجل من قريش واثبت القاضي نسبها منه وجعلها بنتا له وزوجها حجام فلهذا
الاب ان يفرق بينها وبين زوجها ولو لم يكن ذلك لكن اقرت بالرق لرجل لم يكن لمولاها ان يبطل النكاح
بينهما كذا في الذخيرة وفيها ايضا لو زوج امة له صغيرة رجلا ثم ادعى انها ابنته ثبت النسب والنكاح على
حاله ان كان الزوج كفوا وان لم يكن كفوا فهو في القياس لازم ولو باعها ثم ادعى المشتري انها ابنته فكذلك انتهى
واذا فرق القاضي بينهما فان كان بعد الدخول فلها المسمى وعليها العدة ولها النفقة فيها والخلوة الصحيحة كالدخول
وان كان قبلها فلا مهر لها لان الفرقة ليست من قبلها هكذا في الخانية وهو تفريع على انعقاده واما على المفتى
به فينبغي ان يجب الاقل من المسمى ومن مهر المثل وان لا نفقة لها في هذه العدة كما لا يخفى وفي الخانية وان زوج
الولي غير كفو ودخل بها ثم بانت منه بالطلاق ثم زوجت نفسها هذا الزوج بغير ولي ثم فرق القاضي بينهما قبل
الدخول كان على الزوج كل المهر الثاني وعليها عدة مستقبلة في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا مهر
على الزوج وعليها بقية العدة الاولى وذكر لها نظائر في كتاب العدة وينبغي ان يكون تفريعا على ظاهر
الرواية اما على المفتى به فانه لا يجب المهر الثاني بالاتفاق لانه نكاح فاسد كما صرح به في الخانية فيما اذا
كان النكاح الثاني فاسدا وقيد بالنكاح لان المراجعة اذا طلقها رجعيا بعد ما زوجها الولي غير كفو برضاها
كذا في الذخيرة قوله ورضى البعض كالكل اي ورضى بعض الاولياء المستوين في الدرجة كرضى كلهم
حتى لا يتعرض احد منهم بعد ذلك وقال ابو يوسف لا يكون كالكل كما اذا اسقط احد الوليين حقه من المشترك
ولهما انه حق واحد لا يتجزى لانه ثبت بسبب لا يتجزى فيثبت الكل على الكمال كولاية الامان قيد بالاستواء
احترازا عما اذا رضي الابعد فان للاقرب الاعتراض كذا في فتح القدير وغيره وقيد بالرضى لان التصديق
بانه كفو من البعض لا يسقط حق من انكرها قال في المبسوط لو ادعى احد الاولياء ان الزوج كفو وانكر الاخر
انه ليس بكفو يكون له ان يطالبه بالتفريق لان المصدق ينكر سبب الوجوب والمنكر يدعي سبب الوجوب الذي لا يكون
اسقاطا له انتهى وفي الفوائد التاجية اقام وليها شاهدين بعدم الكفاءة او اقام زوجها بالكفاءة قال لا يشترط
لفظة الشهادة لانه اخبار ذكره عن القاضي بديع الدين في الشهادة واطلق في الرضى فشمل ما اذا رضي بعضهم
به قبل العقد او رضي به بعده كما في القنية وقدمنا بحثا في انه لو قال لها قبل العقد رضيت بتزويجك

من غير كفو ولم يعين احدا وقال رضيت به بعد العقد ولم يعرف انه ينبغي لا يكون رضا معتبرا المعراج بنفي
الخانية وغيرها وان الرضى بالمجهول لا يتحقق اهـ وقبض المهر ونحوه رضا لانه تقرير لحكم العقد واراد بنحوه
كل فعل دل على الرضا واطلق في قبض المهر فشمل ما اذا جهزها به اولا اما اذا جهزها به فهو رضا اتفاقا وان لم
يجهزها به ففيه اختلاف المشايخ والصحيح انه رضى كما في الذخيرة ودخل في نحوه ما اذا خاصم الزوج في نفقتها وتقدير
مهرها عليه بوكالة منها كان ذلك منه رضى وتسليما للعقد استحسانا وهذا اذا كان عدم الكفاءة ثابتا عند القاضي قبل مخاصمة
الولي اياه فاما اذا لم يكن عدم الكفاءة ثابتا عند القاضي لا يكون رضا بالنكاح قياسا واستحسانا كذا في الذخيرة اهـ
لا السكوت اي لا يكون سكوت الولي رضى لانه يحتمل فلا يجعل رضى الا في مواضع مخصوصة ليس هذا منها اطلقه فشمل ما اذا
ولدت فله حق الفسخ بعد الولادة كما في مبسوط شيخ الاسلام كما في المعراج لكن قيده الشارحون بعدم الولادة فلو ولدت
ليس له الفسخ وظاهر كلامهم انه المذهب الصحيح ولذا اختاره في فتح الخلاصة وكانه للضرر الحاصل بالفسخ وينبغي
ان يكون الحبل الظاهر كالولادة وشمل ما اذا طالت المدة كما في الخلاصة وذكر في الذخيرة امراة تحت رجل هو ليس بكفو
لها خاصمه اخوها في ذلك وابوها غايب غيبة منقطعة فادعى الزوج ان الولي الاول زوجه يومر باقامة البينة
والا فرق بينهما فان اقام بينة على ذلك قبلت بينته واجزتها على الاول يعني الاول الذي هو الولي لان هذا
خصم انتهى اهـ والكفاءة تعتبر نسبا فقريش اكفاء والعرب اكفاء وحرية واسلاما وابوان فيهما كالآباء وديانة
ومالا وحرفة لان هذه الاشيا يقع بها التفاخر فيما بينهم فلا بد من اعتبارها وتعتبر الكفاءة عند ابتداء العقد
ولو زال بعد ذلك لا يضر وقال في الظهيرية ولو تزوجها وهو كفو لها ثم صار فاجرا داعرا لا يفسخ النكاح انتهى
وقد ذكر المصنف اعتبارها في ستة اشيا الاول النسب وهو معروف واما العرب فهو خلاف العجم واحدهم عربي والاعراب
اهل البادية واحدهم اعرابي وجمع الاعراب اعاريب وقيل العرب جمع عربة بالها ويجي التعني والعربي ايضا المنسوب الى
العرب قال تعالى قرانا عربيا كذا في ضيا الحلوم وفيه التقرش الاكتساب والتقرش التجمع وبذلك سميت قريش لاجتماعهم
بمكة وتقرش الرجل اذا انتسب الى قريش انتهى ثم القرشيان من جمعهما اب هو النضر بن كنانة فمن دونه ومن لم ينتسب
الا الى اب فوقه فهو عربي غير قرشي والنضر هو الجد الثاني عشر للنبي صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان اقتصر البخاري في نسب رسول الله صلى الله عليه وسلم
على عدنان والائمة الاربعة الخلفاء رضي الله عنهم كلهم من قريش لانتسابهم الى النضر فمن دونه وليس فيهم هاشمي الا علي رضي
الله عنه فان الجد الاول للنبي صلى الله عليه وسلم جده فانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب فهو من اولاد هاشم واما ابو
بكر الصديق رضي الله عنه فانه يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجد السادس وهو مرة فانه عبد الله بن عثمان
بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة واما عمر بن الخطاب فانه يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجد
السابع وهو كعب فانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب
ورياح بكسر الرا وبالياء تحتها نقطتان واما عثمان رضي الله عنه فيجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في الجد الثالث
وهو عبد مناف فانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولهذا استدل المشايخ بانه لا يعتبر
التفاضل فيما بين قريش وهو المراد بقوله فقريش اكفاء حتى لو تزوجت هاشمية قرشيا غير هاشمي لم يرد عقدها
وان تزوجت عربيا غير قرشي لهم رده كتزوج العربية عجميا ووجه الاستدلال ان النبي صلى الله عليه وسلم
زوج بنته من عثمان وهو اموي لا هاشمي وزوج علي رضي الله عنه بنته ام كلثوم من عمر وكان عدويا لا هاشميا
فاندفع بذلك قول محمد من انه تعتبر الزيادة بالخلافة حتى لا يكافي اهل بيت الخلافة غيرهم من القرشيين هذا
ان قصد به عدم المكافاة لا ان قصد به تسكين الفتنة وافاد المصنف ان غير العربي لا يكافي العربي وان كان
حسيبا او عالما لكن ذكر قاضي خان في جامعه قالوا الحسيب يكون كفوا للنسيب فالعالم العجمي كفو للجاهل العربي

العربي والعلوية لان شرف العلم فوق شرف النسب والحسب مكارم الاخلاق وفي المحيط عن صدر الاسلام الحسيب
الذي له جاه وحشمة ومنصب وفي الينابيع الاصح انه ليس كفوا للعلوية واصل ما ذكره المشايخ من ذلك ما روي
عن ابي يوسف ان الذي اسلم بنفسه او اعتق اذا احرز من الفضائل ما يقابل نسب الاخر كان كفوا له كذا في
فتح القدير وكله تفقه من المشايخ وظاهر الرواية ان العجمي لا يكون كفوا للعربية مطلقا قال في المبسوط افضل الناس
نسبا بنو هاشم ثم قريش ثم العرب لما روى محمد بن علي عنه عليه السلام ان الله اختار من الناس العرب ومن العرب
قريشا واختار منهم بني هاشم واختارني من بني هاشم انتهى ولم يذكر المصنف الموالي لان المراد بالموالي هنا ما ليس بعربي
وان لم يمسه رق لان العجم لما ضلوا انسابهم كان التفاخر بينهم في الدين كما في فتح القدير ولان بلادهم فتحت
عنوة بايدي العرب فكان للعرب استرقاقهم فاذا تركوهم احرارا فكانهم اعتقوهم والموالي هم المعتقون كما في
التبيين ولانهم نصروا العرب على قتل الكفار من اهل الحرب والناصر يسمى مولى قال تعالى وان الكافرين لا مولى
لهم كما في غاية البيان والحاصل ان النسب المعتبر هنا خاص بالعرب واما العجم فلا يعتبر في حقهم وكذا كان بعضهم
كفوا لبعض واما معتق العربي فهو ليس بكفو لمعتق العجمي كما سياتي في الحرية واطلق المصنف في العرب فافاد ان بني
باهلة كفو لبقية العرب لانهم معروفون بالخساسة انتهى قالوا لانهم كانوا يستخرجون النقي من عظام الموتى ويطبخون العظام
وياخذون الدسومات منها وياكلون بقية الطعام مرة ثانية ورده في فتح القدير بانه لا يخلو اما عن نظر فان
النص لم يفصل مع انه صلى الله عليه وسلم كان اعلم بقبائل العرب واخلاقهم وقد اطلق في قوله العرب بعضهم
اكفاء لبعض وليس كل باهلي كذلك بل فيهم الاجواد وكون فصيلة منهم او بطن صعاليك فعلوا ذلك لا يسري
في حق الكل انتهى فالحق الاطلاق وباهلة في الاصل اسم امراة من همدان والتانيث للقبيلة سواء كان في الاصل
اسم رجل او اسم امراة كذا في الصحاح وقال في الديوان الباهلة قبيلة من القيس وفي القاموس باهلة قوم واما
الثاني والثالث اعني الحرية والاسلام فهما معتبران في حق العجم لانهم يتفاخرون بهما دون النسب وهذا لان الكفر
عيب وكذا الرق لانه اثره والحرية والاسلام زوال العيب فيتفاخر بهما فلا يكون من اسلم بنفسه كفوا لمن له اب
في الاسلام ولا يكون له اب واحد كفوا لمن له ابوان في الاسلام ومن له ابوان في الاسلام كفوا لمن له آباء كثيرة فيه وهو
المراد بقوله وابوان فيهما كالآباء اي في الاسلام والحرية وهي نظير الاسلام فيما ذكرنا فلا يكون العبد كفوا للحرة
الاصل وكذا المعتق لا يكون كفوا للحرة الاصلية والمعتق ابوه لا يكون كفوا لمن له ابوان في الحرية كذا في المعراج وصحح
ان العبد كفو للمعتقة وفيه تامل وفي المجتبى معتقة الشريف لا تكافي معتق الوضيع وفي التجنيس لو كان ابوها
معتقا وامها حرة الاصل لا يكافيها المعتق لان فيه اثر الرق وهو الولا والمراة لما كانت امها حرة الاصل كانت
هي حرة الاصل وفي فتح القدير واعلم انه لا يبعد كون من اسلم بنفسه كفوا لمن عتق بنفسه انتهى وقيدنا بالعجم لما
في حق العجم لما في التبيين وغيره ان ابا حنيفة وصاحبيه اتفقوا ان الاسلام لا يكون معتبرا في حق العرب لانهم لا
يتفاخرون به وانما يتفاخرون بالنسب انتهى فعلى هذا لو تزوج عربي له اب كافر بعربية لها آباء في الاسلام
فهو كفو واما الحرية فهي لازمة للعرب لانه لا يجوز استرقاقهم فعلى هذا فالنسب معتبر في حق العرب
فقط واما الحرية والاسلام فمعتبران في العرب والعجم بالنسبة الى الزوج واما بالنسبة الى ابيه وجده فالحرية
معتبرة في حق الكل ايضا واما الاسلام فمعتبر في العجم فقط وفي القنية رجل ارتد والعياذ بالله تعالى
ثم اسلم فهو كفو لمن لم يجر عليها ردة انتهى واما الرابع وهو الديانة ففسرها في غاية البيان بالتقوى والزهد
والصلاح وانما لم يقل والدين لانه بمعنى الاسلام فيلزم التكرار وان اريد بالاول اسلام الآباء وهنا اسلام
الزوج لم يصح لان اسلام الزوج ليس من الكفاءة وانما هو شرط جواز النكاح واعتبار التقوى فيها قول ابي حنيفة
وابي يوسف هو الصحيح لانه من اعلى المفاخر والمراة تعير بفسق الزوج فوق ما تعير بضعة نسبه وقال محمد لا
تعتبر لانه من امور الآخرة فلا يبتنى احكام الدنيا عليه الا اذا كان يصفع ويسخر منه او يخرج الى الاسواق سكران ويلعب

به الصبيان لانه يستخف به كذا في الهداية وفي فتح القدير معزيا الى المحيط ان الفتوى على قول محمد ولعله المحيط البرهاني
فاني لم اجده في المحيط الرضوي وهو موافق لما صححه في المبسوط من انها لا تعتبر عند ابي حنيفة وتصحيح الهداية معارض
له فالافتاء بما في المتون اولى فلا يكون الفاسق كفوا للصالحة بنت الصالحين سواء كان معلنا بالفسق او لا كما في الذخيرة ووقع
لي تردد فيما اذا كانت صالحة دون ابيها او كان ابوها صالحا دونها هل يكون الفاسق كفوا لها او لا فظاهر كلام الشارحين ان
المعتبر صلاح ابيها وجدها فانهم قالوا لا يكون الفاسق كفوا لبنت الصالحين واعتبر في المجمع صلاحها فقال فلا
يكون الفاسق كفوا للصالحة وفي الخانية لا يكون الفاسق كفوا للصالحة بنت الصالحين واعتبر صلاح الكل والظاهر
ان الصلاح منها او من ابائها كاف لعدم كون الفاسق كفوا لها ولم اره صريحا وظاهر كلامهم ان التقوى معتبرة في
حق العرب والعجم فلا يكون العربي الفاسق كفوا للصالحة عربية كانت او عجمية واما الخامس فالمال اطلقه فافاد
انه لا بد من التساوي فيه وهو قول ابي بكر الاسكاف قال في النوازل عنه اذا كان للرجل عشرة الاف درهم يريد ان
يتزوج امراة لها مائة الف واخوها لا يرضى بذلك قال لاخيها ان يمنعها من ذلك ولا يكون كفوا وجعله في المجتبى
قول ابي حنيفة وقيده في الهداية بان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر في ظاهر الرواية حتى ان من لا يملكهما
او لا يملك احدهما لا يكون كفوا لان المهر بدل البضع فلا بد من ايفائه وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه والمراد
بالمهر قدر ما تعارفوا تعجيله لان ما وراءه مؤجل عرفا وصححه في التبيين ودخل في النفقة الكسوة كما في العناية
وذكر الولوالجي رجل ملك الف درهم فتزوج امراة بالف درهم وعليه دين الف درهم ومهر مثلها الف جاز النكاح
وهذا الرجل كفو لها وان كانت الكفاءة بالقدرة على المهر لان هذا الرجل قادر على المهر فانه يقضي اي الدين شاء
بذلك انتهى واختلفوا في قدر النفقة فقيل يعتبر نفقة ستة اشهر وقيل نفقة شهر وصححه في التجنيس وفي المجتبى
والصحيح انه اذا كان قادرا على النفقة على طريق الكسب كان كفوا انتهى فقد اختلف التصحيح وتصحيح المجتبى اظهر
كما لا يخفى وفي الذخيرة اذا كان يجد نفقتها ولا يجد نفقة نفسه يكون كفوا وان لم يجد نفقتها لا يكون كفوا وان كانت
فقيرة ولو كانت الزوجة صغيرة لا تطيق الجماع فهو كفو وان لم يقدر على النفقة لانه لا نفقة لها وفي المجتبى
والصبي كفو بغنا ابيه هو الاصح انتهى يعني بالنسبة الى المهر واما في النفقة فلا يعد غنيا بغنا ابيه لان العادة
ان الاباء يتحملون المهر عن الابناء ولا يتحملون النفقة كذا في الذخيرة والواقعات وفي التبيين وقيل ان كان ذا جاه
كالسلطان والعالم يكون كفوا وان لم يملك الا النفقة لان الخلل ينجبر به ومن ثم قالوا الفقيه العجمي يكون كفوا للعربي
الجاهل انتهى وظاهر كلامهم ان القدرة على المهر والنفقة لا بد منه في كل زوج عربيا كان او عجميا لكل امراة ولو كانت
فقيرة بنت فقير كما صرح به في الواقعات معللا لان المهر والنفقة عليه فيعتبر هذا الوصف في حقه انتهى فعليه
ففي ادخال القدرة عليهما في الكفاءة اشكال لان الكفاءة المماثلة وهذا شرط في حق الزوج فقط لكن قدمنا انها
شرعا المماثلة او كون المراة ادنى واما السادس فالكفاءة في الحرفة وهي كما في ضياء الحلوم بكسر الحاء وسكون الراء من الاحتراف
وهو الاكتساب بالصناعة والتجارة وقال في موضع اخر الصناعة الحرفة انتهى والظاهر ان الحرفة اعم من الصناعة
لانها العلم الحاصل من التمرن على العمل ولذا عبر المصنف بالحرفة دون الصنعة لكن قال في القاموس الحرفة بالكسر
الطعمة والصناعة يرتزق منها ما اشتغل الانسان به وهي تسمى صنعة وحرفة لانه ينحرف اليها انتهى فافاد انهما سواء
وقد حقق في غاية البيان ان اعتبار الكفاءة في الصنائع هو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وصاحبيه لان الناس يتفاخرون
بشرف الحرف ويتعيرون بدناءتها وهي وان امكن تركها يبقى عارها كما في المجتبى وفي الذخيرة معزيا الى ابي هريرة رضي
الله عنه الناس بعضهم اكفاء لبعض الا حائكا او حجاما وفي رواية او دباغا قال مشايخنا وراءهم الكناس فواحد
من هؤلاء الاربعة لا يكون كفوا للصيرفي والجوهري وعليه الفتوى وبعد هذا المروي عن ابي يوسف ان الحرف
متى تقاربت لا يعتبر التفاوت وتثبت الكفاءة فالحائك يكون كفوا للحجام والدباغ يكون كفوا للكناس والصفار
يكون كفوا للحداد والعطار يكون كفوا للبزاز قال شمس الائمة الحلواني وعليه الفتوى انتهى فالمفتى به مخالف لما في المختصر

المختصر لان حقيقة الاكتفاء في الصنائع لا تتحقق الا بكونها من صنعة واحدة الا ان التقارب بمنزلة المماثلة فلا
مخالفة وفي فتح القدير والحائك يكون كفوا للعطار بالاسكندرية لما هناك من حسن اعتبارها وعدم عدها
نقصا البتة اللهم الا ان تقترن بها خساسة غيرها انتهى وينبغي ان يكون صاحب الوظائف في الاوقاف كفوا
لبنت التاجر في مصر الا ان تكون وظيفة دنية عرفا كسواق وفراش ووقاد وبواب وتكون الوظائف من الحرف
لانها صارت طريقا للاكتساب في مصر كالصنائع وينبغي ان من له وظيفة تدريس او نظر كفو لبنت الامير بمصر وفي القنية
الحائك لا يكون كفوا لبنت الدهقان وان كان له عقار كثير وفي المجتبى وهنا جنس اخس من الكل وهو الذي يخدم
الظلمة يدعى شاكريا وتابعا وان كان صاحب مروة ومال وعظمة خساسته انتهى وفي الظهيرية والشاكرية
لا تكون كفوا لاحد الا لامثالهم وهم الذين يتبعون هؤلاء المترفين هكذا قال شمس الائمة الحلواني انتهى ولا يخفى
ان الظاهر اعتبار هذه الكفاءة بين الزوج وابيها وان الظاهر اعتبارها وقت التزوج فلو كان دباغا اولا ثم صار
تاجرا ثم تزوج بنت تاجر اصلي ينبغي ان لا يكون كفوا لكن ما تقدم من ان الصنعة وان امكن تركها يبقى عارها يخالفه
كما لا يخفى وقد اشار المصنف باقتصاره على الامور الستة الى انه لا يعتبر غيرها فلا عبرة بالجمال كما في الخانية ولا
يعتبر فيها العقل فالمجنون كفو للعاقلة وفيه خلاف بين المشايخ كما في الذخيرة ولا عبرة بالبلد فالقروي
كفو للمدني كما في فتح القدير فعلى هذا التاجر في القرى يكون كفوا لبنت التاجر في المصر للتقارب ولا تعتبر
الكفاءة عندنا في السلامة من العيوب التي يفسخ بها البيع كالجذام والجنون والبرص والبخر والدفر كما سياتي
ولا تعتبر الكفاءة بين اهل الذمة فلو زوجت نفسها فقال وليها ليس هذا كفوا لم يفرق بل هم اكفاء بعضهم لبعض
كذا في الاصل الا ان يكون نسبا مشهورا كبنت ملك من ملوكهم خدعها حائك او سايس فانه يفرق بينهم
لا لعدم الكفاءة بل لتسكين الفتنة والقاضي مامور بتسكينها بينهم كما بين المسلمين قوله ولو نقصت عن مهر مثلها
للولي ان يفرقا ويتم المهر يعني عند ابي حنيفة وقالا ليس له ذلك لان ما زاد على العشرة حقها ومن اسقط
حقه لا يعترض عليه كما في الابراء بعد التسمية ولابي حنيفة ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور ويتعيرون
بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا تعيير به فالحاصل ان في المهر حقوقا ثلاثة احدها
حق الشرع وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم وما يساويها والثاني حق الاولياء وهو ان لا يكون اقل من مهر المثل
والثالث حق المراة وهو كونه ملكا لها ثم حق الشرع والاولياء مراعى وقت الثبوت فقط فلا حق لهما حالة
البقاء وافاد بقوله للولي ان يفرق ان الولي لو فرق بينهما قبل الدخول فلا مهر لها وان بعده فلها المسمى
وكذا اذا مات احدهما قبل التفريق فليس له المطالبة بالتكميل لان الثابت له ليس الا ان يفسخ او يكمل فاذا امتنع هنا
عن تكميل المهر لا يمكن الفسخ ولو طلقها الزوج قبل تفريق الولي قبل الدخول فلها نصف المسمى كما في المحيط والمراد
من الولي هنا العصبة وان لم يكن محرما على المختار كما قدمناه في الكفاءة فخرج القريب الذي ليس بعصبة
وخرج القاضي فلذا قال في الذخيرة من كتاب الحجر المحجور عليها اذا تزوجت باقل من مهر مثلها ليس للقاضي الاعتراض
عليها لان الحجر في المال لا في النفس انتهى قوله ولو زوج طفله غير كفو او بغبن فاحش صح ولم يجز ذلك لغير
الاب والجد يعني لو زوج الاب الصاحي ولده الصغير امة او بنته الصغيرة عبدا او زوجه وزاد على مهر المثل
زيادة فاحشة او زوجها ونقص عن مهر مثلها نقصا فاحشا فهو صحيح من الاب والجد ودون غيرهما عند ابي حنيفة
ولم يصح العقد عندهما على الاصح لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد وله ان الحكم يدار
على دليل النظر وهو قرب القرابة وفي النكاح مقاصد تربو على المهر والكفاءة قيد بالغبن الفاحش لان الغبن
اليسير في المهر معفو اتفاقا كذا في غاية البيان وقيد بالنكاح لان في التصرفات المالية كالبيع والشراء والاجارة
والاستيجار والصلح في دعوى المال لا يملك الاب والجد بغبن فاحش بالاجماع لان المقصود المال وقد
حصل النقصان فيه بلا جابر فلم يجز وفي النكاح وجد الجابر وهو ما قلنا من المقاصد واطلق في الاب والجد

وقيد الشارحون وغيرهم بان لا يكون معروفا بسوء الاختيار حتى لو كان معروفا بذلك مجانة وفسقا فالعقد باطل
على الصحيح قال في فتح القدير ومن زوج ابنته الصغيرة القابلة للتخلق بالخير والشر ممن يعلم انه شريب فاسق فهو
ظاهر سوء اختياره ولان ترك النظر هنا مقطوع به فلا يعارضه ظهور ارادة مصلحة تفوق ذلك نظرا الى شفقة
الابوة انتهى فظاهر كلامهم ان الاب اذا كان معروفا بسوء الاختيار لم يصح عقده باقل من مهر المثل ولا باكثر في
الصغير بغبن فاحش ولا من غير الكفو فيهما سواء كان عدم الكفاءة بسبب الفسق او لا حتى لو زوج بنته من فقير
او محترف حرفة دنية ولم يكن كفوا فالعقد باطل فقصر المحقق ابن الهمام كلامهم على الفاسق مما لا ينبغي وذكر
اصحاب الفتاوى ان الاب اذا زوج بنته الصغيرة ممن ينكر انه يشرب المسكر فاذا هو مدمن له وقالت بعد
ما كبرت لا ارضى بالنكاح ان لم يكن يعرفه الاب بشربه وكان غلبة اهل بيته صالحين فالنكاح باطل اتفاقا
لانه انما زوج على ظن انه كفو انتهى وهو يفيد ان الاب لو عرفه بشربه فالنكاح نافذ ولا شك ان هذا منه سوء
اختيار بيقين لكن لم يلزم من تحققه كون الاب معروفا للناس به فقد يتصف به في نفس الامر ولا يشتهر به فلا
منافاة بين ما ذكروه كما لا يخفى وفرق بين علمه وعدمه وفي الذخيرة بانه اذا كان عالما بانه ليس بكفو علم انه
تامل غاية التامل وعرف هذا العقد مصلحة في حقها اما هنا ظنه كفوا فالظاهر انه لا يتامل انتهى وقد
وقع في اكثر الفتاوى في هذه المسألة ان النكاح باطل فظاهره انه لم ينعقد وفي الظهيرية يفرق بينهما ولم
يقل انه باطل وهو الحق وكذا قال في الذخيرة في قولهم فالنكاح باطل اي سيبطل ثم اعلم انه لا خصوصية
لما اذا علمه فاسقا وانما المراد انه اذا زوجها على انه كفو فاذا هو ليس بكفو فانه باطل ولهذا قال في القنية زوج
بنته الصغيرة من رجل ظنه حر الاصل وكان معتقا فهو باطل بالاتفاق وقيد بتزويجه طفله لانه لو زوج امة
طفله بغبن فاحش فانه لا يجوز اتفاقا لانه اضاعة مالها لان المهر ملكها وله مقصود اخر باطن يصرف النظر اليه كما في
فتح القدير والمراد بعدم الجواز في قوله ولم يجز ذلك لغيرهما عدم الصحة وعليه ابتنى الفرع المعروف لو زوج
العم الصغيرة حرة الجد من معتق الجد فكبرت واجازت لا يصح لانه لم يكن العقد موقوفا اذ لا مجيز له فان العم
ونحوه لا يصح منهم التزويج بغير الكفو ولذا ذكر في الخانية وغيرها ان غير الاب والجد اذا زوج الصغيرة فالاحوط
ان يزوجها مرتين مرة بمهر مسمى ومرة بغير تسمية لانه لو كان في التسمية نقصان فاحش ولم يصح النكاح الاول يصح
الثاني انتهى ولا فرق بين الصغير والصغيرة في هذا المعنى فالتخصيص بالصغيرة مما لا ينبغي وليس التزوج
من غير كفو حيلة كما لا يخفى وقيد بتزويج الاب اي بنفسه لانه لا يجوز لوكيل الاب ان يزوج بنته الصغيرة باقل من
مهر مثلها كذا في القنية وينبغي استثناء القليل الذي يتساهل فيه كما لا يخفى وقيدنا الاب بكونه صاحيا لان السكران
اذا قصر في مهر ابنته بما لا يتغابن الناس فيه فانه لا يجوز اجماعا والصاحي يجوز لان الظاهر من حال السكران انه لا يتامل اذ
ليس له راي كامل فبقي النقصان ضررا محضا والظاهر من حال الصاحي انه يتامل كذا في الذخيرة وكذا السكران اذا زوج
من غير الكفو كما في الخانية واعلم ان المراد بالاب من ليس سكران ولا عرف بسوء الاختيار واطلق في غير الكفو فشمل ما اذا
زوجها من مملوك نفسه فعندهما لم يصح كما في الذخيرة وقيد بالطفل لان الاب لو زوج الكبيرة من مملوكه برضاها
فهو جائز اتفاقا ولا خصوصية للاب بل كل ولي كذلك ان لم يكن لها غيره اقرب منه لم يرض به قبل العقد والطفل
الصبي ويقع على الذكر والانثى والجماعة يقال طفلة واطفال

فصل

حاصله بعض مسائل الوكيل والفضولي
وتاخيرها عن الولي ظاهر لان الولاية اصلية قوله لابن العم ان يزوج بنت عمه من نفسه وللوكيل ان يزوج موكلته
من نفسه لان الوكيل في النكاح معبر وسفير والتمانع في الحقوق دون التعبير ولا ترجع الحقوق اليه بخلاف البيع
لانه مباشر حتى رجعت الحقوق اليه وروى البخاري ان عبد الرحمن بن عوف قال لام حكيم ابنة قارظ اتجعلين امرك
الي قالت نعم قال تزوجتك فعقده بلفظ واحد وعن عقبة بن عامر انه عليه السلام قال لرجل اترضى ان ازوجك
فلانة قال نعم وقال للمرأة اترضين ان ازوجك فلانا قالت نعم فزوج احدهما صاحبه وكان ممن شهد الحديبية

الحديبية رواه ابو داود وما في الغاية من ان قولهم انه سفير ومعبر لم يسلم من النقض فان الوكيل لو زوج موكله على
عبد نفسه يطالب بتسليمه مهرا فانه لم يلزمه بمجرد العقد وانما لزمه بالتزامه حيث جعله مهرا واضاف العقد
اليه والمراد ببنت العم الصغيرة فيكون ابن العم اصيلا من جانب ووليا من جانب ولا يراد بها الكبيرة هنا لانها ان
وكلته فهو وكيل داخل في المسألة الثانية والا فهو فضولي سياتي بطلانه ان لم يقبل عنها احد ولو اجازته بعده
والمراد بالوكيل الوكيل في ان يزوجها من نفسه لما في المحيط اذا وكلته بتزويجها من رجل فزوجها من نفسه لم يجز لانها
امرته بالتزويج من رجل نكرة وهو معرفة بالخطاب والمعرفة لا تدخل تحت النكرة وفي الولوالجية لو قالت
المرأة زوج نفسي ممن شئت لا يملك ان يزوجها من نفسه فرق بين هذا وبين ما اذا اوصى بثلث ماله فقال للموصى
له ضع ثلث مالي حيث شئت كان للموصى له ان يضع عند نفسه والفرق ان الزوج مجهول وجهالة الزوج
تمنع صحة الشرط وصار كالمسكوت عنه بخلاف الوصية لان الجهالة لا تمنع صحة الوصية فيعتبر التفويض مطلقا
انتهى فلو وكلته ان يتصرف في امورها لا يملك تزويجها من نفسه بلا ولي كما في الخانية والوكالة كما تثبت بالقول
تثبت بالسكوت ولذا قال في الظهيرية لو قال ابن العم للكبيرة اني اريد ان ازوجك من نفسي فسكتت فزوجها
جاز انتهى ولم تقيدها بالبكر وقيدها بالبكر في غاية البيان وغيره والظاهر انه خاص بالولي كما سبق بيانه
واطلق في الوكالة به فافاد انه لا يشترط الاشهاد عندها للصحة وانما هو لخوف الانكار ولم يبين كيف يزوجها الوكيل
من نفسه وانه هل يشترط ان يعرفها الشهود للاختلاف فذكر الخصاف انه لا يشترط معرفتها ولا ذكر اسمها ونسبها
للشهود حتى لو قال تزوجت المرأة التي جعلت امرها الي على صداق كذا عندهم صح والمختار في المذهب خلافه
وان كان الخصاف كبيرا في العلم يقتدى به قال الولوالجي في فتاواه امرأة وكلت رجلا ان يزوجها من نفسه فذهب
الوكيل وقال اشهدوا اني قد تزوجت فلانة ولم تعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم يذكر اسمها واسم
ابيها وجدها لانها غائبة والغائبة لا تعرف الا بالنسبة الا ترى انه لو قال تزوجت امرأة وكلتني بالنكاح
لا يجوز وان كانت حاضرة متنقبة ولا يعرفها الشهود فقال اشهدوا اني تزوجت هذه فقالت المرأة
زوجت نفسي منه جاز هو المختار لانها حاضرة والحاضرة تعرف بالاشارة فاذا ارادوا الاحتياط يكشف وجهها
حتى يعرفها الشهود او يذكر اسمها واسم ابيها وجدها حتى يكون متفقا عليه فيقع الامن من ان يرفع الى قاض
يرى قول من لا يجوز وهو نصير بن يحيى فيبطل النكاح هذا كله اذا كان الشهود لا يعرفون المرأة اما اذا كانوا يعرفونها
وهي غائبة فذكر الزوج اسمها لا غير جاز النكاح اذا عرف الشهود انه اراد به المرأة التي عرفوها لان المقصود
من النسبة التعريف وقد حصل باسمها انتهى وقد وقع في كثير من نسخ الفتاوى والاحتياط كشف وجهها
او ذكر اسمها بكلمة او والصواب بالواو كما في عمدة الفتاوى للصدر الشهيد لان الاحتياط الجمع بينهما لا احدهما
وفي الخانية رجل ارسل رجلا ليخطب له امرأة بعينها فذهب الرسول وزوجها اياه جاز لانه امره بالخطبة
وتمام الخطبة بالعقد انتهى ويشترط للزوم عقد الوكيل موافقته في المهر المسمى فلذا قال في الخانية لو
وكله ان يزوجه فلانة بالف درهم فزوجها اياه بالفين ان اجاز الزوج جاز وان رد بطل النكاح وان لم يعلم
الزوج بذلك حتى دخل بها فالخيار باق ان اجاز كان عليه المسمى لا غير وان رد بطل النكاح فيجب مهر المثل ان
كان اقل من المسمى والا يجب المسمى وان لم يرض الزوج بالزيادة فقال الوكيل انا اغرم الزيادة والزمكما النكاح
لم يكن له ذلك ثم قال امرأة وكلت رجلا ليزوجها باربعمائة درهم فزوجها الوكيل واقامت مع الزوج سنين
ثم زعم الزوج ان الوكيل زوجها منه بدينار وصدقه الوكيل في ذلك فلو كان الزوج مقرا ان المرأة لم توكله بدينار
كانت المرأة بالخيار ان شاءت اجازت النكاح بدينار وليس لها غير ذلك وان شاءت ردت النكاح ولها عليه مهر مثلها
بالغا ما بلغ بخلاف ما تقدم لان ثمة المرأة رضيت بالمسمى فاذا ابطل النكاح ووجب العقد بالدخول لا يزاد على
ما رضيت اما هنا المرأة ما رضيت بالمسمى في العقد فكان لها مهر المثل بالغا ما بلغ وليس لها نفقة العدة وان

كان الزوج يدعي التوكيل بدينار وهي تنكر كان القول قولها مع اليمين وهذا امر يحتاط فيه وينبغي ان يشهد على امرها وتجيزه
بعد العقد اذا خالف امرها وكذا الولي اذا كانت بالغة تحلف ما يفعله الوكيل انتهى قوله ونكاح العبد والامة بغير
اذن السيد موقوف كنكاح الفضولي شروع في بيان الفضولي وبعض احكامه وهو من يتصرف لغيره بغير ولاية ولا وكالة
او لنفسه وليس هلا له وانما زدناه ليدخل نكاح العبد بغير اذن ان قلنا انه فضولي والا فهو ملحق به في احكامه والفضولي
جمع فضل غلب في الاشتغال بما لا يعنيه وما لا ولاية له فيه فقول بعض الجهلة لمن يامر بالمعروف انت فضولي يخشى عليه
الكفر وصفته انه عقد صحيح غيرنا فذو الاصل ان كل عقد صدر من الفضولي وله مجيز انعقد موقوفا على الاجارة
وقال ـــــــــ الشافعي تصرفات الفضولي كلها باطلة لان العقد وضع لحكمه والفضولي لا يقدر على اثبات الحكم
فيلغو ولنا ان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله ولا ضرر في انعقاده فينعقد موقوفا حتى اذا راى المصلحة
فيه ينفذه وقد يتراخى حكم العقد عن العقد وفسر المجيز في النهاية بقابل يقبل الايجاب سواء كان فضوليا او وكيلا
او اصيلا فان كان له مجيز حالة العقد توقف والا بطل بيانه الصبي اذا باع ماله او اشترى او تزوج او زوج امته
او كاتب عبده او نحوه يتوقف على الاجازة المولى في حالة الصغر فلو باع قبل ان يجيز الولي فاجاز بنفسه نفذ لانها
كانت متوقفة ولا ينفذ بمجرد بلوغه ولو طلق الصبي امراته او خلعها او اعتق عبده على مال او دونه او وهب و
تصدق او زوج عبده او باع ماله بمحاباة فاحشة او اشترى باكثر من القيمة مما لا يتغابن فيه او غير ذلك مما لو فعله
وليه لا ينفذ كانت هذه الصور باطلة غير متوقفة ولو اجازها بعد البلوغ لعدم المجيز وقت العقد الا اذا
كان لفظ الاجازة يصلح لابتداء العقد فيصح على وجه الانشاء كان يقول بعد البلوغ اوقعت ذلك الطلاق والعتاق
انتهى قال في فتح القدير وهذا يوجب ان تفسر المجيز هنا بمن يقدر على امضاء العقد لا بالقابل مطلقا ولا بالولي اذ لا
يتوقف في هذه الصور وان قبل فضولي اخر او ولي لعدم قدرة الولي على امضائها انتهى ومن الباطل لكونه لا مجيز
له تزوجه امة وتحته حرة او اخت امراته او خامسة او صغيرة في دار الحرب اذا لم يكن سلطان ولا قاض واما
كفالة المكاتب وتوكيله بعتق عبده ووصيته بعين من ماله صحيح اذا اجاز بعد عتقه الا في الاول فبغير اجازة
لما عرف في التبيين ودخل تحت تعريف الفضولي ما لو علق طلاق زوجة غيره بشرط فهو موقوف فان اجاز الزوج
تعلق فتطلق بوجود الشرط ولو وجد قبلها لم تطلق عندها الا اذا وجد ثانيا بعدها كما في فتح القدير وقوله انه
من تصرف ولم نقل من يعقد عقدا ولذا فسر في فتح القدير المجيز بمن يقدر على الامضاء لا بالقابل اذ ليس في اليمين
قابل وفي التجنيس حر تزوج عشر نسوة بغير اذنهن فبلغهن الخبر فاجزن جميعا جاز نكاح التاسعة والعاشرة لانه
لو تزوج الخامسة كان ردا لنكاح الاربعة فلما تزوج التاسعة كان ردا لنكاح الاربع الاخر بقي نكاح التاسعة
والعاشرة موقوفا على اجازتهما انتهى وفي الخانية عبد تزوج امراة بغير اذن المولى ثم امراة ثم امراة فبلغ المولى
فاجاز الكل فان لم يكن دخل بهن جاز نكاح الثالثة لان الاقدام على نكاح الثالثة فسخ لنكاح الاولى والثانية
فيتوقف نكاح الثالثة فينعقد باجازة المولى وان كان دخل بهن لا يصح نكاحهن لان الاقدام على نكاح الثالثة
في عدة الاولى والثانية لم يصح فلم يكن فسخا لما قبلها فلا يصح اجازة المولى كما لو تزوجهن في عقدة واحدة انتهى
وهذا يوجب تقييد ما في التجنيس ايضا وقوله موقوف اي على الاجازة فلو تزوج بغير اذن السيد ثم اذن السيد
لا ينفذ لان الاذن ليس باجازة فلا بد من اجازة العبد العاقد وان صدر العقد منه كما في التجنيس وتثبت الاجازة
لنكاح الفضولي بالقول والفعل فمن الاول اجزت ونحوه وكذا نعم ما صنعت وبارك الله لنا واحسنت واصبت وطلقها
الا اذا قال المولى لعبده كما ياتي في بابه ومن الثاني قبول المهر بخلاف قبول الهدية وقولها لا يعجبني هذا المهر ليس ردا
فلها الاجازة ومن احكام الفضولي انه يملك فسخ ما عقده وفي بعض الصور دون بعض كما ذكره اصحاب الفتاوى قال في
الظهيرية والفضولي في باب النكاح لا يملك الرجوع قبل الاجازة والوكيل في النكاح الموقوف يملك الرجوع قولا او فعلا
بيانه رجل وكل رجلا بان يزوجه امراة فزوجه امراة بالغة بغير اذنها زوجها ابوها فلم يبلغها حتى نقضه الوكيل

والنكاح

والنكاح قولا او فعلا بان يزوجها اختها صح ولو كان فضوليا والمسألة بحالها لا يملك وروي عن ابي يوسف في قوله الاول
ان الفضولي يملك الرجوع ايضا والفضولي في باب البيع في باب البيع يملك الرجوع بالاجماع لان الرجوع فرار عن العهدة في
باب البيع بخلاف النكاح وفي وجه الوكيل يملك الفسخ قولا لا فعلا بان وكله بان يزوجه امراة بعينها فزوجها
بغير رضاها ملكه الوكيل نقضه قولا لانه وكيل فيه ولا يملك نقضه فعلا حتى لو زوجه اختها لا ينتقض نكاح
الاول لانه فضولي في حق الثانية وفي وجه يملك الفسخ فعلا لا قولا نحو ان يوكل رجلا بان يزوجه فاجاز الوكيل نكاحها
باشره قبل ذلك صح استحسانا ولا يملك نقض هذا النكاح قولا لانه كان فضوليا حين عقده ويملك نقضه فعلا بان يزوجه
اختها من غير رضاها لانه وكيل في العقد الثاني انتهى فحاصله ان كل عقد صدر من الفضولي في النكاح فانه لا يملك نقضه
قولا ولا فعلا لانه لا عهدة عليه ليتخلص منها الا اذا صار وكيلا بعده فله نقضه فعلا لضرورة امتثال ما وكل
فيه وانما ملك الوكيل في الموقوف الفسخ مع انه لا عهدة عليه ايضا لتنجيز مراد الموكل فانه لم يحصل مقصوده بالموقوف
فللوكيل الانتقال عنه الى غيره وانما لم يجز له الفسخ فعلا في المسألة الثانية لان الموكل بتزويجها معينة فحيث
زوجها له انتهت وكالته فلم يملك تزويجها اخرى ولذا كان فضوليا في الثاني ويتفرع على الاصل المذكور ما لو زوج
فضولي رجلا خمس نسوة في عقود متفرقة فللزوج ان يختار اربعا منهن ويفارق الاخرى بخلاف ما لو تزوج الرجل
خمس نسوة في عقود متفرقة بغير رضاهن لان اقدامه على نكاح الخامسة يتضمن نقض نكاح الاربع دلالة بخلاف الفضولي
لا يملك النقض لا صريحا ولا دلالة كذا في الظهيرية ومن احكامه ايضا العقد النافذ من جانب اذا طرا على غير نافذ
من الجانبين يرفعه ولو طرا موقوفا على نافذ من احد الجانبين لا يرفعه ولو طرا نافذ من احد الجانبين على نافذ
من جانبه يرفعه بيانه رجل وكل رجلا بان يزوجه امراة بالف فزوجها اياه على خمسين دينارا باذنها او
بغير اذنها ثم زوجها بالف ينفسخ الاول فان اجازته جاز ويبطل الثاني لان الاول كان نافذا من وجه كذا
في الظهيرية ايضا ثم اعلم ان اجازة نكاح الفضولي صحيحة بعد موت العاقد الفضولي بخلاف اجازة بيعه
بعد موته ذكره الزيلعي في بيع الفضولي فعلى هذا اشترط قيام المعقود له واحد العاقدين لنفسه فقط
بخلاف البيع فانه يشترط فيه اربعة مع الثمن ان كان عرضا قوله ولا يتوقف شطر العقد على قبول ناكح
غائب اي لا يتوقف الايجاب على قبول من كان غائبا عن المجلس بل يبطل ولا تلحقه اجازة وهذا بالاتفاق كما
لو اوجب احد المتعاقدين فلم يقبل الاخر في المجلس فانه يبطل الايجاب لا يعلم فيه خلاف ولا فرق في هذا
بين البيع والنكاح وغيرهما من العقود فقوله ناكح ليس بقيد احترازي ثم اختلفوا في ان ما يقوم بالفضولي
عقد تام فيصح ان يتولى الطرفين او شطر فلا يتوقف فعند ابي حنيفة ومحمد شطر فيبطل وعند ابي يوسف
عقد تام فيتوقف لانه لو كان مامورا من الجانبين ينفذ فان كان فضوليا يتوقف فصار كالخلع والطلاق
والاعتاق على مال ولهما ان الموجود شطر العقد لانه شطر حالة الحضرة فكذا عند الغيبة وشطر العقد
لا يتوقف على ما وراء المجلس كما في البيع بخلاف المامور من الجانبين لانه ينتقل كلامه الى العاقدين وما يجري
من الفضوليين عقد تام وكذا الخلع واختاه لانه يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به فتفرع على الاصل ست صور
ثلاث اتفاقية وهي قول الرجل تزوجت فلانة او المراة تزوجت فلانا او الفضولي زوجت فلانا من فلانة
وقبل اخر في الثلاث فالعقد متوقف لحصول الشطرين وثلاث خلافية هي هذه اذا لم يقبل احد فلا يتوقف
عبارة الفضولي مقام عبارتين سواء تكلم بكلام واحد او بكلامين حتى لو قال زوجت فلانا وقبلت عنه لم يتوقف
على قولهما وهو الحق خلافا لما ذكر في الحواشي لاتفاق اهل المذهب في نقل قولهما على ان الفضولي الواحد لا
يتولى الطرفين وهو مطلق ولو عبر به المصنف لكان اولى وحاصل متولي الطرفين بالقسمة العقلية عشر واحد
منها مستحيل وهو الاصيل من الجانبين والتسعة [illegible] من جانب [illegible] الفضولي من الجانبين والفضولي
من جانب الوكيل من جانبه والفضولي من جانبه الاصيل من جانب والفضولي من جانب الولي من جانب فيعقدها

لا يتوقف كما قدمناه والخمسة الباقية مستفادة من مفهوم المتن وهي نافذة بالاتفاق الوكيل من الجانبين والولي من الجانبين والاصيل من جانب والولي من جانب والوكيل من جانب والاصيل من جانب والولي من جانب والوكيل من جانب ثم اذا تولى الطرفين في هذه المسايل الخمسة فقوله زوجت فلانة من نفسي يتضمن الشطرين فلا يحتاج الى القبول بعده وكذا ولي الصغيرين القاضي وغيره والوكيل من الجانبين يقول انا زوجت فلانة من فلان وقال شيخ الاسلام خواهر زاده هذا اذا ذكر لفظا هو اصيل فيه اما اذا ذكر لفظا هو نايب فيه فلا يكفي فان قال تزوجت فلانة كفى وان قال زوجتها من نفسي لا يكفي لانه نايب فيه وعبارة الهداية صريحة في نفي هذا الاشتراط وصرح بنفيه في التجنيس ايضا في علامة غريب الرواية والفتاوى الصغرى قال رجل زوج بنت اخيه من ابن اخيه فقال زوجت فلانة من فلان يكفي ولا يحتاج ان يقول قبلت وكذا كل من يتولى طرفي العقد اذا اتى باحد شطري الايجاب يكفيه ولا يحتاج الى الشطر الاخر لان اللفظ الواحد يقع دليلا من الجانبين كذا في فتح القدير قوله والمامور بنكاح امراة مخالف بامراتين لانه لا وجه الى تنفيذهما للمخالفة ولا الى التنفيذ في احداهما غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التوقيف عند عدم الاجازة وهو مراد صاحب الهداية بدليل انه قال في صدر المسألة لم يلزمه واحدة منهما فكان كلامه مستقيما فاندفع به ما ذكره الشارح من عدم استقامته ولذا عبر المصنف بالمخالفة ليفيد عدم النفاذ وانه عقد فضولي فاذا اجاز نكاحهما او احداهما نفذ وقيد بالامر بواحدة لانه لو امره ان يزوجه امراتين في عقدة فزوجه واحدة جاز الا اذا قال لا تزوجني الا امراتين في عقدة فحينئذ لا يجوز كذا في غاية البيان ومثله ما في المحيط لو امره ان يزوجه امراتين في عقدة فزوجهما في عقدتين جاز ولو قال لا تزوجني امراتين الا في عقدتين فزوجهما في عقدة لا يجوز والفرق ان في الاول اثبت الوكالة حالة الجمع ولم ينفها الوكالة حالة التفرد نصا بل سكت عنه والتنصيص على الجمع لا يدل على نفي ما عداه وفي الوجه الثاني نفى الوكالة حالة التفرد والنفي مفيد لان فايدته في الجمع اكثر لما فيه من تعجيل مقصوده فلا بد من مراعاة النفي فلم يصر وكيلا حالة الانفراد انتهى وهذا بخلاف البيع لو امره ان يشتري ثوبين في صفقة لا يملك التفريق فاعتبر قوله فيه فاما ههنا بخلافه كذا في النهاية وفي الخانية لو وكله ان يزوجه فلانة او فلانة فايتهما زوجه جاز ولا يبطل التوكيل بهذه الجهالة وان يزوجهما جميعا في عقدة واحدة لم تجز واحدة منهما كما لو وكل رجل ان يزوجه امراة فزوجه امراتين في عقدة انتهى وقيد بكون المراة منكرة احترازا من التنكير لو عينها فزوجها واخرى معها لزمه الاولى ونكاح الثانية موقوف على الاجازة لانه فضولي فيه ولذا قال في المختصر بامراتين فلم يقل بعقدين وفرعوا على ان التنصيص على الشي لا ينفي الحكم عما عداه لو قال زوج ابنتي هذه رجلا من اهل العلم ودين بمشورة فلان وفلان فزوجها رجلا على هذه الصفة من غير مشورة فانه يجوز كما في الخانية وما اذا قال بع عبدي هذا بشهود وبمحضر فلان فباعه بغير شهود وبغير محضر فلان فانه يجوز بخلاف ما اذا قال لا تبع الا بشهود فباع بغير شهود فانه لا يجوز كما في الظهيرية قوله لا بامته اي لا يكون المامور بنكاح امراة مخالفا بنكاح امة لغيره فينفذ على الموكل عند ابي حنيفة رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقالا لا يجوز الا ان يزوجه كفوا لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزوج بالاكفاء قلنا العرف مشترك او هو عرف عملي فلا يصلح مقيدا وذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاءة في هذا استحسان عندهما لان كل واحد لا يعجز عن التزوج بمطلق الزوجة فكانت الاستعانة في التزوج بالكفو كذا في الهداية وظاهره ترجيح قولهما لان الاستحسان مقدم على القياس الا في مسايل معدودة ليس هذا منها ولهذا قال الاسبيجابي قولهما احسن للفتوى واختاره ابو الليث وفي فتح القدير والحق ان قول ابي حنيفة ليس قياسا لانه اخذ بنفس اللفظ المنصوص فكان النظر في اي الاستحسانين اولى انتهى وقيد بكونه امره بنكاح امراة لم يعينها لانه لو وكله بتزويج حرة فزوجه امة او عكسه لم يجز ولو زوجه في عكسه مدبرة او ام ولد او مكاتبة جاز واطلق في الامر فشمل الامير وغيره ووضعها في الهداية في الامير ليفيد انه غيره بالاولى وقيد بكون الامر رجلا لانها لو وكلته في تزويجها ولم تعين فزوجها غير كفو كان مخالفا على قول ابي حنيفة ايضا على الاصح كما في الخانية لاعتبارها من

بيان ما اذا استوجبت جملة خذ بارخص ما اتيري على التفاريق

صح

من جهة الرجال وان كان كفوا الا انه اعمى او مقعد او صبي او معتوه فهو جايز وكذا لو كان خصيا او عنينا وان كان لها التفريق بعد ذلك وافاد المصنف ان الامر المطلق يجري على اطلاقه ولا يجوز تقييده الا بدليل وان العرف المشترك لا يصلح مخصصا فالوكيل بتزويج امراة ليس مخالفا لو زوجه عمياء او شوهاء فوها لها لعاب سايل وعقل زايل وشق مايل او شلاء او رتقاء او صغيرة لا يجامع مثلها او كتابية او امراة حلف بطلاقها او زوجه امراة على اكثر من مهر مثلها ولو بغبن فاحش عند الامام وزوجها رجلا باقل من مهر مثلها كذلك او امراة كان الموكل آلى منها او في عهدة الموكل والاصل ان الوكيل اذا خالف الى خير وكان خلافه كلا خلاف نفذ عقده كما لو امره بعمياء فزوجه بصيرة وليس منه ما اذا امره بالفاسد فزوجه صحيحا بل لا يجوز لعدم الوكالة بالنكاح اصلا واما العدة بعد الدخول فيه وثبوت النسب فليس حكما له بل للوطي اذ لم يتمحض زنا بخلاف امره بالبيع الفاسد له البيع صحيحا وليس منه ايضا ما اذا وكله بالالف فلم ترض المراة حتى زادها الوكيل ثوبا من مال نفسه فانه موقوف على اجازة الزوج لكونه ضررا على تقدير استحقاق الثوب او هلاكه قبل التسليم فانها ترجع بقيمته على الزوج لا الوكيل كما في الذخيرة وللزوج الخيار وان دخل بها قبل العلم فان اختار التفريق فكالنكاح الفاسد وليس منه ايضا ما لو امره ببيضاء فزوجه سوداء او على القلب او من قبيلة كذا فزوجه من اخرى فانه غير نافذ وقيد بكون الامة لغيره لانه لو زوجه امة نفسه او مكاتبته كما في المحيط فانه لا ينفذ للتهمة كما لو زوجه بنته فان كانت صغيرة لا يجوز اتفاقا وكذا موليته كبنت اخيه الصغيرة وان كانت كبيرة فكذلك عنده خلافا لهما ولو زوجه اخته الكبيرة برضاها جاز اتفاقا والوكيل من قبل المراة اذا زوجها من ابيه او ابنه لا يجوز في قول ابي حنيفة وفي كل موضع لا ينفذ فعل الوكيل فالعقد موقوف على اجازة الموكل وحكم الرسول كحكم الوكيل في جميع ما ذكرنا وضمانهما المهر صحيح فانكار المرسل والموكل الرسالة والوكالة بعد الضمان ولا بينة لا يسقط الضمان عنهما فيجب نصف المهر وتوكيل المراة المتزوجة بالتزويج اذا طلقت وانقضت عدتها صحيح كتوكيله ان يزوجه فلانة وهي متزوجة فطلقت وحلت فزوجها فانه صحيح واذا زوج الوكيل موكله زوج الغير او معتدته او ام امراته ودخل بها الموكل غير عالم ولزمه المهر فلا ضمان على الوكيل كما في الخانية وفي الذخيرة الوكيل بتزويج امراة اذا زوجه امراة على عبد للوكيل او عرض له فهو نافذ ولزم الوكيل تسليمه واذا سلم لا يرجع على الزوج بشي ولو كان مكان النكاح خلعا يرجع على المراة بما ادى ولو زوجه الوكيل امراة بالف من ماله بان قال زوجتك هذه المراة بالف من مالي او بالفي هذه جاز والمال على الزوج ولا يطالب الوكيل بالالف المشار اليه لعدم تعينها في المعاوضات وتمامه فيها وفي المحيط ولو زوجه على عبده الزوج جاز استحسانا وعلى الزوج قيمة عبده لا تسليم عينه

باب المهر

هو حكم العقد فيتعقبه في الوجود فعقبه في البيان ليحاذي تحقيقه التعليمي تحقيقه الوجودي وفي الغاية له اسامي المهر والنحلة والصداق والعقر والعطية والاجر والصدقة والعلايق والحباء صح النكاح بلا ذكره لان النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوجين ثم المهر واجب شرعا ابانة لشرف المحل فلا يحتاج الى ذكره لصحة النكاح وكذا اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها لما بينا واستدل له في غاية البيان بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن فقد حكم بصحة الطلاق مع عدم التسمية ولا يكون الطلاق الا في النكاح وذكر الاكمل والكمال انه لا خلاف لاحد في صحته بلا ذكر المهر قوله واقله عشرة دراهم اي اقل المهر شرعا للحديث لا مهر اقل من عشرة دراهم وهو وان كان ضعيفا فقد تعددت طرقه والمنقول في الاصول الضعيف اذا تعددت طرقه فانه يصير حسنا اذا كان ضعفه لغير الفسق ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل فيتقدر بما له خطر وهو العشرة استدلالا بنصاب السرقة اطلق الدراهم فشمل المسكوك وغيره فلو سمى عشرة تبرا او عرضا قيمته عشرة تبرا لا مضروبة صح وانما تشترط المسكوكة في نصاب السرقة للقطع تقليلا لوجود الحد وشمل الدين والعين فلو تزوجها على عشرة دين له على فلان صحت التسمية لان الدين مال فان شاءت اخذته من الزوج وان شاءت ممن عليه الدين كذا في المحيط زاد في الخانية وللزوج حتى يوكلها بقبض الدين من المديون انتهى فقد جعلوا الدين مالا هنا واد خلوه تحت قوله تعالى ان

تنتفعوا باموالكم ولم يجعلوه مالا في الزكوة فلم يجز الدين عن العين ولا في الايمان فلو حلف لا مال له وله دين على مفلس لا يحنث
وتمام الحديث ايضا فلهذا قال في الظهيرية ولو تزوجها على ما وجب له من الدين على عاقلتها فلا شي لها على عاقلتها لانها مودية
عنهم وفي المحيط لو تزوجها على عبد بعينه اشتراه منها جاز لانها لما ان وجب على عينه صارت مقرة بجهة العيب لان النكاح
لا بد له من مهر فيكون نكاحا بمال فان كانت قيمة العبد عشرة فهو مهرها والا يكمل عشرة انتهى ومراد المصنف ان اقله عشرة
او ما يقوم مقامها بالقيمة واختلف في وقت القيمة وظاهر الرواية ان الاعتبار لوقت العقد ولا اعتبار ليوم القبض
فلو كانت قيمته يوم العقد عشرة وصارت يوم التسليم ثمانية فليس لها الا هو ولو كان على عكسه لها العرض المسمى ودرهمان
لا فرق في ذلك بين الثوب والمكيل والموزون لان ما جعل مهرا لم يتعين في نفسه وانما التعيين في رغبات الناس كذا في البدائع
وفي المحيط ولو تزوجها وقيمته عشرة فقبضته وقيمته عشرون وطلقها قبل الدخول والثوب مستهلك ردت عشرة لانه
انما دخل في ضمانها بالقبض فتعتبر قيمته يوم القبض انتهى فالحاصل ان الاعتبار ليوم العقد في حق التسمية وليوم القبض في
حق دخوله في ضمانها وفي الذخيرة النكاح اذا اضيف الى دراهم عين لا يتعلق بعينها وانما يتعلق بمثلها دينا في الذمة واذا
اضيف الى دراهم دين في ذمة المراة يتعلق بعينها ولا يتعلق بمثلها دينا في الذمة لان المهر عوض من وجه من حيث انه
ملكه بمقابلة شي صلة من وجه من حيث انه لا مالية لما يقابله من كل وجه حتى يجب الحيوان دينا في الذمة في النكاح والدراهم
تتعين في الصلات لا في المعاوضات فعملنا بحقيقة المعاوضة اذا اضيف الى الدراهم العين فتعلق بمثلها وعملنا بمعنى
الصلة اذا اضيف الى الدين فتعلق بعينها عملا بالشبهين وفايدة الاول لو تزوجها احد الدائنين على حصته من دين
لهما عليها فليس للساكت مشاركته لتعلقه بعين الحصة وفايدة الثاني لو زوجها احدهما على دراهم مطلقة تقدر حصته
من الدين وصار قصاصا فلشريكه ان ياخذ منها نصفها لتعلقه بمثلها والدين اذا كان على غير المراة فهو كالعين يتعلق النكاح
بمثله لانه لو تعلق بالعين لكان تمليك الدين من غير من عليه الدين بخلاف ما اذا كان عليها وفايدته انها مخيرة ان شاءت
اخذته من الزوج وان شاءت من العاقلة انتهى والاخير مخالف لما قدمناه عن الظهيرية ويمكن التوفيق بان ما في الذخيرة مصور
بانه تزوجها على ارش له على عاقلتها وامرها بقبضه منهم وما في الظهيرية خال عن الامر بالقبض وقد علم انها لو تزوجها على
دراهم واشار اليها فله امساكها ودفع مثلها ولو دفع الدراهم اليها ثم طلقها قبل الدخول لا يتعين عليها رد عين نصفها وانما
يتعين رد مثلها كما في جامع الفصولين وفرع عليها ما اذا كان المهر الفا دفعه اليها وحال الحول ووجبت الزكوة عليها ثم طلقها
قبل الدخول فانه لا يسقط عنها زكاة النصف لانه لما لم يتعين رد العين كان بمنزلة دين حادث انتهى ومن احكام المهر انه
يصح تاجيله الى وقت مجهول كالحصاد والدياس وهو الصحيح ولو تزوجها بالف درهم على ان ينقد ما تيسر له والبقية الى سنته
كان الالف كله الى سنة الا ان تقيم المراة البينة انه تيسر له منها شي او كله فتاخذه كذا في الظهيرية قوله وان سماها او دون
فلها عشرة بالوطي او بالموت لان بالدخول يتحقق تسليم المبدل وبه يتاكد البدل وبالموت ينتهي النكاح نهايته والشي بانتهايه
يتقرر ويتاكد فيتقرر بجميع مواجبه وسياتي ان الخلوة كالوطي فحاصله ان المهر يجب بالعقد ويتاكد باحد معان ثلاث وينبغي
ان يزاد رابع وهو وجوب العدة عليها منه فانه كما سياتي في العدة لو طلقها باينا بعد الدخول ثم تزوجها ثانيا في العدة وجب
كمال المهر الثاني بدون الخلوة والدخول لان وجوب العدة عليها فوق الخلوة وينبغي ان يزاد خامس وهو ما لو ازال بكارتها
قبل الدخول وجب نصف المسمى على الزوج وعلى الاجنبي نصف صداق مثلها وانما لم يجب مهر المثل اذا سمى دون العشرة كما قال
زفر لان فساد هذه التسمية لحق الشرع وقد صار مقضيا بالعشرة فاما ما يرجع الى حقها فقد رضيت بالعشرة لرضاها
بما دونها ولا معتبر بانعدام التسمية لانها قد ترضى بالتمليك من غير عوض تكرما ولا ترضى فيه بالعوض اليسير وقد علم حكم
الاكثر بالاولى لان التعبير في المهر تبع المتمان فقط وفي المحيط والظهيرية لو تزوجها على الف منها لله تعالى
او للخاطب او لولدي او لفلان فالمهر الف لان هذا استثناء في كلام واحد وفي الظهيرية لو تزوجها على غنم بعينها على
ان اصوافها لي كانت له الاصواف استحسانا ولو تزوجها على جارية حبلى على ان ما في بطنها له يكون الجارية وما في بطنها لها
وكانه لان الحمل كجزئها فلم يصح استثناؤه وفي الولوالجية والخانية لو تزوجها على الف درهم من نقد البلد فكسدت وصار

وصار النقد غيره كان على الزوج قيمة الكاسد بمنزلة الهلاك وهلاك البدل يوجب فساد البيع بخلاف النكاح انتهى
وبالطلاق قبل الدخول يتنصف اي المسمى لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية والاقيسة متعارضة
ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره وفيه عود المعقود عليه اليها سالما فكان المرجع فيه النص كذا في الهداية
وهو بيان للواقع لا انه جواب سوال مقدر كما فهمه الشارحون وتمامه في فتح القدير وشمل الدخول الخلوة لما في المجتبى ولم
يذكر الخلوة مع انها شرط لما ان اسم الدخول يشملها لانه دخول حكما انتهى وظاهر قوله يتنصف ان النصف يعود الى ملك
الزوج واطلقه وفيه تفصيل فان كان المهر لم يسلمه اليها عاد الى ملك الزوج و[illegible] نصفه بمجرد الطلاق وان كان مقبوضا لها
فانه لا يبطل ملك المراة في النصف الا بالقضاء او بالرضا لان الطلاق قبل الدخول اوجب فساد ملكها في النصف وفساد السبب في
الابتداء لا يمنع ثبوت ملكها بالقبض فاولى ان لا يمنع بقاءه فلو اعتق الزوج العبد المهر المقبوض بعد الطلاق قبله لم ينفذ
في شي منه ولو قضى القاضي بعد ذلك يعود نصفه الى ملكه لانه عتق سبق ملكه فلم ينفذ ونفذ عتق المراة في الكل وكذا
بيعها وهبتها لبقاء ملكها في الكل قبل القضا والرضا واذا نفذ تصرفها فقد تعذر عليها رد النصف بعد وجوبه فتضمن
نصف قيمته للزوج يوم قبضت ولو وطيها الجارية بشبهة فحكم العقر حكم الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل كالارش
لانه بدل جزء منها فان المستوفي بالوطي في حكم العين وفي الظهيرية ولو ازداد المهر زيادة متصلة كالولد والثمر والارش
والعقر قبل القبض فكلها تتنصف بالطلاق قبل الدخول وبعد الدخول لا تتنصف وعليها نصف قيمة الاصل يوم
قبضت وكذلك لو ارتدت والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج وان كانت بدل ما ليس كالكسب والغلة والموهوب
للمهر فهي للمراة وليست بمهر عند ابي حنيفة وعندهما تتنصف مع الاصل وكذلك على هذا كسب المبيع قبل القبض ولو اجرة
الزوج فالاجرة له ولزمه التصدق بها والزيادة المتصلة قبل القبض تتنصف بالاجماع وبعد القبض تتنصف عند
محمد خلافا لهما والزيادة المنفصلة بعد القبض اذا هلكت يتنصف الاصل دون الزيادة ولو استولد الزوج الجارية
الممهورة قبل القبض وادعى نسب الولد ثم طلقها قبل الدخول تتنصف الجارية والولد لان العلوق وجد في ملك الغير
فلم تصح الدعوة وذكر في كتاب الدعوى انه يثبت النسب وتصير الجارية ام ولد له لانه عاد اليه قديم ملكه وعتق
نصف الولد باقراره لانه جزء منه ويسعى الولد في نصف قيمته للمراة على الروايتين جميعا ثم علم ان حاصل الزيادة
في المهر انها اذا حدثت بعد قبض المراة ثم طلقها قبل الدخول فانها لا تتنصف سواء كانت متصلة متولدة او منفصلة
متولدة او لا الا متصلة متولدة عند محمد واما اذا حدثت قبل القبض فان المتولدة تتنصف متصلة او منفصلة
وغير المتولدة لا تتنصف وفي خيار العيب الزيادة المتولدة متصلة او منفصلة غير متولدة فانها لا تمنع الرد بالعيب والمتصلة
غير المتولدة والمنفصلة المتولدة تمنعان الرد به وفي البيع الفاسد كل زيادة فانها لا تمنع الاسترداد والفسخ
الا زيادة متصلة غير متولدة وفي باب الرجوع في الهبة فان الزيادة المتصلة متولدة او غير متولدة مانعة من الرجوع
والمنفصلة متولدة او لا غير مانعة وفي باب الغصب لا يمنع من رد العين الا الزيادة المتصلة الغير المتولدة التي
لا يمكن فصل المغصوب عنها فلتحفظ هذه المواضع فانها نفيسة واما المتصلة الغير المتولدة كالصبغ في مسئلة الزيادة
في المهر فخارجة عن البحث واعلم بان الاوصاف لا تفرد بالعقد ولا تعود بضمان العقد والاتلاف يرد على الاوصاف
فامكن اظهار حكم الاتلاف فيها فنقول اذا حدث في المهر عيب سماوي ان شاءت اخذته ناقصا بلا غرم النقصان وان
شاءت اخذت قيمته يوم العقد وان حدث بفعل الزوج فان شاءت اخذته وقيمة النقصان وان شاءت اخذت
قيمته يوم العقد وان حدث بفعل الزوجة صارت قابضة وان حدث بفعل اجنبي فان شاءت اخذته وقيمة النقصان
من الاجنبي وان شاءت اخذت قيمته من الزوج ولا حق لها في النقصان وان حدث بفعل المهر كالافة السماوية في
رواية وفي ظاهر الرواية هو كحكم جناية الزوج والحدوث بفعل المهر ان يكون المهر عبدا فقطع يده او فقا عينه واذا
قبضت المهر فتعيب بفعلها او بافة سماوية او بفعل المهر قبل الطلاق او بعده قبل الحكم بالرد فان شاء الزوج
اخذ نصفه ولا يضمنها النقصان وان شاء ضمنها نصف قيمته صحيحا يوم القبض وان كان ذلك بعد الطلاق والحكم

بالرد فللزوج ان يأخذه ونصف الارش وان تعيب بفعل الاجنبي يضمنها نصف القيمة لا غير وان تعيب بفعل الزوج فهي بالخيار
كما في الاجنبي كذا في الظهيرية فصار حاصل وجوه النقصان عشرين لانه اما ان يكون بآفة سماوية او بفعلها او بفعله او بفعل
المهر او بفعل اجنبي وكل من الخمسة على اربعة لانه اما ان يكون في يد الزوج او في يدها قبل الطلاق او في يدها بعده قبل
الحكم بالرد او بعده بعد الحكم واحكامها مذكورة كما ان حاصل وجوه الزيادة ثمانية لانها اما ان تكون متصلة متولدة
اولا ومنفصلة متولدة اولا وكل منها اما ان يكون في يده او في يدها والاحكام مذكورة الا حكم المتصلة الغير المتولدة
كالصبغ لظهور انها لا تتنصف وهي ان تكون وجوه النقصان خمسة وعشرين فان النقصان في يد الزوج اعم من ان يكون قبل
الطلاق او بعده فهي خمسة في خمسة واذا ولدت الجارية الممهورة في يد الزوج فهلكا ثم طلقها قبل الدخول بها اخذت نصف
قيمة الام لا غير وان قتلها الزوج فان شاءت ضمنته نصف قيمة الام يوم العقد وان شاءت ضمنت عاقلته نصف قيمتها وتضمن
العاقلة نصف قيمة الولد يوم القتل ولا يضمن الزوج نقصان الولادة الا ان يكون فاحشا ولو تزوجها على زرع بقل
فاستحصد الزرع في يدها ثم طلقها قبل الدخول بها فلا سبيل للزوج على الزرع ولو تزوجها على عشرين شاة عجفا فحلبت في
يدها ودر اللبن في ضروعها ثم طلقها قبل الدخول بها يأخذ الزوج نصفها ولو تزوجها على ارض قراح على انها ثلاثون جريبا
فاذا هي عشرون ان شاءت اخذت القراح ناقصا لا غير وان شاءت اخذت قيمة ثلاثين جريبا مثل هذه الارض ولو تزوجها
على نخل صغار فطالت وكبرت في يدها ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصفها نص عليه في المنتقى قال رحمه الله وعندي
هذا محمول على قول محمد لان المذهب عنده ان الزيادة المتصلة لا تمنع التنصيف انتهى ما في المحيط بحروفه وينبغي ان
تكون مسألة الشاة كمسألة النخل محمولة على قول محمد وظاهر ما في المختصر ان الطلاق قبل الدخول يسقط نصف المهر ويبقى
النصف وهو قول المحققين وقيل يسقط كله ويجب نصف المهر بطريق المتعة واختاره في الهداية في باب الرجوع عن
الشهادات قال في الجوهرة وفائدته انه لو تزوجها على مائة درهم ورهنها بها رهنا ثم طلقها فعلى القول الاول لها امساك
الرهن وعلى الثاني لا انتهى وفي البدائع ضعف القول بسقوط الكل ثم ايجاب النصف بانه لا فائدة فيه وان طريق اصحابنا
هو الاول وذكر الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد في الرهن فعند محمد هو رهن بها وعند ابي يوسف لا وفي القنية لو افترقا
فقالت فرقتنا بعد الدخول وقال الزوج قبل الدخول فالقول قولها لانها تنكر سقوط نصف المهر انتهى وفيها
ايضا لو تبرع بالمهر عن الزوج ثم طلقها قبل الدخول او جاءت الفرقة من قبلها يعود نصف المهر في الاول والكل في الثاني
الى ملك الزوج بخلاف المتبرع بقضاء الدين اذا ارتفع السبب يعود الى ملك القاضي ان كان بغير امره وتمامه فيها من
كتاب المداينات قوله وان لم يسمه او نفاه فلها مهر مثلها ان وطئ او مات عنها لما روي في السنن والجامع الترمذي
عن عبد الله بن مسعود في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق فقال لها الصداق كاملا
وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به في بروع بنت واشق
قال الترمذي هو حسن صحيح ولانه حق الشرع وجوبا وانما يصير حقها في حالة البقاء فتملك الابراء دون النفي ومن صوره
ما اذا تزوجها على الف على ان ترد اليه الفا لان الالف مقابلة بمثلها فبقي النكاح بلا تسمية كما في المحيط ومنها ما اذا تزوجها
على عبدها وليس منها ما اذا تزوجها على عبد الغير فانه اذا لم يجز مالكه وجبت قيمته وفيها ما في القنية قالت زوجت
نفسي منك بخمسين دينارا او ابرأتك من الخمسين فقال قبلت ينعقد بمهر المثل لعدم التسمية ومنها ما فيها تزوجته
جائز في الشرع وجب مهر المثل ولا ينصرف الى العشرة لان مهر المثل جائز وفي المعراج لها العشرة ومنها ما اذا تزوجها
على حكمها او حكمه او حكم رجل آخر وعلى ما في بطن جاريتي او اغنامي كما في فتح القدير ومنها ما في الظهيرية لو تزوجها على
ان يهب الزوج لابيها الف درهم كان لها مهر المثل وهب لابيها الفا او لم يهب فان وهب كان له ان يرجع في الهبة
ومنها فيها ايضا لو تزوجها على دراهم كان لها مهر المثل ولانيه الخلع ومنها تسمية المحرم ومنها تسمية المجهول جهالة
فاحشة كما سيأتي او ابرأ فلانا من الدين فيجب مهر المثل كما في الخانية ومنها التسمية مالا يصلح مهرا كتأخير الدين عنها
سنة والتأخير باطل كما في الظهيرية كما اذا تزوجها على ما يكسبه العام او يرثه كما في البدائع وليس منها ما اذا تزوجها

تزوجها على حجة فان لها قيمة حجة وسط لا مهر المثل كما في الظهيرية وفسر في المعراج الوسط بركوب الراحلة وليس منها
ما اذا تزوجها على عتق اخيها عنها فانه لا شيء لها لثبوت الملك لها اقتضاء في الاخ بخلاف ما اذا تزوجها على عتق اخيها او
طلاق ضرتها فانه يجب مهر المثل لانهما ليسا بمال وتمامه في المحيط ثم اعلم ان وجوب مهر المثل تماما مع عدم التسمية مشروط
بان لا يشترط الزوج عليها شيئا لما في الولوالجية والمحيط لو تزوجها على ان تدفع اليه هذا العبد يقسم مهر مثلها على قيمة
العبد وعلى مهر مثلها لان المرأة بذلت البضع والعبد بازاء مهر مثلها والبدل ينقسم على قدر قيمة المبدل فما اصاب
قيمة العبد فالبيع فيه فاسد لانها باعته بشيء مجهول والباقي يصير مهرا انتهى ويخالفه ما نقلاه ايضا لو قال لامرأة
اتزوجك على ان تعطيني عبدك هذا فقبلت جاز النكاح بمهر المثل ولا شيء له من العبد فيحتاج الى الفرق وقد
يقال ان في الثانية لم يجعل العبد مبيعا بل هبة فلا يقسم مهر المثل على العبد وعلى مهر المثل بدليل انه ذكر
الاعطاء والعطية الهبة وفي الاولى جعل العبد مبيعا فانقسم مهر المثل بدليل انه ذكر الدفع لا الاعطاء واما اذا
تزوجها على ان تدفع اليه هذا العبد فقال في المحيط صح النكاح والبيع لان البيع مشروط في النكاح واما النكاح
غير مشروط في البيع فثبت البيع ضمنا للنكاح ولو قال في المختصر وماتا احدهما لكان اولى لان موتها كموته كما في
التبيين وليس من صور عدم التسمية ما لو تزوجت بمهر مثل امها والزوج لا يعلم مقدار مهر امها فانه جائز
بمقدار مهر امها ولو طلقها الزوج قبل الدخول بها فلها نصف ذلك وللزوج الخيار اذا علم مقدار مهر امها كما لو
اشترى بوزن هذا الحجر ذهبا اعلم بوزنه ولا خيار للمرأة كذا في الذخيرة وليس منها ما اذا افترقا وبقي عليه عشرة
دنانير من المهر ثم تزوجت بتلك العشرة فان المصرح به في القنية انه تزوج بمثل العشرة فيكون المهر عشرة اخرى
غير عشرة الدين قوله والمتعة ان طلقها قبل الوطء اي لها المتعة ان لم يسم شيئا وطلقها قبل الوطء والخلوة
لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع الاية ثم هذه المتعة واجبة رجوعا الى الامر ولا يكون لفظ المحسنين قرينة صارفة
الى الندب لان المحسن اعم من المتطوع والقائم بالواجب ايضا فلا ينافي الوجوب مع ما انضم اليه من لفظ حقا وعلى
وفي الاسرار للدبوسي قال علماؤنا المتعة بعد الطلاق قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه تجب خلفا عن مهر المثل
الذي كان واجبا به قبل الطلاق بدلا عن الملك الواقع بالعقد للرجل على المرأة في الحالين جميعا انتهى ثم اعلم ان المتعة
انما تجب في موضع لم تصح التسمية من كل وجه اما اذا صحت من وجه دون وجه فانه لا تجب المتعة وان وجب مهر المثل الدخول
كما اذا تزوجها على الف درهم وكرامتها او على الف وعلى ان يهدي لها هدية فانه اذا طلقها قبل الدخول كان لها نصف
الالف لا المتعة مع انه لو دخل بها وجب مهر المثل لا ينقص من الالف كما في غاية البيان لان المسمى لم يفسد من كل وجه
لانه على تقدير كرامتها والاهداء تجب الالف لا مهر المثل قيده بالطلاق والمراد منه فرقة جاءت من قبله ولم يشاركه
صاحب المهر في سببها طلاقا كانت او فسخا كالطلاق والفرقة بالايلاء واللعان والجب والعنة وردته وابائه عن الاسلام
وتقبيله ابنتها او امها بشهوة للاحتراز عن فرقة جاءت من قبلها قبل الدخول فانه لا متعة لها لا وجوبا ولا استحبابا
كما في فتح القدير كما لا يجب نصف المسمى لو كان موجودا كردتها وابائها الاسلام وتقبيلها ابنه بشهوة والرضاع وخيار
البلوغ والعتق وعدم الكفاءة وقيدنا بانه لم يشاركه في سببها للاحتراز عما اذا اشترى منكوحته من المولى او اشتراها
وكيله منه فان وكيل المهر شارك الزوج في السبب وهو الملك فلذا لا تجب المتعة ولا نصف المسمى بخلاف ما لو باعها
المولى من رجل ثم اشتراها الزوج منه فانها واجبة كما في التبيين قوله وهي درع وخمار وملحفة وهو مروي
عن عائشة وابن عباس رضي الله عنهم ودرع المرأة بالدال المهملة ما تلبسه فوق القميص وهو مذكر والخمار ما تغطي به
المرأة رأسها والملحفة هي الملاءة وهي ما تلتحف به المرأة كذا في المغرب ولم يذكر في الذخيرة الدرع وانما ذكر القميص وهو
الظاهر وفي المعراج قال فخر الاسلام هذا في ديارهم اما في ديارنا تلبس اكثر من ذلك فيزاد على هذا ازار ومكعب انتهى وفي
البدائع ولو اعطاها قيمة الاثواب دراهم او دنانير تجبر على القبول لان الاثواب ما وجبت لعينها بل من حيث انها مال كالشاة
في خمس من الابل في باب الزكاة انتهى ولم يذكر المصنف اعتبارها بحاله او بحالها للاختلاف فالكرخي اعتبر حالها واما

القدوري فان كانت سفلة فمن الكرباس وان كانت وسطة فمن القز وان كانت مرتفعة الحال فمن الابريسم لانها بدل بضعها
فتعتبر بحالها والامام السرخسي اعتبر حاله وصححه في الهداية عملا بقوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره لكن ليس على
اطلاقه قالوا فلا يزاد على نصف مهر مثلها لان الحق عند التسمية اكثر واثبت منه عند عدم التسمية ثم عندها
لا يزاد على نصف المسمى فلان لا يزاد عند عدمها على نصف مهر المثل اولى ولا تنقص المتعة عن خمسة دراهم لانها تجب على
طريق العوض واقل عوض يثبت في النكاح نصف عشرة فلا بد في المتعة من ملاحظة الامرين فليس ملاحظة الامرين
مناقضا للقول باعتبار حاله كما في فتح القدير ودعواه بان الملاحظة المذكورة صحيحة في اعتبارها اما ممنوعة لانها لو كانت
غنية قيمة متعتها مائة درهم والزوج فقير يناسبه ان تكون المتعة في حقه عشرين درهما فعلى من اعتبر حاله الواجب
عشرون وعلى من اعتبر حالها الواجب المائة نعم لو كان غنيا وحاله تقتضي مائة وهي فقيرة متعتها عشرون فحينئذ لا
يزاد على العشرين لا باعتبارها بل لما ذكرناه والامام الخصاف اعتبر حالهما قالوا وهو اشبه بالفقه وصححه الولوالجي لان
في اعتبار حاله تسوية بين الشريفة والخسيسة وهو منكر بين الناس فقد اختلف الترجيح والارجح قول الخصاف لان الولوالجي
في فتاواه صححه وقال وعليه الفتوى كما افتوا به في النفقة وظاهر كلامهم ان ملاحظة الامرين على جميع الاقوال معتبرة
فلا يزاد على نصف مهر المثل ولا ينقص عن خمسة دراهم كما هو صريح الاصل والمبسوط وفي فتح القدير واطلاق الذخيرة كونها
وسطا لا بغاية الجودة ولا بغاية الرداءة لا يوافق رايا من الثلاثة الا اعتبار حاله او حالها انتهى ولعله سهو لان اعتبار
الوسط موافق للاقوال كلها لانه على قول من اعتبر حالها وكانت فقيرة مثلا فانه يجب لها الكرباس الوسط لا الجيد ولا الردي
وفي المتوسطة قز وسط وفي المرتفعة ابريسم وسط وعلى قول من اعتبر حاله وكان يجب لها الكرباس الوسط فان كان متوسطا فقز
وسط وان كان غنيا فابريسم وسط وعلى قول من اعتبر حالهما فان كانا فقيرين فالواجب كرباس وسط وان كانا غنيين فالواجب
ابريسم وسط وان كان احدهما غنيا والاخر فقيرا فالواجب قز وسط فقد علمت ان الوسط معتبر على كل تقدير وفي الظهيرية
الكفيل بمهر المثل لا يكون كفيلا بالمتعة لتواجبه والرهن بمهر المثل القياس ان لا يصير رهنا بالمتعة حتى لا يحبسها وهو قول
ابي يوسف وفي الاستحسان يصير رهنا بالمتعة حتى يحبسها وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد وهي من المسائل الثلاث
التي رجع ابو يوسف من الاستحسان الى القياس لقوة وجه القياس والثانية اذا تلا اية السجدة في ركعة ثم اعادها في الركعة الثانية
القياس ان يكفيه سجدة واحدة وهو قول ابي يوسف الاخر وفي الاستحسان تلزمه اخرى وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول
محمد والثالثة العبد اذا جنى جناية فيما دون النفس يخير المولى ثانيا وهو قول ابي يوسف الاخر وفي الاستحسان ان لا يخير وهو
قوله الاول وهو قول محمد انتهى قوله وما فرض بعد العقد لا ينتصف اي بالطلاق قبل الدخول اما ما فرض بعد
العقد فلان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل بدليل انه لا شفعة للشفيع لو فرض لها دارا بعد العقد
بخلاف ما لو دفع لها الدار بدلا عن المسمى في العقد فان له الشفعة لانه بيع بدليل لها لو طلقت قبل الدخول ترد نصف
المسمى لا نصف الدار وذلك لا ينتصف فكذا ما نزل منزلته والمراد بقوله تعالى فنصف ما فرضتم المفروض في العقد اذ هو
الفرض المتعارف اطلقه فشمل ما اذا كان الفرض بعد العقد بتراضيهما او بفرض القاضي فان لها ان ترفعه الى القاضي ليفرض
لها اذا لم يكن فرض لها في العقد كذا في فتح القدير وقيد قيل يقال ان فرض القاضي المذكور اذا لم يكن رضاه فهو متوقف على النظر
في من يماثلها في الاوصاف الاتية من نسائها ويثبت عنده ذلك بالبينة كما سياتي فهو قضاء بمهر المثل لا طريق لفرضه جبرا
الا به كما لا يخفى واما ما زيد على المسمى فانها لا ينتصف لما ذكرنا ان التنصيف يختص بالمفروض في العقد ودل وضع المسئلة
على جواز الزيادة في المهر بعد العقد وهي لازمة لكن يشترط قبولها في المجلس على الاصح كما في الظهيرية او قبول وليها ان كانت
صغيرة ولو لم تقبل كما في انفع الوسائل واستدلوا لجوازها بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة
فانه يتناول ما تراضوا على الحاقه واسقاطه ولا يلزم كون الشيء بدل ملكه الا لو قلنا بعدم الالتحاق ونحن نقول بالتحاقه
باصل العقد ومن فروع الزيادة على المهر لو راجع المطلقة رجعيا على الف فان قبلت لزمت والا فلا ومن فروعها لو وهبت
مهرها من زوجها ثم ان الزوج اشهد ان لها عليه كذا من مهرها تكلموا فيه والمختار عند الفقيه ابي الليث ان اقراره

اقرار جائز اذا قبلت ووجهه في التجنيس بوجوب تصحيح التصرف ما امكن وقد امكن بان يجعل كانه زاد على المهر
وفي القنية جدد للحلال نكاحا بمهر يلزم ان جدده لاجل الزيادة لا احتياطا انتهى وفي الظهيرية تزوجها بالف
ثم جدد النكاح بالفين المختار عندهما ان لا تلزمه الالف الثانية لانها لم تثبت بزيادة لفظا ولو ثبتت الزيادة
انما تثبت في ضمن النكاح فاذا لم يصح النكاح لم يصح ما في ضمنه انتهى وفي القنية قال بعد المهر جعلت لك الف درهم مهرك
لا تلزم انتهى فالحاصل انهم اتفقوا على ان النكاح بعد النكاح لا يصح والكلام الاختلاف في لزوم المهر وفي البزازية من الصلح
الصلح بعد الصلح باطل وكذا الصلح بعد الشراء والشراء بعد الشراء الثاني احق انتهى وقيد في جامع الفصولين والقنية
الاخير بان يكون الثمن اكثر من الاول او اقل لينفسخ العقد الاول فان كان بمثل الاول فالاول احق لعدم الفائدة
وفي الولوالجية امراة قالت لرجل زوجتك نفسي على الف درهم فقال الزوج قبلت النكاح على الفين جاز النكاح لانه اجاب
بما خاطبته وزيادة فان قالت المراة قبل ان يتفرقا قبلت الالفين فعلى الزوج الفا درهم لانها قبلت الزيادة وان لم تقبل
المراة حتى تفرقا جاز النكاح على الف وهذا يجب ان يكون قول ابي يوسف ومحمد بناء على ان في الالفين الفا وزيادة وعليه
الفتوى انتهى بلفظه وبما نقلناه علم انه لا يشترط في صحتها لفظ الزيادة واشار بقوله زيد الى انه معلوم فلو قال زدتك
في مهرك ولم يعين لم تصح الزيادة للجهالة كما في الواقعات واطلق في صحة الزيادة فافاد انها صحيحة بلا شهود كما في القنية
ما اذا كانت صح
وشمل الزيادة من جنس المهر او من غير جنسه كما في انفع الوسائل وشمل ما اذا زاد بعد موتها فانها صحيحة اذا قبلت الورثة
عند ابي حنيفة خلافا لهما كما في التبيين من البيوع وشمل ما اذا كان بعد الطلاق الرجعي قبل انقضاء العدة واما بعد انقضاء
العدة في الرجعي وبعد الطلاق البائن فلم ار فيه نقلا ق[illegible] في انفع الوسائل وقياس الزيادة بعد موتها
ان يصح فيهما عند ابي حنيفة بل بالطريق الاولى لان في الموت انقطع النكاح وفات محل التمليك وبعد الطلاق قابل وما ذكر
في اكراه شيخ الاسلام من ان الزيادة في المهر بعد الفرقة باطلة وهكذا روى بشر عن ابي يوسف قال اذا طلق امراته
ثلاثا قبل الدخول بها او بعده ثم زادها في المهر لم تصح الزيادة محمول على قول ابي يوسف وحده لا على قول ابي حنيفة لان
ابا يوسف خالفه في الزيادة بعد موت المراة فيكون قد مشى على اصله انتهى واما الزيادة بعد عتقها فذكر في التبيين في
زيادة المبيع والثمن انه لو زوج امته ثم اعتقها ثم زاد الزوج على مهرها بعد العتق تكون الزيادة للمولى لانها تلتحق
باصل العقد انتهى ويوافقه ما في المحيط من اخر باب نكاح الاماء قال الزوج للمعتقة لك خمسون درهما على ان تختاريني لزم
العقد ولا شيء لها لانه لا يصح اخذ العوض عنه ولو قال اختاريني والمال يصلح عوضا عن البضع فيلتحق باصل العقد
انتهى ويخالفه ما في المحيط ايضا من باب خيار العتق والبلوغ رجل زوج امته من رجل ثم اعتقها ثم زاد الزوج في
المهر فالزيادة لها ولا اجبر الزوج على دفع الزيادة للمراة وكذلك ان باعها فالزيادة للمشتري ولا اجبر على دفع الزيادة
اليه لانها بمنزلة الهبة انتهى وهو ضعيف لانه رواية المنتقى ومخالفته الاصل المعهود وهو الالتحاق باصل العقد
وفي التلخيص وشرحه لو قال زدتك في صداقك كذا على ان تختاريني فعلت بطل خيارها وتكون الزيادة للمولى للالتحاق
كالزيادة بعد موتها للبائع اذا قبل الوارث تكون تركة للميت حتى تقضى منها ديونه وتنفذ وصاياه بخلاف تعليق الزيادة
بدخول الدار حيث لا يصح ولا يجب شيء لانها معتبرة باصل العقد انتهى وقيد بزيادة المهر لان زيادة المنكوحة لا تجوز
كما اذا زوجها امة ثم زاده اخرى لان الشرع ما ورد بتملك الزيادة المتولدة في المملوكة بالنكاح تبعا للمنكوحة بخلاف
البيع كما سياتي في بابه قوله وصح حطها اي حط المراة من مهرها لان المهر في حالة البقاء حقها والحط يلاقيه حالة البقاء والحط في
اللغة الاسقاط كما في المغرب اطلقه فشمل حط الكل او البعض وشمل ما اذا قبل الزوج او لم يقبل بخلاف الزيادة فانه لا بد في
صحتها من قبولها في المجلس كما قدمناه وقيد في البدائع الابراء عن المهر بان يكون دينا اي دراهم او دنانير وظاهره ان حط
المهر العين لا يصح لان الحط لا يصح في الاعيان وفي انفع الوسائل الظاهر ان الحط يرتد بالرد وان لم يتوقف على القبول كهبة
الدين ممن عليه الدين اذا رده ولم ار فيه نقلا صريحا انتهى وقد ظفرت بالنقل صريحا من فضل الله تعالى ولله الحمد والمنة
ذكر في القنية من كتاب المداينات من باب الابراء من المهر قالت لزوجها ابراتك ولم يقل الزوج قبلت او كان غائبا

فقالت ابرأت زوجي برئ الا اذا اراده انتهى بلفظه من قيد بحطها لان حط ابيها غير صحيح فان كانت صغيرة فهو باطل وان كانت
كبيرة توقف على اجازتها فان ضمنه الاب ان لم تجز البنت فالضمان باطل كما قدمناه نقله عن الخلاصة في باب الاولياء ولا
بد من صحة حطها من الرضا حتى لو كانت مكرهة لم يصح ولذا قال في الخلاصة من كتاب الهبة اذا خوف امرأته بضرب حتى وهبت
مهرها لا يصح ان كان قادرا على الضرب انتهى وفي القنية من الاكراه تزوج امرأة سرا واراد ان تبرئه من المهر فدخل عليها
اصدقاؤه وقالوا لها اما ان تبرئيه من المهر والا قلنا للمحنة كذا وكذا فيسود وجهك فابرأته خوفا من ذلك فهو اكراه ولا
يبرأ ولو لم يقولوا فيسود وجهك والمسألة بحالها فليس باكراه انتهى ولو اختلفا في الكراهية والطوع ولا بينة فالقول
لمدعي الاكراه ولو اقاما البينة فبينة الطواعية اولى كما في القنية في فصل من الدعوى وفي الخلاصة قال لمطلقته
لا اتزوجك ما لم تهبي ما لك علي من المهر فوهبت مهرها على ان يتزوجها ثم ابى الزوج ان يتزوجها فالمهر باق على الزوج
تزوج او لم يتزوج ولو قال لامرأته ابرئيني من مهرك حتى اهب لك كذا فوهبت مهرها وابى الزوج ان يهب لها ما وعد
يعود المهر ذكره في النكاح وفيها من الهبة لو قالت لزوجها وهبت مهري منك على ان كل امرأة تتزوجها تجعل امرها
بيدي ان لم يقبل الزوج الهبة لا يصح الهبة وقد ذكرنا الجواب المختار انما تصح من غير قبول وان قبل ان جعل امرها بيدها
فالهبة ماضية وان لم يجعل فكذلك عند البعض والمختار ان المهر يعود وعلى هذا لو قالت وهبت مهري منك على ان لا تظلمني
او على ان تحج بي او على ان تهب لي كذا وان لم يكن هذا شرطا في الهبة لا يعود المهر انتهى وهو مشكل لان تعليق الابراء بالشرط باطل
وفيها من النكاح ما لو احالت انسانا على الزوج على ان يؤدي من المهر ثم وهبت المهر من الزوج لا تصح وهي الحيلة لمن ارادت
ان تهب المهر ولا يصح ولو وهبت مهرها من ابنها ووكلته بالقبض انتهى وفي القنية وله ثلاث حيل غير هذه احداها شراء شيء
ملفوف من زوجها بالمهر قبل الهبة والثانية صلح انسان معها عن المهر بشيء ملفوف قبل الهبة والثالثة هبة المرأة المهر لابن صغير
لها قبل الهبة كذا في كتاب المداينات وفي التجنيس وهبت المهر لابنها الصغير وقبل الاب فالمختار انها لا تصح لانها هبة غير مقبوضة
انتهى وفيها قالت لزوجها ان كان يهلك المهر فقد ابرأتك برئ في الحال وليس بتعليق ولو طلق امرأته ثلاثا ولم تعلم به ثم
قال لها ان لم تبرئيني من المهر فانت طالق ثلاثا فابرأته وقبل برئ وقال ابو حامد برئ قبل او لم يقبل ولو قالت الصداق الذي لي
على زوجي ملك فلان بن فلان لا حق لي فيه وصدقها المقر له ثم ابرأت زوجها عنه يبرأ ولو قالت المهر الذي لي على زوجي
لوالدي لا يصح اقرارها به انتهى وفي كتاب النكاح منها اختلفا في هبة المهر فقالت وهبته لك بشرط ان لا تطلقني وقال
بغير شرط فالقول قولها انتهى وذكر في الدعوى لو اقاما البينة فبينة المرأة اولى ولا بد في صحة حطها من ان لا تكون
مريضة مرض الموت لما عرف في ابراء الوارث وفي الخلاصة من المهر وهبت مهرها من الزوج وماتت ثم اختلفت ورثتها
مع الزوج قالت الورثة كانت الهبة في مرض الموت وقال الزوج كانت في الصحة فالقول قول الزوج لانه ينكر المهر انتهى
وفي القنية من كتاب الهبة وهبت مهرها من زوجها في مرض موتها ومات زوجها قبلها فلا دعوى لها لصحة الابراء ما لم تمت
فاذا ماتت منه فلورثتها دعوى مهرها انتهى وفيها ايضا من باب البينتين المتضادتين اقام الزوج بينة انها ابرأته
من الصداق في حال صحتها واقام الورثة بينة انها ابرأته في مرض موتها فبينة الصحة اولى وقيل بينة الوارث اولى انتهى
والراجح الاول وفيها ايضا من الهبة ابراء عن الدين ليصالح معه عند السلطان لا يبرأ وهو رشوة ولو ابى الاضطجاع عند امرأته
فقالت له ابرأتك من المهر فاضطجع معي فابرأته قيل يبرأ لان الابراء للعود داعي في الجماع وقال عليه السلام تهادوا تحابوا
بخلاف الابراء الاول لانه مقصود على اصطلاح المهم واصطلاح المهم مستحق عليه ديانة وبذل المال فيما هو مستحق عليه
حد الرشوة انتهى وفيها من كتاب الدعوى امرأة ماتت فطلب زوجها من ورثتها براءته من المهر فابوا فاعطى المهر ثم ظهر له
بينة ان امرأته ابرأته في حال الصحة ولم يعلم الزوج بذلك فله ان يرجع بما اعطى من المهر ديانة فهذا يشير الى انه لا يرجع
عليهم قضاء انتهى وفيها من باب البينتين المتضادتين اقامت المرأة بينة على المهر على ان زوجها كان مقرا بذلك الى يومنا
هذا واقام الزوج البينة انها ابرأته من هذا المهر الذي تدعي فبينة البراءة اولى وكذا في الدين انتهى ويشترط في صحة
ابرائها عن المهر علمها بمقداره لما في التجنيس لو قال لها قولي وهبت مهري منك فقالت المرأة ذلك وهي لا تحسن العربية لا تصح

لا تصح فرق بين هذا وبين العتق والطلاق حيث يقعان والفرق ان الرضا شرط جواز الهبة وليس بشرط لجواز العتق والطلاق
انتهى واشار المصنف الى انه لو تزوجها بمائة دينار على ان يحطها خمسين فقبلت فهو صحيح بالاولى كما في الخانية فروع. والخلوة
بلا مرض احدهما وحيض ونفاس واحرام وصوم فرض كالوطء بيان للسبب الثالث المكمل للمهر وهي الخلوة الصحيحة لانها سلمت
المبدل حيث رفعت الموانع وذلك وسعها فيتأكد حقها في البدل اعتبارا بالبيع وقد حكى الطحاوي اجماع الصحابة عليه
ويدل عليه حديث الدارقطني من كشف خمار امرأة ونظر اليها وجب الصداق دخل بها او لم يدخل وحينئذ فالمراد
بالمس في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الخلوة اطلاقا لاسم المسبب على السبب اذ المس مسبب عن الخلوة
عادة ويكون كماله بالاجماع بحضرة الناس لا اجماع لا بالاية ومن فروع لزوم المهر بالخلوة لو زنى بامرأة فتزوجها وهو
على بطنها فعليه مهران مهر بالزنا لانه سقط الحد بالتزوج قبل تمام الزنى والمهر المسمى بالنكاح لان هذا يزيد على الخلوة
وقد شرط المصنف في اقامتها مقام الوطء شروطا ترجع الى اربعة اشياء الخلوة الحقيقية وعدم مانع حسي وعدم مانع
طبعي وعدم مانع شرعي من الوطء فالاول للاحتراز عما اذا كان هناك ثالث فليست بخلوة سواء كان ذلك الثالث بصيرا
او اعمى او يقظان او نائما بالغا او صبيا يعقل وفصل في المبتغى في الاعمى فان لم يقف على حالهما تصح وان كان اصم ان
كان نهارا لا تصح وان كان ليلا تصح انتهى وشمل الثالث زوجته الاخرى وهو المذهب بناء على كراهة وطئها بحضرة
ضرتها واختلف في الجارية على اقوال فقيل لا تمنع مطلقا ولو كانت جارية لغيرهما وقيل جاريتها تمنع بخلاف جاريته والمختار
ان جاريتها لا تمنع كجاريته كما في الخلاصة وعليه الفتوى كما في المبتغى وجزم الامام السرخسي بان كلا منهما تمنع وهو قول ابي حنيفة
وصاحبيه لانه يمتنع من غشيانها وشمل الثالث الكلب اذا كان عقورا مطلقا وان لم يكن عقورا فكذلك ان كان لها وان كان له
صحت الخلوة وخرج من الثالث الصبي الذي لا يعقل والمجنون والمغمى عليه والمراد بالذي يعقل هنا ما يمكنه ان يعبر عما يكون
بينهما كما في الخانية وللاحتراز عن مكان لا يصلح للخلوة والصالح لها ان يأمنا فيه اطلاع غيرهما عليهما كالدار والبيت ولو لم
يكن لها سقف وكذا المحمل الذي عليه قبة مضروبة وكذا البستان الذي له باب واغلق فلا تصح في المسجد والطريق الاعظم
والحمام وسطح الدار من غير ساتر والبستان الذي ليس له باب وان لم يكن هناك احد واختلف في البيت اذا كان بابه مفتوحا او
طاقه بحيث لو نظر انسان رآهما ففي مجموع النوازل ان كان لا يدخل عليهما احد الا باذن فهو خلوة واختار في الذخيرة انه
مانع وهو الظاهر ويصح ان تكون هذه الفروع داخلة في المانع الحسي لان وجود وعدم صلاحية المكان مانع حسي كما
في الاسرار واشار بالمرض الى المانع الحسي وعممه لعدم الفرق بين مرضه ومرضها واطلقه فافاد ان مطلق المرض مانع وهو كذلك
في مرضه واما في مرضها فلا بد ان يكون مرضا يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وهو الصحيح لان مرضه لا يعرى عن تكسر وفتور عادة ومن
الموانع الحسية الرتق والقرن والعفل والشعر داخل الفرج المانع من جماعها فالقرن في الفرج مانع يمنع من سلوك الذكر فيه
اما غدة غليظة او لحمة او عظم وامرأة رتقاء بينة الرتق اذا لم يكن لها خرق الا المبال
وضبط القرن في شرح المجمع بسكون الراء والرتق بفتح التاء والعفل شيء مدور يخرج بالفرج ومنه صغرها بحيث لا تطيق الجماع
وليس له ان يدخل بها قبل ان تطيقه واراد الدخول وانكر الاب فالقاضي يريها النساء ولم يعتبر السن كذا في الخلاصة وفي
خلوة الصغير الذي لا يقدر على الجماع قولان وجزم قاضي خان بعدم الصحة فكان هو المعتمد ولذا قيد في الذخيرة بالمراهق وسيأتي
الكلام على الخصي ونحوه واشار بالحيض والنفاس الى المانع الطبعي وهو شرعي ايضا ولا يخفى انه عند عدم دور الدم ليس مانعا
طبعا مع انه مانع شرعا لان الطهر المتخلل بين الدمين في المدة حيض ونفاس والظاهر انه لا يوجد الا مانع طبعي الا وهو شرعي
فلو اكتفوا بالمانع الشرعي اما الاحرام فاطلقه فشمل الاحرام بحج فرض او نفل او بعمرة وعلله في الهداية وغيرها بانه يلزم من
الوطء معه الدم وفساد النسك والقضاء فظاهره انه لو خلا بها بعد الوقوف بعرفة فانها صحيحة للامن من الفساد مع
ان الجواب مطلق وهو الظاهر للحرمة شرعا واما الصوم فقيده المصنف بصوم الفرض للاحتراز عن صوم التطوع لانه لا
يمنع صحة الخلوة وان كان واجبا بالشروع لان وجوبه لضرورة صيانة المؤدى فلا يظهر في حق غيره مع ان الافطار فيه
بغير عذر جائز في رواية وشمل صوم الفرض قضاء رمضان والكفارات والمنذور فانها تمنع صحة الخلوة وهو قول البعض

والصحيح انه لا يمنع صحتها لانه لا كفارة في افسادها فلو قال المصنف وصوم رمضان اي اداء كما في المجمع لكان اولى لانه الصحيح
او قال والصوم احترازا لقول البعض لا يمكن لانه لا فرق عند البعض بين صوم التطوع والفرض في انه يمنع صحتها كالاحرام
فعبد بصوم الفرض ليس على قول من الاقوال وينبغي ان يكون صوم الفرض ولو منذورا مانع صحة الخلوة اتفاقا لانه
يحرم افساده وان كان لا كفارة فيه فهو مانع شرعي واما الصلاة فقالوا فرضها كفرض الصوم ونفلها كنفله كذا في الهداية
وعلله في غاية البيان بانه لا يأثم بترك النافلة وهو الصحيح فلا يكون مانعا بخلاف صلاة الفرض فانه يأثم بتركها انتهى
وفيه نظر لانه ليس الكلام في الترك وانما هو في الافساد ولا شك ان افساد الصلاة لغير عذر حرام فرضا كانت او نفلا
فينبغي ان يكون مطلق الصلاة مانعا مع انهم قالوا ان الصلاة الواجبة كالنفل لا تمنع صحة الخلوة كما في شرح النقاية مع
انه يأثم بتركها واغرب منه ما في المحيط ان صلاة التطوع لا تمنع صحتها الا الاربع قبل الظهر فانها تمنع صحة الخلوة لانها
سنة موكدة فلا يجوز تركها بمثل هذا العذر انتهى فانه يقتضي عدم الفرق بين السنن المؤكدة ويقتضي ان الواجبة تمنع
صحتها بالاولى ومن المانع الشرعي ان يكون طلاقها معلقا بخلوتها فلو قال لها ان خلوت بك فانت طالق فخلا بها طلقت
فيجب نصف المهر لحرمة وطئها كذا في الواقعات زاد في البزازية والخلاصة بانه لا تجب العدة في هذا الطلاق لانه لم يتمكن
من الوطء وسياتي وجوبها في الخلوة الفاسدة على الصحيح فتجب العدة في هذه الصورة احتياطا وصورها في المبتغى بالمعجمة
بان قال ان تزوجت فلانة فخلوت بها فهي طالق فتزوجها وخلا بها كان له نصف المسمى ومن المانع الشرعي ان لا يعرفها
حين دخلت عليه او حين دخل عليها على الاصح لانها انما تقام مقام الوطء اذا تحقق بالخلوة التسليم والتمكين وذا لا يحصل
الا بالمعرفة كذا في المحيط ويصدق انه لم يعرفها كذا في الخانية ولو عرفها هو ولم تعرفه هي يصح الخلوة كذا في التبيين
ولعل الفرق انه متمكن من وطئها اذا عرفها ولم تعرفه بخلاف عكسه فانه يحرم عليه وطؤها وفي الخانية الكافر اذا
خلا بامرأته فبعدما اسلمت صحت الخلوة ولو اسلم الكافر وامرأته مشركة فخلا بها لا تصح الخلوة انتهى ولعل الفرق مبني
على ان الكافر غير مخاطب بالفروع فكان متمكنا من وطء المسلمة بخلاف وطء المسلم المشركة وفي الخلاصة ولو دخلت عليه وهو
نائم صحت علم او لم يعلم انتهى وهو مشكل لانه لم يتمكن مع النوم من وطئها كما اذا لم يعرفها لكن اقاموه مقام اليقظان هنا
ولو لم تمكنه من الوطء في الخلوة ففيه اختلاف المتأخرين وقياس وجوب النفقة تصح الخلوة كما لا يخفى واختار الطرسوسي
تفقها من عنده انها ان كانت بكرا صحت الخلوة لانها لا توطأ الا مكرها وان كانت ثيبا لم تصح لعدم تسليم البضع اختيارا
فكانت راضية باسقاط حقها بخلاف البكر فانها تستحيي وينبغي ان يكون المانع الشرعي كونه مظاهرا منها فلو ظاهر منها ثم خلا بها
قبل التكفير لم تصح لحرمة وطئها عليه ويدل عليه ان الامام الدبوسي في الاسرار فسر المانع الشرعي بما يحرم عليه معه جماعها
واطلق في اقامتها مقام الوطء فافاد انه يكمل بها المسمى وان قالت لم يطأني كما في الخانية وافاد انها كالوطء في الاحكام لكن
هي كالوطء في احكام دون احكام فاقاموها مقامه في حق كمال المهر وثبوت النسب ووجوب العدة والنفقة والسكنى
في هذه العدة وحرمة نكاح اختها واربع سواها وحرمة نكاح الامة في قياس قول ابي حنيفة ومراعاة وقت الطلاق
في حقها كذا ذكروا وينبغي ان لا يذكر ثبوت النسب من احكام الخلوة القائمة مقام الوطء لانها من احكام العقد وان لم
توجد خلوة اصلا كما صرح به في المبسوط وكذا النفقة والسكنى وحرمة نكاح الاخت ونحوها فانها من احكام العدة
فذكرها يغني عنها هذا ما فهمته ثم بعد مدة رأيت في جامع الفصولين نقلا عن ادب القاضي للخصاف انها قائمة مقام
الوطء في حق تكميل المهر ووجوب العدة ولم تقم مقامه في بقية الاحكام انتهى وهذا هو التحقيق ولم يقيموها مقامه
في حق الاحصان ان تصادقا على عدم الدخول وان اقر به لزمه حكم الاحصان وان اقر به احدهما صدق في حق
نفسه دون صاحبه كما في المبسوط وفي حرمة البنات وحلها للاول والميراث حتى لو ابانها ثم مات في عدتها
لم ترث كما في المجتبى وفي الرجعة فلا يصير مراجعا بالخلوة ولا رجعة له بعد الطلاق الصريح بعد الخلوة واما
في حق وقوع طلاق آخر ففيه روايتان والاقرب الى الصواب الوقوع لان الاحكام لما اختلفت يجب القول
بالوقوع كذا في الذخيرة وجعلها في المجتبى كالوطء في حق التزوج فانها تزوج كما تزوج الثيب وهو ضعيف

لما قدمنا من انها تزوج بعدها كالابكار اذا قالت لم يدخل بي وفي غاية البيان اذا خلا بها في النكاح
الموقوف تكون اجازة لان الخلوة بالاجنبية حرام وقال بعضهم نفس الخلوة لا تكون اجازة انتهى وزاد في
المجتبى في عدم كونها كالوطء في منعها نفسها للمهر ولا ينبغي ادخاله هنا لانه لو وطئها حقيقة فلها منعه بعد
عند ابي حنيفة نعم يتأتى على قولهما كما لا يخفى وفي المجتبى الموت اقيم مقام الدخول في حكم العدة والمهر وفيما سواهما
كالعدم وفي شرح الناصحي فان ماتت الام قبل ان يدخل بها فابنتها له حلال انتهى **ولو مجبوبا او خصيا**
اي الخلوة بلا الموانع المذكورة كالوطء ولو كان الزوج مجبوبا ونحوه فلها كمال المهر بعد الطلاق والخلوة عند ابي
حنيفة وقالا كذلك في الخصي والعنين لان الحكم ادير على سلامة الآلة ولابي حنيفة ان المستحق عليها التسليم
في حق السحق وقد اتت به والحاصل ان الخلوة الصحيحة عنده هي التمكين من الوطء باقصى ما في فان
قلت يلزم على هذا ان توجب الخلوة بالرتقاء كمال المهر اذ ليس هنا تسليم غيره قلنا ان الرتق قد يزول فكان
هذا التسليم منتظرا غيره فلم يجب كمال المهر لعدم التسليم كاملا كذا في غاية البيان والجب القطع ومنه المجبوب
الخصي الذي استؤصل ذكره وخصيتاه وقد جب جبا والخصاء نزع خصيتيه يخصيه خصاء على فعال والاخصاء
في معناه خطأ واما الخصي على فعل فقياس وان لم نسمعه والمفعول خصي على فعيل والجمع خصيان كذا في المغرب
وفي الغاية الظاهر ان قطع الخصيتين ليس بشرط في المجبوب ولهذا اقتصر الاسبيجابي على قطع الذكر واشار المصنف الى
صحة خلوة الخنثى بالاولى والى ان نسب الولد يثبت من المجبوب وهو بالاجماع كذا في البدائع وذكر التمرتاشي ان
علم انه ينزل يثبت وان علم خلافه فلا وعليها العدة والاول احسن وعلم القاضي انه ينزل ولا ربما يتعذر او يتعسر
كذا في فتح القدير **وتجب فيها** اي تجب العدة على المطلقة بعد الخلوة احتياطا وانما افرد هذا الحكم مع
انه معلوم من جعلها كالوطء لان هذا حكم لا يخص الصحيحة بل حكم الخلوة ولو فاسدة احتياطا استحسانا لتوهم الشغل
والعدة حق الشرع والولد لاجل النسب فلا تصدق في ابطال حق الغير بخلاف المهر لانه مال لا يحتاط في ايجابه
وذكر القدوري في شرحه ان المانع ان كان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقيا كالمرض والصغر
لا تجب لانعدام التمكن حقيقة واختاره قاضي خان في فتاواه لكن في فتح القدير الا ان الاوجه على هذا ان يخص
الصغير بغير القادر والمرض المدنف لثبوت التمكن حقيقة في غيرهما انتهى والمذهب وجوب العدة مطلقا
لانه نص محمد في الجامع الصغير وظاهره انها واجبة ظاهرا ام على الحقيقة فقيل لو تزوجت وهي متيقنة بعدم
الدخول حل لها ديانة لا قضاء انتهى وفي المجتبى والخلوة الصحيحة في النكاح الفاسد لا توجب العدة
وتستحب المتعة لكل مطلقة الا للمفوضة قبل الوطء وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها
من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر فان المتعة لها واجبة على ما بيناه كما ذكره الاسبيجابي فالمراد
بالواجب هنا اللازم واخرج الواجب عن ان يكون مستحبا بناء على الاصطلاح وشمل كلامه من طلقها قبل الدخول
وقد سمى لها مهرا فانها مستحبة على ما في المبسوط والمحيط والحصر وعلى رواية صاحب التأويلات وصاحب التيسير
وصاحب الكشاف وصاحب المختلف وعلى ما في بعض نسخ القدوري لا تكون مستحبة لها حكاه في الاطلاق ولو كا
مستحبة كان لمعنى آخر كما في قوله في عيد الفطر ولا يكبر في طريق المصلى عند ابي حنيفة اي جهرا للعيد ولكن لو
كبر لانه ذكر الله تعالى يجوز ويستحب كذا في غاية البيان وحاصله انه ليس المراد من نفي المستحب هنا ان لا ثواب
في فعله بل فيه ثواب اتفاقا لانه احسان وبر لها وانما محل الاختلاف ان هذا المستحب حكم من احكام الطلاق
او لا وقد قدمنا ان الفرقة اذا كانت من قبلها قبل الدخول فانه لا يستحب لها المتعة ايضا لجنايتها قوله
ويجب مهر المثل في الشغار لانه سمى ما لا يصلح صداقا فيصح العقد ويجب مهر المثل كما اذا سمى خمرا او خنزيرا والشغار
وبلدة شاغرة اذا كانت خالية من السلطان واما في الاصطلاح فتزويجه موليته على ان يزوجه الاخر موليته
ليكون احد العقدين عوضا عن الاخر سواء كانت المولية بنتا او اختا او امة سمي به لخلوه عن المهر وانما قيدنا بان يكون

في اللغة ان يرفع الكلب احدى رجليه ليبول

احدهما صداقا فاعتق الاخر لانه لو لم يكن كذلك بان قال زوجتك بنتي على ان تزوجني بنتك ولم يزد عليه فقبل الاخر فانه لا
يكون شغارا اصطلاحا وان كان الحكم وجوب مهر المثل وكذا لو قال احدهما على ان يكون بضع بنتي صداقا لبنتك ولم يقبل
الاخر بل زوجه بنته ولم يجعلها صداقا فليس بشغار وان وجب مهر المثل حتى كان العقد صحيحا اتفاقا واما حديث الكتب
الستة مرفوعا من النهي عن نكاح الشغار وقد قلنا به لانه انما نهي عنه لخلوه عن المهر وقد اوجبنا فيه مهر المثل فلم يبق شغارا
قيد بالشغار لانه لو زوج ابنته من رجل على مهر مسمى على ان يزوجه الاخر ابنته على مهر مسمى فان زوجه فلكل واحدة منهما
ما سمي لها من المهر وان لم يزوجه الاخر كان للمزوجة تمام مهر مثلها لان رضاها بدون مهر المثل باعتبار منفعة مشروطة
لابيها كذا في المبسوط قوله وخدمة زوج حر للامهار اي يجب مهر المثل اذا تزوج حر امراة وجعل خدمته لها سنة مثلا
صداقها وقال محمد لها قيمة خدمته سنة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم لمكان المناقضة فصار كالمتزوج على
عبد الغير ولهما ان الخدمة ليست بمال لما فيه من قلب الموضوع او لا تستحق فيه بحال فصار كتسمية الخمر والخنزير وهذا
لان تقومه بالعقد للضرورة فاذا لم يجب تسليمه بالعقد لم يظهر تقومه فيبقى الحكم على الاصل وهو مهر المثل اطلق في الخدمة
فشمل رعي غنمها وزراعة ارضها وهو رواية الاصل كما في الخانية وذكر في المبسوط فيه روايتين وذكر في المعراج ان
الاصح رواية الاصل وهو وجوب مهر المثل لكن يشكل عليه انهم لم يجعلوا رعي الغنم والزراعة خدمة في مسئلة استيجار الابن
اباه فقالوا لو استاجر اباه للخدمة لا يجوز ولو استاجره للرعي والزراعة يصح لمقتضاه ترجيح الصحة في جعله صداقا وكون الاوجه
الصحة لقص الله تعالى قصة شعيب وموسى عليهما السلام من غير بيان نفيه في شرعنا انما يلزم لو كان الغنم ملك البنت دون
شعيب وهو منتف وقيد بخدمة الزوج لانه لو تزوجها على خدمة حر اخر فالصحيح صحته ويرجع على الزوج بقيمة خدمته
كما في المحيط وهذا يشير الى انه لا يخدمها فاما لانه اجنبي فلا يؤمن الانكشاف عليها مع مخالطته للخدمة واما ان يكون مراده اذا كان
بغير امر ذلك الحر ولم يجزه وظاهر ما في الهداية انه اذا وقع برضاه يجب عليه تسليم خدمته كما لو تزوج على عبد الغير برضا
مولاه حيث يجب على المولى تسليمه وقيد بالحر لما سياتي صحيحا وقيد بالخدمة لانه لو تزوجها على منافع ساير الاعيان من سكنى
داره وخدمة عبده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة ارضه ونحو ذلك من منافع الاعيان مدة معلومة صحت
التسمية لان هذه المنافع اموال او الحقت بالاموال شرعا في ساير العقود لمكان الحاجة والحاجة في النكاح متحققة وامكان
الدفع بالتسليم ثابت بتسليم محالها اذ ليس فيها استخدام المراة زوجها فجعلت اموالا او الحقت بالاعيان فصحت تسميتها كذا
في البدايع والمراد بزراعة ارضه ان تزرع ارضه ببذرها وليس له شي من الخارج واما اذا شرط له شي من الخارج فان التسمية
تفسد قال في المجمع من كتاب المزارعة ولو تزوج على ان تزرع هي ارضه بالنصف ببذرها صح وفسدت فيجعل مهرها
نصف اجر مثل الارض وربعه ان طلقها قبل الدخول واوجب مهر المثل لا يزاد على اجر مثل الارض والمتعة في الطلاق
قبله وان كان هو العامل في ارضها ببذرها يجعل مهرها نصف اجر مثل عمله لا مهر المثل وعلى ان تزرع هي ببذره او هو
ارضها ببذره وجب مهر المثل انتهى وقد وقع في شرحه هنا لابن الملك خلل في التوجيه فاجتنبه وفي الخانية ولو
تزوج امراة على جارية على ان له خدمتها ما عاش او ما في بطنها له كانت الجارية وخدمتها وما في بطنها للمراة ان كان مهر
مثلها مثل قيمة الخادم او اكثر وان كان مهر مثلها اقل من قيمة الخادم كان لها مهر المثل الا ان يسلم الزوج الخادم اليها
باختياره قوله وتعليم القران اي يجب مهر المثل اذا جعل الصداق تعليم القران لان المشروع انما هو الابتغاء بالمال
والتعليم ليس بمال وكذا المنافع على اصلنا ولان التعليم عبادة فلا يصلح ان يكون صداقا ولان قوله تعالى فنصف ما
فرضتم الاية يدل على انه لا بد ان يكون المفروض مالا له نصف حتى يمكنه ان يرجع عليها بنصفه اذا طلقها قبل الدخول بعد
القبض ولا يمكن ذلك في التعليم واما قوله صلى الله عليه وسلم زوجتكها بما معك من القران فليست الباء متعينة
للعوض لجواز ان تكون للسببية او للتعليل اي لاجل انك من اهل القران او المراد ببركة ما معك من القران فلم يصلح
دليلا وسياتي ان شاء الله تعالى في كتاب الاجارات ان الفتوى اليوم على جواز الاستيجار لتعليم القران والفقه فينبغي ان
يصح تسميته مهرا لان ما جاز اخذ الاجر في مقابلته من المنافع جاز تسميته صداقا ولهذا نقول يلزم على المفتى به صحة

صحة تسميته صداقا ولم ار احدا تعرض له والله الموفق للصواب واشار المصنف الى انه لو اعتق امته وجعل عتقها صداقها فان
التسمية لا تصح لان العتق ليس بمال فان تزوجته فلها مهر المثل وان ابت لا تجبر وعليها قيمتها للمولى وكذا ام الولد لكن لا قيمة عليها
له عند ابيها ولو قالت لعبدها اعتقتك على ان تزوجني بالف فقبل عتق وعليه قيمته لها ان ابى ان يتزوجها وان تزوجها بالالف
على قيمة نفسه وعلى مهر مثلها فما اصاب الرقبة فهو قيمته وما اصاب المهر فهو مهرها يتنصف بالطلاق قبل الدخول واشار
المصنف الى انه لو تزوجها على ان يحج بها وجب مهر المثل لكن فرق في الخانية بين ان يتزوجها على ان يحج بها وبين ان يتزوجها
على حجة فاوجب في الاول مهر المثل وفي الثاني قيمة حجة وسط قوله ولها خدمته لو عبدا يعني لو تزوج عبد حرة
على خدمته لها سنة باذن مولاه صحت التسمية ويخدمها سنة لانه لما خدمها باذن المولى صار كانه يخدم مولاه حقيقة
ولان خدمة العبد لزوجته ليست بحرام اذ ليس له شرف الحرية ولهذا سلبت عنه وامثاله الكرامات الثابتة للاحرار فكذا
هذا كذا في غاية البيان وصرح الولوالجي في فتاواه بان استخدام الزوج لا يجوز لما فيه من الاستهانة وصرح قاضي خان في
شرح الجامع الصغير بان خدمته لها حرام لانها توجب الاهانة انتهى وفي البدايع ان استخدام الحرة زوجها الحر حرام لكونه
استهانة واذلالا انتهى وحاصله انه يحرم عليها الاستخدام ويحرم عليه الخدمة لها وظاهر المختصر ان المراة حرة لانه جعل
الخدمة لها واما لو تزوج عبد امة على خدمته سنة لمولاها فانه صحيح بالاولى ويخدم المولى وينبغي انه لو تزوجها
على ان يخدمها ان لا تصح التسمية اصلا ولم ار من صرح بها قوله ولو قبضت الف المهر ووهبته له وطلقها قبل الوطي
رجع عليها بالنصف لانه لم يصل اليه بالهبة عين ما يستوجبه لان الدراهم والدنانير لا يتعينان في العقود والفسوخ
ولذا لو سمى لها دراهم واشار اليها له ان يحبسها ويدفع مثلها جنسا ونوعا وقدرا وصفة كذا في البدايع ولا يلزمها
رد عين ما اخذت بالطلاق قبل الدخول ولذا قال الولوالجي في فتاواه من باب الزكاة ولو تزوج رجل امراة على
الف درهم وقبضت وحال الحول ثم طلقها قبل الدخول بها زكت الالف كلها لانه وجب في ذمتها مثل نصف المقبوض لا
عين المقبوض والدين بعد الحول لا يسقط الواجب ولو كانت سائمة غير الاثمان زكت نصفها لانه استحق نصفها من غير
اختيارها فصار كالهلاك ولا يزكي الزوج شيا لان ملك الزوج الان عاد في النصف انتهى واشار المصنف الى ان حكم
المكيل والموزون اذا لم يكن معينا حكم عقد النقد لعدم التعيين واما المعين منه فكالعرض وفي البدايع وان كان
تبرا او نقرة ذهبا او فضة فهو كالعرض في رواية فيجبر على تسليم العين وفي رواية كالمضروب فلا يجبر قوله
فان لم تقبض الالف او قبضت النصف ووهبت الالف او وهبت العرض المهر قبل القبض او بعده فطلقت قبل الوطي
لم يرجع عليها بشي بيان لمفهوم المسئلة المتقدمة وهي ثلاث مسايل الاولى اذا لم تقبض شيا من المهر ثم وهبته كله له ثم
طلقها قبل الدخول فانه لا رجوع له عليها بشي وفي القياس يرجع عليها بنصف الصداق وهو قول زفر لانه سلم له بالابرا فلا يبرا
عما يستحقه بالطلاق ووجه الاستحسان انه وصل اليه عين ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول وهو براءة ذمته عن نصف المهر ولا
يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود وله نظاير منها ما في معراج الدراية الواهب اذا وهب المغصوب للغاصب منه
ما اذا قال انك غصبت مني الف درهم فقال المدعى عليه بل استقرضتها انتهى وتمامه في التلخيص ويكتب ما في التلخيص ومنها
ما اذا باع بيعا فاسدا وقبض المشتري المبيع ثم وهبه للبايع لا يضمن قيمته لحصول المقصود بخلاف ما لو وصل المبيع اليه
من جهة غير المشتري حيث لا يبرا من الضمان لانه لم يصل اليه من الجهة المستحقة ومنها ما اذا اشترى جارية بعبد
ثم وهب الجارية من مشتري العبد ثم استحق العبد من يده فانه لا يرجع على مشتري الجارية بقيمتها استحسانا ومنها مريض
وهب جارية من انسان لا مال له غيرها وسلم الجارية اليه ثم وهبها الموهوب له الجارية من المريض ثم مات من مرضه فانه لا يضمن
الموهوب له قيمة ثلثي الجارية للورثة استحسانا بخلاف ما لو وهب المريض لاحد ابنيه عبدا ثم وهبه الاخ لاخيه ثم مات
الاب فانه يرجع على اخيه الواهب بنصف قيمة العبد لانه ما وصل اليه من جهة ابيه ومنها المرتهن اذا ابرا الراهن عن
الدين ثم هلك الرهن في يد المرتهن لا يضمن ومنها المسلم اليه اذا وهب راس المال وهو عرض من رب السلم ثم تقايلا السلم
لا يغرم المسلم اليه شيا استحسانا ويلزمه قيمته قياسا وهو قول زفر كذا في المحيط ويرد على هذا الاصل اعني انه لا اعتبار

لاختلاف السبب اذ اصل المقصود ولما ذكره في التبيين من باب التحالف لو قال بعتني هذه الجارية فانكر فقال ما بعتكها وانما
زوجتكها فانه لا يجوز ان يطاها لاختلاف الحكم فان حكم ملك اليمين خلاف حكم الزوجية انتهى الا ان يقال انه ليس من قبيل حصول
المقصود لان المقصود منهما مختلف وينبغي ان يكون داخلا تحت الاصل المذكور ما اذا اقر له بالف من ثمن متاع فقال المقر له
هي غصب قال الزيلعي من باب التحالف انه يومر بالدفع اليه لاتحاد الحكم وفي تلخيص الجامع من باب الاقرار بما يكون قصاصا قال
اودعتني هذه الالف فقال بل لي الف قرض فقد رد لان العين غير الدين الا ان تتصادقا لان الد‍ ... كالمبتدي ولو قال
اقرضتكها اخذ الالف لان التكاذب في الزوال ولو قال غصبتك اخذها لان موجب الضمان فاتفقا على الدين واختلفا في الجهة
فلغت وكذا لو اقر بالقرض وهو ادعى الثمن انتهى فان قيل يلزم على هذا ما اذا اشترى عبدا بالف ثم حط البايع عنه الثمن
ثم وجد به عيبا ينقص عشر الثمن حيث يرجع بنقصان العيب وان حصل له هذا بالحط قلنا موجب العيب سقوط بعض الثمن وهذا
لا يحصل له بالحط لان المحطوط خرج عن كونه ثمنا انتهى المسيلة الثانية ما اذا قبضت النصف ثم وهبت الكل المقبوض وغيره
ثم طلقها قبل الدخول بها فانه لا يرجع واحد منهما على صاحبه بشي عند ابي حنيفة وقالا يرجع عليها بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض
بالكل لان الحط يلتحق باصل العقد وله ان مقصوده سلامة النصف بالطلاق وقد حصل والحط لا يلتحق باصل العقد في
النكاح كالزيادة ولذا لا تتنصف الزيادة مع الاصل اتفاقا هكذا في الهداية وغاية البيان والتبيين وكثير من الكتب
واستشكله في فتح القدير بان التحاق الزيادة باصل العقد هو الدافع لقول المانعين لها لو صحت كان ملكه عوضا عن ملكه
فاذا لم تلتحق ينبغي بطلانهم بلا جواب فالحق انها تلتحق كما يعطيه كلام غير واحد من المشايخ وانما لا تتنصف لان الانتصاف
خاص بالمفروض في نفس العقد حقيقة كما قدمناه انتهى وحاصله انه تناقض كلامهم فصرحوا هنا بعدم الالتحاق وفي
مسيلة زيادة المهر بالالتحاق فرجح المحقق ما صرحوا به في المسيلة السابقة وابطل كلامهم هنا والحق ان كلامهم في الموضعين
صحيح لان قولهم هناك بالالتحاق انما هو من وجه دون وجه لتصريحهم بانها لو حطت من المهر حتى صار الباقي اقل من عشرة
فانه لا يضر ولو التحق الحط باصل العقد من كل وجه للزم تكميلها ولو وجب مهر المثل لو حطت الكل كانه لم يسم شيا وقولهم
هنا بعدمه انما هو من وجه دون وجه عملا في كل موضع بما يناسبه فروعي جانب الالتحاق لتصحيح الزيادة حتى لا
يكون ملكه عوضا عن ملكه للنص المفيد لصحتها كما اسلفناه وروعي جانب عدمه هنا لانه لا داعي اليه لان المقصود
سلامة النصف للزوج وقد حصل فلا ضرورة الى القول بالالتحاق الذي هو خلاف الاصل لانه مغير للعقد والله
الموفق للصواب وقوله ووهبت الالف عايد الى المسيلتين مع ان هبة الالف ليس بقيد في الثانية لانها لو وهبت
النصف الذي في ذمته فالحكم كذلك من انه لا رجوع له عليها عنده خلافا لهما وقيد بقبض النصف للاحتراز عما اذا
قبضت اكثر من النصف ووهبت الباقي فانها ترد عليه ما زاد على النصف عنده كما لو قبضت ست مايه ووهبت
اربع مايه فانه يرجع بماية وعندهما يرجع بنصف المقبوض فترد ثلاث مايه كما في غاية البيان ولو وهبت مايتين رجع
بثلاث مايه تتميما للنصف كما في النهاية واما اذا قبضت اقل من النصف ووهبت الباقي فهو معلوم بالاولى فعلم ان
التقييد بالنصف للاحتراز عن الاكثر لا عن الاقل وحكم المثلي الغير المعين حكم النقد هنا ايضا المسيلة الثالثة
لو كان المهر عرضا فوهبته له ثم طلقها قبله فانه لا رجوع له بشي عليها سوا كانت الهبة قبل القبض او بعده لانه وصل
اليه عين حقه لتعينه في الفسخ كتعينه في العقد ولهذا لم يكن لكل واحد منهما دفع شي اخر واشار بقوله العرض
المهر الى انه لم يتعيب لانها لو وهبته له بعدما تعيب بعيب فاحش ثم طلقها قبله فانه يرجع عليها بنصف قيمة
العرض يوم قبضت لانه لما تعيب فاحشا صار كانها وهبته عينا اخرى غير المهر كما في التبيين وظاهره ان العيب
اليسير كالعدم كما سياتي ان العيب اليسير في المهر متحمل واطلق في العرض فشمل المعين وما في الذمة بخلاف
المثليات فان ما في الذمة منها ليس حكمه كالعرض والمعين منها كالعرض وهو من خصوص النكاح فان العرض فيه
يثبت في الذمة لان المال فيه ليس بمقصود فيجري فيه التسامح بخلاف البيع وتمثيلهم هنا له بالحيوان المراد به
هنا الفرس والحمار ونحوهما لا مطلق الحيوان فان التسمية تفسد كما سياتي وقيد بالهبة لانها لو باعت عرض

عرض الصداق من الزوج ثم طلقها قبله فانه يرجع عليها بالنصف كذا في غاية البيان ولم يبين انه يرجع عليها بنصف
قيمته او بنصف الثمن المدفوع والظاهر الاول وقيد بهبة المراة للزوج لانها لو وهبت العرض لاجنبي ثم قبضته
ثم وهبه الاجنبي من الزوج ثم طلقها قبل الدخول بها رجع عليها بنصف الصداق العين والدين في ذلك سوا
لانه لم يسلم له النصف من جهتها كذا في المبسوط وقد تهبه جميع العروض لانها لو وهبت له اقل من النصف وقبضت
الباقي فانها ترد ما زاد على النصف ولو وهبت له اكثر او النصف فلا رجوع له وقد ظهر لي هنا ان هذه المسيلة
اعني ما اذا طلقها قبل الدخول بعدما وهبته على ستين وجها لان المهر اما ذهب وفضة او مثلي غيرهما او قيمي
فالاول على عشرين وجها لان الموهوب اما الكل او النصف وكل منهما اما ان يكون قبل القبض او بعد القبض او بعد
قبض النصف او اقل منه او اكثر منه فهي عشرة وكل منها اما ان يكون مضروبا او تبرا فهي عشرون والعشرة الاولى في المثلي
وكل منها اما ان يكون معينا او لا وكذا في القيمي والاحكام مذكورة فليتامل ومما يناسب مسيلة هبة المراة العرض
المهر ما في الظهيرية لو وهبت المراة العين الممهورة للزوج ثم استحقت فانها ترجع عليه بقيمتها انتهى لانه بالاستحقاق
بطلت الهبة وقد تزوجها على عين مملوكة لغيره ... ولو نكحها بالف على ان لا يخرجها او على ان لا يتزوج عليها او على
ان اقام بها وعلى الغير ان اخرجها فان وفى واقام فلها الالف والا فمهر المثل بيان للمسيلتين الاولى ضابطها ان يسمي لها
قدرا او مهر مثلها اكثر منه ويشترط منفعة لها او لابيها او لذي رحم محرم منها فان وفى بما شرط فلها المسمى لانه صلح مهرا
وقد تم رضاها به والا فمهر المثل لانه سمى ما لها فيه نفع فعند فواته ينعدم رضاها بالمسمى فيكمل مهر مثلها كما اذا شرط
ان لا يخرجها من البلد او لا يتزوج عليها او ان يكرمها ولا يكلفها الاعمال الشاقة او ان يهدي لها هدية او ان يطلق ضرتها
او على ان يعتق اخاها او على ان يزوج اباها ابنته علله في المحيط بانها تنتفع بما لاخيها وابيها فصارت كالمنفعة
المشروطة لها انتهى ولا بد ان يكون بصيغة المضارع في العتق والطلاق ليكون وعدا ان وفى به فبها والا لا يلزمه
الاعتاق والتطليق ويكمل لها مهر المثل ما اذا شرطه بالمصدر كما اذا تزوجها على الف وعتق اخيها او طلاق ضرتها
عتق الاخ وطلقت المراة بنفس النكاح ولا يتوقف على ان يوقعها وللمراة المسمى فقط واما ولاء الاخ فان قال الزوج
وعتق اخيها عنها فولاوها لانها المعتقة لتقدم الملك لها او ليصير العبد من جملة المهر المسمى وان لم يقل الزوج عنها فهو المعتق
والولاء له والطلاق الواقع رجعي لانه قوبل بالبضع وهو ليس بمتقوم وتقومه بالعقد لضرورة التملك فلا يتعداها
فلم يظهر في حق الطلاق الواقع على الضرة فبقي طلاقا بغير بدل فكان رجعيا كما لو قال مولى المنكوحة الزوج طلقها
على ان ازوجك امتي الاخرى ففعل طلقت رجعية ولا شي له ان لم يزوجه لان البضع عند خروجه لا قيمة له كما في
المحيط قيد بكون المنفعة المشروطة لها لانه لو شرط مع المسمى منفعة لاجنبي ولم يوف فليس لها الا المسمى لانها ليست
بمنفعة مقصودة لاحد المتعاقدين كذا في المحيط ولا يخفى ان حكم ما اذا شرط مع المسمى ما يضرها كالتزوج عليها انه
ليس لها الا المسمى مطلقا بالاولى وقيدنا بان يكون مهر مثلها اكثر من المسمى لانه لو كان مثل مهر المثل او اكثر منه
ولم يوف بما وعد فليس لها الا المسمى كذا في غاية البيان واشار بما ذكره الى ان المنفعة المشروطة لها يباح لها الانتفاع
به لانه لو شرط لها مع المسمى ما لا يباح الانتفاع به شرعا كالخمر والخنزير فان كان المسمى عشرة فصاعدا وجب لها وبطل
الحرام ولا يكمل مهر المثل لان المسلم لا ينتفع بالحرام فلا يجب عوض بفواته كذا في غاية البيان ثم اعلم ان صاحب الهداية
ذكر ان من هذه المسيلة اعني مسيلة شرط المنفعة مع المسمى ما اذا شرط الكرامة والهدية مع الالف وظاهره انه
ان وفى فلها المسمى والا فمهر المثل كما صرح به في غاية البيان في مسيلة ما اذا ظهر احد العبدين حرا مع ان الهدية والكرامة
مجهولتان ولا يمكن الوفا بالمجهول والظاهر انها ليست داخلة في هذه المسيلة وانما التسمية فاسدة فيجب مهر المثل
ولذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب المحيط لو تزوجها على الف وكرامتها او على ان يهدي لها هدية فلها مهر مثلها
لا ينقص من الالف لان الكرامة والهدية مجهولة القدر وهذه الجهالة اكثر من جهالة مهر المثل فيصار الى مهر
المثل فان طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الالف لان ما زاد على الالف يثبت على اعتبار مهر المثل ومهر المثل

لا ينتصف انتهى وقيد بكونه شرط لها منفعة ولم يشترط عليها رديئاً فلو تزوجها على الف وعلى ان يطلق امراته فلانة
وشرط ان ترد عليه عبداً فقد بذلت البضع والعبد والزوج بدل الالف وشرط الطلاق فينقسم على مهر مثلها وعلى قيمة العبد
فان كانا سواء صار نصف الالف ثمناً للعبد ونصفها صداقاً لها فاذا طلقها قبل ان يدخل بها فلها نصف ذلك وان دخل بها
نظر ان كان مهر مثلها خمسمائة او اقل فليس لها الا ذلك وان كان اكثر فان وفى بالشرط فطلق فليس لها الا خمسمائة وان ابى ان
يطلق فلها كمال مهر المثل وتمامه في المحيط والمبسوط وقد علم ان وجوب مهر المثل انما هو عند الدخول اما ان طلقها قبله
فلها نصف المسمى وبطل شرط المنفعة لها ولذا قال في المبسوط يجوز ان يصار الى مهر المثل قبل الطلاق ولا يصار الى المتعة بعد
الطلاق كما اذا تزوجها على الف وكرامتها انتهى وقد يقال ان هذه المسألة على وجوه ثلاثة لان الشرط اما ان يكون نافعاً لها او لا
او ضاراً وكل منها اما ان يكون الوفاء حاصلاً بمجرد النكاح او متوقفاً على فعل الزوج فهي ستة وكل من الستة اما ان يكون مهر المثل اكثر
من المسمى او اقل او مساوياً وكل من الثمانية عشر اما ان يكون قبل الدخول او بعده وكل من الستة والثلاثين اما ان يباح الانتفاع
بالشرط او لا وكل من الاثنين والسبعين اما ان يشترط عليها رديئاً اليه او لا وكل من المائة والاربعة والاربعين اما ان يحصل الوفاء
بالشرط او لا فهي مائتان وثمانية وثمانون فليتأمل الثانية حاصلها ان يسمي لها مهراً على تقدير وآخر على تقدير آخر كان تزوجها
على الف ان اقام بها او ان لا يتسرى او يطلق ضرتها او ان كانت مولاة او ان كانت عجمية او ثيباً وعلى الفين ان كان اضدادها فان
وفى بالشرط او كانت عجمية ونحوه فلها الالف والا فمهر المثل لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الالف عند ابي حنيفة وكذا ان قدم
شرط الالفين يصح المذكور عنده فحاصله ان الشرط الاول صحيح عنده والثاني فاسد وقالا الشرطان جائزان حتى لو كان لها الالف
ان اقام بها والالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان جميعاً فاسدان واصل المسألة في الاجارات في قوله ان خطته اليوم فلك درهم
وان خطته غداً فلك نصف درهم اعلم ان قولهم هنا بصحة التسمية الاولى فقط بناء على انها منجزة لا يتم الا في قوله على الف ان اقام
واما في نحو على الف ان طلق ضرتها وعلى الفين ان لم يطلق فعلى العكس لان المنجز الآن عدم الطلاق فينبغي فساد الاولى وصحة
الثانية واما في نحو ان كانت مولاة فلم يعلم ايهما المنجز من المعلق فعند الامام اليوم للتعجيل والغد للاضافة وعندهما اليوم
للتوقيت والغد للاضافة وعند زفر اليوم للتعجيل والغد للترفيه والتيسير وتمامه في المحيط من الاجارات وحاصل دليله
هنا ان احدى التسميتين منجزة والاخرى معلقة فلا يجتمع في الحال تسميتان فاذا اخرجها فقد اجتمعا فيفسدان وهذا لان
المعلق لا يوجد قبل شرطه والمنجز لا ينعدم بوجود المعلق فيتحقق الاجتماع عند وجود الشرط لا قبله واورد عليه طلب
الفرق بين هذا وبين ما اذا تزوجها على الف ان كانت قبيحة وعلى الفين ان كانت جميلة حيث يصح الشرطان اتفاقاً ففرق
بينهما في الغاية بان الخطر في مسألة الكتاب دخل على التسمية الثانية لان الزوج لا يعرف هل يخرجها او لا ولا مخاطرة في تلك المسألة
لان المراة على صفة واحدة لكن الزوج لا يعرف ذلك وجهالته لا توجب خطراً ورده في التبيين بانه يرد عليه ما اذا تزوجها
على الفين ان كانت حرة الاصل وعلى الف ان كانت مولاة او على الفين ان كانت له امراة وعلى الف ان لم يكن له امراة لانه
لا مخاطرة هنا ولكن جهل الحال وارتضاه في فتح القدير ثم قال والاولى ان تجعل مسألة القبيحة والجميلة على الخلاف فقد
نص في نوادر ابن سماعة عن محمد على الخلاف فيها انتهى وقد اخذ هذه الرواية من المجتبى وقد يقال في الفرق ان المراة وان كانت
في الكل على صفة واحدة لكن الجهالة قوية في حريته اصالة وعدمها ونحوها لانها ليست امراً مشاهداً بل اذا وقع فيه التنازع
احتاج الى الاثبات فكان فيه مخاطرة معنى بخلاف الجمال والقبح فانه امر مشاهد فيهما فجهالته يسيرة لزوالها بلا مشقة فنزل
منزلة العدم فلهذا صحح ابو حنيفة التسميتين كما نقله الامام الدبوسي رحمه الله وصاحب المحيط ولهذا ذكر الاتفاق الامام
الولوالجي في فتاواه وغيرهم وارتضاه في غاية البيان فما في نوادر ابن سماعة من الخلاف ضعيف ثم اعلم ان دليل الامام
المذكور هنا لا يشمل ما ذكره من ان طلق ضرتها ونحوه وقوله والا فمهر المثل عائد الى المسألتين اي ان لم يوف بما شرط لها في
المسألة الاولى ولم يقم بها في الثانية فالواجب مهر المثل لكن قد علمت انه في الثانية لا يزاد على التسمية الثانية لرضاها
بها ولا ينقص عن التسمية الاولى بها واشار بوجوب مهر المثل الى انه لو طلقها قبل الدخول فلها نصف المسمى او لا
سواء وفى بشرطها او لا لان مهر المثل لا يتنصف قوله ولو نكحها على هذا العبد او على هذا الالف حكم مهر المثل

المثل اي جعل مهر المثل حكماً فيما اذا تزوجها على احد شيئين مختلفين قيمة لان التسمية فاسدة عند ابي حنيفة وقالا لها
الاقل لان المصير الى مهر المثل لتعذر ايجاب المسمى وقد امكن ايجاب الاقل لتيقنه وله ان الموجب الاصلي مهر المثل
اذ هو الاعدل والعدول عنه عند صحة التسمية وقد فسدت لمكان الجهالة كما لا يخفى فالخلاف مبني على ان مهر المثل اصل
عنده والمسمى خلف عنه وعندهما على العكس كذا في غاية البيان معزياً الى الجامع الكبير فما في فتح القدير من التردد في نقل
ذلك عنهم لا محل له ومعنى التحكيم ان مهر المثل ان وافق احدهما وجب وان كان بينهما فمهر المثل وان نقص عن الاقل فلها
الاقل لرضاه به وان زاد على الاكثر فلها الاكثر لرضاها به وفي الكافية لو اعتقت المراة اوكسهما قبل الطلاق وكان
مهر مثلها مثل الاوكس او اقل جاز عتقها في الاوكس وان اعتقت الارفع وكان مهر مثلها اكثر من قيمته جاز عتقها وان كان اقل
منها لم يجز ولا يجوز عتقها في الارفع بعد الطلاق قبل الدخول على كل حال ويجوز في الاوكس واشار بالتحكيم الى
اختلاف الشيئين فلو كانا سواء فلا تحكيم ولها الخيار في احدهما شاءت ولا فرق في الاختلاف بين ان يكون في القدر او في
الوصف فشمل ما اذا تزوجها على الف حالة او مؤجلة الى سنة فان كان مهر مثلها الفاً او اكثر فلها الحالة والا فالمؤجلة وعندهما
المؤجلة لانها الاقل وان تزوجها على الف حالة او الفين الى سنة ومهر مثلها كالاكثر فالخيار لها وان كان كالاقل فالخيار له
وان كان بينهما يجب مهر المثل وعندهما الخيار له لوجوب الاقل عندهما وقيدنا الشيئين بالاختلاف لانهما لو كانا سواء من حيث
القيمة صحت التسمية اتفاقاً كذا في فتح القدير وقيدنا الاختلاف بين الشيئين من حيث القيمة لافادة انه لا يشترط
الاختلاف جنساً فيدخل تحته ما اذا نكحها على هذا العبد او هذا العبد او على هذا الالف او الالفين واشار المصنف
باقتصاره على كلمة او بدون تخيير الى انه لو كان فيه خيار لاحدهما كان يقول على انها بالخيار تأخذ ايهما شاءت او على ان الخيار له
اعطيك ايهما شئت فانه يصح كذلك اتفاقاً لانتفاء المنازعة والى انه لو طلقها قبل الدخول فانه يحكم متعة مثلها لانها الاصل فيه
كمهر المثل فيبطل الطلاق ونصف الاقل تزيد عليها في العادة فوجب لاعترافه بالزيادة كما صرح به في الهداية وظاهره ان
نصف الاقل لو كان اقل من المتعة فالواجب المتعة وقد صرح به قاضي خان في فتاواه فما في غاية البيان من ان لها نصف
الاقل اتفاقاً ليس على اطلاقه واشار الى انه لا فرق بين كلمة او ولفظ احدهما فلو قال تزوجتك على احد هذين فالحكم
كذلك كما صرح به في المحيط ولذا ذكر في الجامع الصغير ان من تزوج امراة على احد مهرين مختلفين تحكم مهر المثل عنده الى
آخره وقيد بالنكاح لان في الخلع على احد شيئين مختلفين او الاعتاق عليه يجب الاقل اتفاقاً وهو حجتهما في مسألتنا وفرق
الامام بانه ليس له موجب اصلي يصار اليه عند فساد التسمية فوجب الاقل كذا في الهداية وشروحها وفي فتاوى قاضي خان
ولو كان هذا في الخلع تعطيه ايهما شاءت المراة وهو قول ابي حنيفة انتهى وهو مخالف الاول لانه قد يكون لها غرض في امساك
الاقل قيمة فتدفع الاعلى وهو يريد خلافه وان كان الغالب انها تدفع الاقل وكذا في الاقرار باحد الشيئين كالالف والالفين
فالواجب الاقل اتفاقاً لما ذكرناه قوله وعلى فرس او حمار يجب الوسط او قيمته اي لو نكحها على فرس او نكحها على حمار وحاصله
انه سمى جنس الحيوان دون نوعه كذا في التبيين وفي الهداية معنى المسألة انه يسمي جنس الحيوان دون الوصف وفي الولوالجية
الحاصل ان جهالة الجنس والقدر تمنعه وجهالة النوع والوصف لا انتهى وانما صحت التسمية مع هذه الجهالة لان النكاح
معاوضة مال بغير مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجهالة كالاقارير وشرطنا ان يكون المسمى
مالاً وسطه معلوم رعاية للجانبين وذلك عند اعلام الجنس لانه يشتمل على الجيد والردي والوسط ذو حظ منهما بخلاف
جهالة الجنس لانه لا وساطة لاختلاف معاني الاجناس وبخلاف البيع لان مبناه على المضايقة والمماكسة اما النكاح فمبناه
على المسامحة وانما يتخير الزوج لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلاً في حق الايفاء والعبد اصل تسمية
فيتخير بينهما والاوسط من العبيد في زماننا الادنى التركي والارفع الهندي كذا في الذخيرة وفي البدائع الجيد
عندهم هو الرومي والوسط السندي والردي الهندي انتهى والاوسط في القاهرة في زماننا العبد الحبشي والاعلى
الابيض والادنى الاسود وتعتبر قيمة الوسط على قدر غلاء الاسعار والرخص عندهما وهو الصحيح كما في الذخيرة
اي عند ابي يوسف ومحمد واما ابو حنيفة فقد قدره بحسب [illegible] عنه قيد بكونه لم يضفه الى نفسه لانه لو اضافه الى

نفسه كما قال تزوجتك على عبدي او على ثوبي او قالت المراة اختلعت نفسي منك على عبدي ثم اتى بالقيمة لا تجبر على القبول
لان الاضافة الى نفسه من اسباب التعريف كالاشارة وهذا بخلافها في الوصية فان من اوصى لانسان بعشرة من رقيقه
وله رقيق فهلكوا واستفاد رقيقا اخر لا تبطل ولو الحقنا الاضافة بالاشارة لبطلت الوصية كما لو اشار الى الرقيق
فهلكوا فانها تبطل لان الاضافة بمنزلة الاشارة من وجه من حيث ان كل واحد وضعت للتعريف الا انها بمنزلة الاطلاق
من وجه من حيث انها لا تقطع الشركة من كل وجه والعمل بالشبهين متعذر في جميع العقود فعملنا بشبه الاشارة في الايمان
والنكاح والخلع وبشبه الاطلاق في الوصية عملا بهما بقدر الامكان كذا في الذخيرة وبهذا علم انه لا يسوي بين المشار
اليه وبين المضاف هنا من كل وجه لان المشار اليه ليس فيه شركة اصلا فلذا تملكه المراة بمجرد القبول ان كان ملكا للزوج
واما في المضاف فلا تملكه المراة بمجرد القبول حتى يعينه الزوج فما في فتح القدير من التسوية بينهما في هذا الحكم غير صحيح
ويشكل على ما في الذخيرة ما في الخانية لو قال اتزوجك على ناقة من ابلي هذه قال ابو حنيفة لها مهر مثلها وقال ابو يوسف
يعطيها ناقة من ابله ما شاء انتهى فان الناقة كالعبد فينبغي ان تصح التسمية كما لا يخفى وذكر في البدائع الجمل مع العبد
فانه يصح تسميته ولا فرق بين الجمل والناقة الا ان يقال انها مجهولة ولا يمكن ايجاب الوسط مع التقييد بقوله من ابلي هذه
فالمفسد للتسمية قوله من ابلي لا مطلق ذكر الناقة ويدل على ما في المعراج انه لو تزوجها على ناقة من هذه الابل وجب
مهر المثل فالاضافة والاشارة فيه سوا وان لم يكن المشار اليه في ملكه فلها مطالبته بشرائه فان عجز عن شرائه لزمه قيمته
والحاصل ان العوض المعين كذلك تملكه المراة قبل القبض لتعيينه الا النقدين فلا تملكه الا بالقبض وهذا غير المعين
من الاولين ومن احكام العوض المهر لا يثبت فيه خيار رؤية لان فائدته فسخ العقد بالرد وهو لا يقبله واما خيار
العيب فان كان العيب يسيرا فلا ترده به وان كان فاحشا فلها رده به هكذا اطلقه كثير واستثنى في فتاوى قاضي
خان المكيل والموزون فانها ترده باليسير والفاحش وفي المبسوط كل عيب ينقص من المالية مقدار ما لا يدخل تحت
تقويم المقومين في الاسواق فهو فاحش وان كان ينقص بقدر ما يدخل بين تقويم المقومين فهو يسير انتهى قيد المصنف
بالفرس ونحوه لانه لو تزوجها على قيمة هذه الفرس وعلى قيمة هذا العبد وجب مهر المثل لانه سمى مجهول الجنس كذا
في الخانية ففرق بين القيمة ابتدا وبقا لانه يتسامح في البقا ما لا يتسامح في الابتدا واشار المصنف الى انه لو تزوجها
على رتبة مائة دينار على ان يعطيها بكل مائة خادما فانه يجوز الشرط ولها اربع من الخدم الاوساط كما في الخانية بلا ولي
واذا عين الخدم في هذه المسئلة فهو صحيح كما في الخانية بالاولى قوله وعلى ثوب او خمر او خنزير او على هذا الخل فاذا
هو خمر او على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل بيان لثلاث مسايل الحكم فيها واحد وهو وجوب مهر المثل لفساد التسمية
الاولى اذا كان المسمى مجهول الجنس كالثوب لان الاثواب اجناس شتى كالحيوان والدابة فليس البعض اولى من البعض بالارادة
فصارت الجهالة فاحشة وقد فسر في غاية البيان الجنس بالنوع ولا حاجة اليه لان الجنس عند الفقها هو المقول على كثير
مختلفين بالاحكام كالانسان والنوع هو المقول على كثيرين متفقين بالاحكام كرجل ولا شك ان الثوب تحته الكتان
والقطن والحرير والاحكام مختلفة فان الثوب الحرير لا يحل لبسه وغيره يحل فهو جنس عندهم وكذا الحيوان تحته
الفرس والحمار والسعة والضيق وكثرة المرافق وقلتها فتكون هذه الجهالة افحش من جهالة مهر المثل فمهر المثل
اولى فمهر المثل اولى وهو الضابط هنا سوا كان مجهول الجنس او مجهول النوع واما البيت فذكر ان تسميته صحيحة
كفرس وحمار وقد بحث فيه المحقق ابن الهمام بانه في عرفنا المراد منه بما يبات فيه بل يقال لمجموع المنزل والدار
فينبغي ان يجب بتسميته مهر المثل كالدار وذكر في البدائع انه لو تزوجها على بيت فلها بيت وسط مما
يجهز به النسا وهو بيت الثوب لا البيت المبني فينصرف في فراش في اهل الامصار وفي اهل البادية الى بيت
الشعر انتهى وبه اندفع ما بحثه ابن الهمام لانهم ارادوا به المبني وفي معراج الدراية وفي عرفنا يراد بالبيت المبني
الذي من المدر باتفاق فيه فلا يصلح مهرا اذا لم يكن معينا انتهى قيد بالثوب من غير بيان نوعه لانه لو زاد عليه
فقال هروي او مروي صحت التسمية ويجب الوسط او قيمته ويخير الزوج كما قدمناه وكذا اذا بالغ في وصف

الثوب

الثوب في ظاهر الرواية لانها ليست من ذوات الامثال بدليل انه لو استهلكها لا يضمن المثل قال محمد واصل هذا ان كل ما
جاز السلم فيه فلها ان لا تاخذ الا المسمى وما لم يجز فيه السلم كان للزوج ان يعطيها القيمة والسلم في الثياب جايز اذا كانت
مؤجلة ولا يجوز بدون الاجل فله ان يعطيها القيمة الا في المكيل والموزون لها ان لا تاخذ القيمة وان لم تكن
موجلة لان المكيل والموزون يصلح مهرا وثمنا من غير ذلك الاجل اما الثوب الموصوف وان صلح مهرا الا ان الثوب
يتعين بالتعيين فكان بمنزلة العبد ومن تزوج امراة على عبد بغير عينه كان له ان يعطي القيمة كذا في الخانية
فالحاصل ان المكيل والموزون غير النقد اذا سمى جنسه وصفته صار كالمشار اليه العرض وان لم يسم صفته فهو كالثوب
والحمار وفي الخانية لو تزوجها على عشرة دراهم وثوب لم يصفه كان لها عشرة دراهم ولو طلقها قبل الدخول بها كان لها
خمسة دراهم الا ان تكون متعتها اكثر من ذلك انتهى وبهذا علم ان وجوب مهر المثل فيما اذا سمى مجهول الجنس انما هو فيما
اذا لم يكن معه مسمى معلوم لكن ينبغي على هذا ان لا ينظر الى المتعة اصلا لان المسمى هنا عشرة فقط وذكر الثوب لغو
بدليل انه لم يكمل لها مهر المثل قبل الطلاق وفي الظهيرية لو تزوجها على دراهم كان لها مهر المثل ولا يشبه هذا الخلع
انتهى وبهذا علم ان جهالة القدر كجهالة الجنس وفي الخانية لو تزوجها على اقل من الف درهم ومهر مثلها الفان
كان لها الف درهم لان النقصان عن الالف لم يصح لمكان الجهالة فصار كانه تزوجها على الف وان كان مهر مثلها اقل
من عشرة قال محمد لها عشرة دراهم انتهى وفي البدائع لو تزوجها على بيت وخادم ووصف الوسط من كل واحد منهما
ثم صالحت زوجها من ذلك على اقل من قيمة الوسط ستين دينارا او سبعين دينارا جاز الصلح لانه اسقاط للبعض ويجوز
ذلك بالنقد والنسيئة فان صالحته على اكثر من قيمة الوسط فالفضل باطل لكون القيمة واجبة بالعقد المسئلة الثانية
تسمية المحرم كما اذا تزوج مسلم مسلمة على خمر او خنزير فانه يبطل التسمية لانه ليس بمال في حق المسلم كما في الهداية او مال غير
متقوم كما في البدائع فوجب مهر المثل واشار الى عدم صحتها على الميتة والدم بالاولى لانه ليس بمال عند احد اصلا وقيد في
الهداية بان يكون الزوج مسلما وقيد في البدائع باسلامها وشرط الاول لانه لو تزوج مسلم ذمية على خمر لم تصح التسمية
لانه لا يمكن ايجابها على المسلم وقيد بكون المسمى هو المحرم فقط لانه لو سمى لها عشرة دراهم ورطلا من خمر فلها المسمى ولا
يكمل مهر المثل كذا في المحيط واشار المصنف الى صحة النكاح لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فيصح النكاح ويلغو الشرط بخلاف
البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة المسئلة الثالثة ان يسمى ما يصلح مهرا ويشير الى ما لا يصلح مهرا كما اذا تزوجها على هذا العبد
فاذا هو حر وعلى هذه الشاة الذكية فاذا هي ميتة او على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فالتسمية فاسدة في جميع ذلك
ولها مهر المثل في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف يصح التسمية في الكل وعليه في الحر قيمة الحر لو كان عبدا وفي الشاة قيمة
الشاة لو كانت ذكية وفي الخمر مثل ذلك الدن من خل وسط ومحمد فرق فوافق الامام في الحر والميتة وابا يوسف في الخمر
والتحقيق انه لا خلاف بينهم ان المعتبر المشار اليه ان كان المسمى من جنسه وان كان من خلاف جنسه فالمسمى قال المصنف
في الكافي ان هذه المسايل مبنية على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعتا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة
للتسمية لانها تعرف الماهية والاشارة تعرف الصورة فكان اعتبار التسمية اولى لان المعاني احق بالاعتبار وان كان
المشار اليه من جنس المسمى الا انهما اختلفا وصفا فالعبرة للاشارة والشان في التخريج على هذا الاصل فابو يوسف يقول
الحر مع العبد والخل مع الخمر جنسان مختلفان في حق الصداق لان احدهما مال متقوم يصلح مال متقوم يصلح صداقا
والاخر لا فالحكم حينئذ للمسمى وكان الاشارة تبين وصفه ومحمد يقول العبد مع الحر جنس واحد اذ معنى الذات لا
تفترق واما الخل مع الخمر فجنسان وابو حنيفة يقول لا ناخذ الذات ان حكم الجنسين الا بتبدل الصورة والمعنى لان كل
موجود من الحوادث موجود بهما وصورة الخل والخمر والعبد والحر واحدة فاتحد الجنس فالعبرة للاشارة والمشار اليه
غير صالح فوجب مهر المثل انتهى وارتضاه في فتح القدير وقال في غاية الامر ان يكون سمى الخمر خلا والحر عبدا تجوزا وذلك
لا يمنع تعلق الحكم بالمراد كما لو قال لامراته هذه الكلبة طالق ولعبده هذا الحمار حر تطلق ويعتق فظهر ان الاختلاف
بينهم في الاصل بل في اختلاف الجنس واتحاده فلزم ان ما ذكر في بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقها المقول على كثيرين

مختلفين بالاحكام انما هو على قول ابي يوسف وعند محمد المختلفين للمقاصد وعلى قول ابي حنيفة هو المقول على متحدي الصورة
والمعنى ثم لا يخفى ان اللائق كون الجواب على قول ابي يوسف وجوب القيمة او عبد وسط لان الغاء الاشارة واعتبار المسمى يوجب
كون الحاصل انه تزوجها على عبد وحكمه ما قلنا انتهى وفي الاسرار ان ابا يوسف ومحمدا اعتبرا المعنى وابو حنيفة اعتبر الصورة
وآل الامر الى ان الذاتين الواحدة تلحق بجنس اذا اختلفت صورة ومعنى والذاتان قد يلحقان بجنس واحد اذا اتفقا
صورة ومعنى فلا ينسب غيران الى واحد الا باتحاد الصورة والمعنى ولا الواحد الى الغيرين الا باختلاف الصورة
والمعنى وكلاهما في ذات واحدة لان الوصفين اللذين اختلفا فيهما يتبعان على ذات واحدة على ما بينا ولا ينسب
الواحد الى غيرين مختلفين الا باختلاف الصورة والمعنى ولم يوجد اختلاف الصورة انتهى وقوله في فتح القدير ان
اللائق الى آخره ممنوع لان ابا يوسف ما الغى الاشارة بالكلية وانما الغاها من وجه دون وجه كما ذكره الزيلعي والدليل
عليه ما في الاسرار انه في العبد المطلق اي في ما اذا تجبر على القبول كما لو اتاها بالقيمة وفي هذه المسئلة لو اتاها
بعبد وسط لا تجبر عند ابي يوسف انتهى وفي البدائع ما يقتضي ان هذه التسمية لا تكون من قبيل المجاز فانه قال
وحقيقة الفقه لابي حنيفة ان هذا حر سمي عبدا وتسمية الحر عبدا باطل لانه كذب فالتحقت بالتسمية بالعدم
وبقيت الاشارة والمشار اليه لا يصلح مهرا انتهى ٭ وذكر في فتح القدير ايضا من البيوع ان الجنس عند الفقهاء ليس الا
المقول على كثيرين لا يتفاوت الغرض منها فاحشا فالجنسان ما يتفاوت منهما فاحشا من غير اعتبار للذاتي انتهى وقال
في باب الربا ان اختلاف الجنس يعرف باختلاف الاسم والمقصود فالحنطة جنس والشعير جنس آخر واما اعتراضه على
ما في بعض الشروح ففيه نظر لان في بحث الكاس فانهم جعلوا الانسان من قبيل خصوص الجنس لانه مقول على كثيرين مختلفين
بالاحكام كالذكر والانثى وجعلوا الرجل من قبيل خصوص النوع وانه المقول على كثيرين متفقين في الاحكام فاورد عليه
الحر والعبد والعاقل والمجنون فانهم داخلون تحت رجل واحكامهم مختلفة فاجابوا بان اختلاف الاحكام بالعوارض
لا بالاصالة بخلاف الذكر والانثى فان اختلاف احكامهما بالاصالة فقوله ان الحر والعبد جنس واحد معناه انهما
داخلان تحت شيء واحد وهو رجل وكذا الخل والخمر داخلان تحت ما العصير فرجل بالنسبة الى الحر والعبد جنس لهما
وان كان نوعا للانسان والحر مثلا نوع بالنسبة الى زيد وعمرو مثلا وقول ابي يوسف ان الحر والعبد جنسان ليس معناه
الجنس المصطلح عليه وانما ابو يوسف نظر الى ان لفظ حر تحته اشخاص هي زيد وعمرو وبكر وغيرها ولفظ عبد كذلك
فجعلهما جنسين لهذا الاعتبار فالحاصل ان ابا حنيفة حكم باتحاد الجنس فيهما نظرا الى دخولهما تحت شيء وهو رجل وابو يوسف
حكم بالاختلاف نظرا الى ان كلا منهما يقول على اشخاص كثيرة فلم يريدوا الجنس المصطلح عليه لانهم لو ارادوه لم
يصح كلامهم لان كلا من الحر والعبد ليس جنسا وانما هو نوع النوع وهو رجل واما قوله ان اللائق على قول ابي يوسف
الى آخره فهو ما نقله القدوري عن ابي يوسف كما ذكره في الذخيرة فبحثه موافق لاحدى الروايتين عنه اما على
رواية الاصل فاجاب عنه الزيلعي بقوله وانما لم يجب قيمة عبد وسط لاعتبار الاشارة من وجه انتهى وقيد
المصنف بكون المشار اليه حرا لانه لو كان تزوجها على هذا العبد فاذا هو مدبر او مكاتب او ام ولد والمرأة تعلم
بحال العبد او لم تعلم كان لها قيمة العبد كذا في الخانية مع ان المشار اليه لا يصلح مهرا لكن لما لم يخرج عن المالية بالكلية
صحت التسمية واعتبر المسمى وفيها ايضا لو سمى خلا واشار الى طلائها مثل الدن من الخل وكانه لما ذكرناه والطلاء
المثلث كما في المغرب وقد يكون المسمى حلالا والمشار اليه حراما اذ لو كان على عكسه كما اذا تزوجها على هذا الحر فاذا
هو عبد فان لها العبد المشار اليه في الاصح كما في المجمع والخانية والبدائع لانه عند اتحاد الجنس العبرة للمشار اليه
وهو مال متقوم وعند محمد وجب مهر المثل لانه ما ركالها ذلك بالتسمية وقيد بكون المشار اليه حراما لانهما لو كانا حلالين
وهما مختلفان كما اذا تزوجها على هذا الدن من الخل فاذا هو زيت قال في الذخيرة ان لها مثل ذلك الدن خلا لانهما
اموال بخلاف ما تقدم ولو تزوجها على هذا العبد فاذا هي جارية او على هذا الثوب المروي فاذا هو قوهي فان عليه
عينا بقيمة الجارية وثوبا مرويا بقيمة القوهي لما ذكرناه انتهى وفي الخانية اذا كانا حلالين فلها مثل ذلك المسمى

المسمى وهو يقتضي وجوب عبد وسط او قيمته ولا ينظر الى قيمة الجارية فصار الحاصل ان المسئلة رباعية لانهما ان يكونا حرامين
او حلالين او احدهما حراما والاخر حلالا فيجب مهر المثل فيما اذا كانا حرامين او المشار اليه حراما وتصح التسمية في الاخرين
ومسئلة ما اذا كانا حرامين مذكورة في الخانية ايضا وفيها ايضا لو تزوجها على هذا الزق السمن فاذا لا شيء فيه كان لها
مثل ذلك الزق سمنا ان كان يساوي عشرة وان تزوجها على ما في الزق من السمن فاذا لا شيء فيه كان لها مهر المثل وكذا
لو كان في الزق شيء آخر خلاف الجنس ولو قال تزوجتك على الشاة التي في هذا البيت فاذا في البيت خنزير او
ليس فيه شيء كان لها شاة وسط وتبطل الاشارة انتهى وكان الفرق بين مسئلتي الزق ان في المسئلة الاولى لم يجعل المسمى
ما فيه وانما جعله قدر ما يملأ الظرف المشار اليه وفي الثانية جعل المسمى السمن الذي هو فيه وليس فيه شيء فصار كانه
لم يسم شيئا فوجب مهر المثل واما مسئلة الشاة التي في هذا البيت فليست من قبيل ما اجتمع فيه الاشارة والتسمية وانما
حاصلها انه سمى شاة ووصفها بوصف وهو كونها في بيت خاص فاذا لم توجد في البيت بطل الوصف وبقي الموصوف
وهو مطلق الشاة فوجب شاة وسط او نقول اجتمع الاشارة والتسمية والجنس مختلف لتبدل الصورة والمعنى
فيتعلق العقد بالمسمى وهو مال وفي البدائع لو تزوجها على هذا الدن الخمر وقيمة الظرف عشرة دراهم فصاعدا
ففيه روايتان عن محمد في رواية لها الدن لا غير لان المسمى شيئان الخمر والظرف فيلغو تسمية الخمر وبقي الظرف كما لو
تزوجها على خل وخمر فلها الخل لا غير وفي رواية لها مهر المثل لان الظرف لا يقصد بالعقد عادة فاذا بطلت في المقصود
بطلت في التبع انتهى واشار المصنف بوجوب مهر المثل عينا الى ان المشار اليه لو كان حرا حربيا فاسترق وملكه هذا الزوج
فانه لا يلزمه تسليمه ونقل في الاسرار انه متفق عليه وكذلك الخمر بعينها لو تخللت لم يجب تسليمها وانما عليه تسليم مثلها
خلا في قولهما لان المشار اليه لم يكن مالا حين سمي ففسدت التسمية في حق ما ليس بمال فلا يتحقق تسليمه بالتسمية تبعا
لوصفه انتهى قوله واذا امهر عبدين واحدهما حر فمهرها العبد يعني عند ابي حنيفة اذا ساوى عشرة دراهم والا
كمل لها العشرة لانه مسمى ووجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل وقال ابو يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان
عبدا لانه اطمعها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احدهما فتجب قيمته وقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة لها
العبد الباقي وتمام مهر مثلها ان كان مهر مثلها اكثر من العبد لانهما لو كانا حرين يجب تمام مهر المثل عنده فاذا كان احدهما
يجب العبد وتمام مهر المثل والاختلاف هنا فرع على قولهم السابق والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين ما اذا سمى لها
وشرط لها منفعة ولم يوف حيث يجب مهر المثل انها انما رضيت بالمسمى على تقدير حصول المنفعة فعند عدم الوفاء بها لم
تكن راضية بالمسمى اصلا واما هنا فقد رضيت بكل واحد من العبدين ثم لما ظهر احدهما حرا لم يجب مهر المثل لان
وجوب المسمى في احدهما لوجود رضاها فيه منع ذلك كذا في غاية البيان وقد يقال انها انما رضيت بكل واحد على انه
بعض المهر لا كل فاذا ظهر انه كل المهر لم تكن راضية به فينبغي وجوب مهر المثل وقد يجاب عنه كما في الفتح بانها
هنا مقصرة في الفحص عن حال المسميين فانه مما يعلم بالفحص بخلاف تلك المسائل لان عدم الاخراج وطلاق الضرة انما
يعلم بعد ذلك فكانت هنا ملتزمة للضرر معنا واراد المصنف بالعبدين الشيئين الحلالين واراد بالحر ان يكون
احدهما حراما فدخل فيه ما اذا تزوجها على هذا العبد وهذا البيت فاذا العبد حر او على مذبوحتين واذا احداهما
ميتة كما في شرح الطحاوي وقيد بان يكون احدهما حراما اذ لو استحق احدهما فلها الباقي وقيمة المستحق ولو استحقهما
جميعا فلها قيمتهما وهذا بالاجماع كذا في شرح الطحاوي بخلاف ما اذا استحق نصف الدار الممهورة فان لها الخيار ان
شاءت اخذت الباقي ونصف القيمة وان شاءت اخذت كل القيمة فان طلقها قبل الدخول بها فليس لها الا النصف الباقي
ولو تزوج امرأة على ابيها عتق فان استحق الاب ثم ملكها الزوج قبل القضاء بالقيمة لها لم يكن لها الا الاب ولو ملكه
الزوج بعد القضاء بالقيمة لها فليس لها ان تأخذ الاب لبطلان حقها من العين الى القيمة بالقضاء وانما ملكه الزوج
في الفصل الاول لا تملكه المرأة الا بالقضاء او بتسليم الزوج اليها ويجوز تصرف الزوج فيه قبل القضاء للمرأة او التسليم
اليها كذا في الظهيرية والاعتراض عادة او حدث بالمسمى ازدياد او انتقاص ― في الظهيرية والمحيط لو

تزوجها على هذه الاثواب العشرة فاذا هي احد عشر قال محمد يعطيها عشرة منها ايها شاء وقال ابو حنيفة ان كان مهر مثلها مثل اجود العشرة او زيادة فلها اجود العشرة وهو الاصح وعليه الفتوى ولو وجد الثياب تسعة قال محمد لها تسعة وتمام مهر مثلها ان كان اكثر من قيمة التسعة وقال ابو حنيفة لها التسعة لا غير وهو بمنزلة ما لو تزوج امراة على هذين العبدين فاذا احدهما حر ولو تزوجها على هذه الاثواب العشرة الهروية فاذا هي تسعة فلها تسعة وثوب اخر هروي وسط بالاجماع والفرق ان في الاولى ذكر الثياب مطلقة والثوب المطلق مما يجب فيه مهرا اذا لم يكن مشارا اليه والثوب العاشر لم يكن مشارا اليه فلا يجب وفي الثانية ذكر الثياب موصوفة بكونها هروية والثوب الهروي يصلح مهرا وان لم يكن معينا انتهى وقد بسطه في فتح القدير قوله وفي النكاح الفاسد انما يجب مهر المثل بالوطي لان المهر فيه لا يجب بمجرد العقد لفساده وانما يجب باستيفاء منافع البضع وكذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكين فهي غير صحيحة كالخلوة بالحائض فلا تقام مقام الوطي وهذا معنى قول المشايخ الخلوة الصحيحة في النكاح الفاسد كالخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح كذا في الجوهرة وفيه مسامحة لفساد الخلوة والمراد بالنكاح الفاسد النكاح الذي لم تجتمع شرايطه كتزوج الاختين معا والنكاح بغير شهود ونكاح الاخت في عدة الاخت ونكاح المعتدة والخامسة في عدة الرابعة والامة على الحرة ويجب على القاضي التفريق بينهما كيلا يلزم ارتكاب المحظور اعتبارا لصورة العقد كما في غاية البيان وذكر في المحيط من باب نكاح الكافر ولو تزوج مسلمة فرق بينهما لانه وقع فاسدا انتهى فظاهره انهما لا يحدان وان النسب يثبت فيه والعدة ان دخل بها وانما وجب المهر في الفاسد بالوطي عملا بحديث السنن ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فصار اصلا للمهر في كل نكاح فاسد بعد حمله على الصغيرة والامة كما قدمناه وفي الظهيرية باع جاريته بيعا فاسدا وقبضها المشتري ثم تزوجها البايع لم يجز انتهى ولو وطيها الظاهر انه لا مهر عليه فان المشتري لو وطي الجارية المبيعة فاسدا يجب المهر عليه في اصح الروايتين كما في الظهيرية واشار بمهر المثل الا ان المسمى فيه ليس بمعتبر من كل وجه ولذا قال في الظهيرية ولو تزوجها على خادم بعينها نكاحا فاسدا ودفع الخادم اليها فاعتقها قبل الدخول فالعتق باطل وان اعتقها بعد الدخول فالعتق جايز انتهى وهكذا في الخانية وظاهره انه لو لم يدفعها اليها فالعتق باطل مطلقا وهو الظاهر لانه بالدفع متعين لمهر المثل في المدفوع وحكم المدخول في النكاح الموقوف كالدخول في الفاسد فيسقط الحد ويثبت النسب ويجب الاقل من المسمى ومن مهر المثل وما في الاختيار من كتاب العدة انه لا تجب العدة في النكاح الموقوف قبل الاجازة لان النسب لا يثبت فيه غير صحيح لما ذكرناه وذكر الشارح الزيلعي في شرح قوله ويثبت النسب والعدة وافاد المصنف باطلاقه انه لا يجب بالجماع فيه ولو تكرر الا مهر واحد ولا يتكرر المهر بتكرار الوطي والاصل فيه ان الوطي متى حصل عقيب شبهة الملك مرارا لم يجب الا مهر واحد لان الوطي الثاني صادف ملكه كالوطي في الفاسد وكالو وطي جارية ابنه او جارية مكاتبه او وطي منكوحته ثم بان انه حلف بطلاقها او وطي جاريته ثم استحقت ومتى حصل الوطي عقيب شبهة الاشتباه مرارا فانه يجب بكل وطي مهر على حدة لان كل وطي صادف ملك الغير كوطي الابن جارية ابيه او امه او جارية امراته مرارا وقد ادعى الشبهة فعليه لكل وطي مهر ومنه وطي الجارية المشتركة مرارا فعليه بكل وطي نصف مهر ولو وطي مكاتبة بينه وبين غيره فعليه في نصفه لنصف مهر واحد وعليه في نصف شريكه بكل وطي نصف مهر وذلك كله للمكاتبة الكل في الظهيرية وفي الخلاصة لو وطي المعتدة من طلاق ثلاث وادعى الشبهة يلزمه مهر واحد ام بكل وطي مهر قيل ان كان الطلاق الثلاث جملة فظن انها لم تقع فهو ظن في موضعه فيلزمه مهر واحد وان ظن انها تقع لكن ظن ان وطيها حلال فهو ظن في غير موضعه فيلزمه بكل وطي مهر انتهى واطلق فشمل البالغ والصبي لكن في الظهيرية والمحيط عن محمد صبي جامع امراة بشبهة نكاح فلا مهر عليه في ــــــــ في المحيط لان الولي لا يملك النكاح الفاسد في حقه ولا الاذن له فيه فيسقط اعتبار قوله فصار كانه وطي في حق نفسه من غير شبهة عقد وتجب العدة عليها لان فعلها جاز في حق نفسها وذكر قبله لو جامع مجنون او صبي امراة نايمة ان كانت ثيبا فلا مهر عليه وان كانت بكرا او اقتضها فعليه

فعليه المهر انتهى وينبغي ان يلزمه المهر في الحالين حيث كانت نايمة لانه مؤاخذ بافعاله ولا يسقط حقها الا بالتمكين ولم يوجد واراد بالجماع الوطي في القبل لانه لو وطيها في الدبر في النكاح الفاسد لا يلزمه مهر لانه ليس بمحل النسل كما في الخلاصة والقنية فلا يجب بالمس والتقبيل بشهوة شي بالاولى كما صرحوا به ايضا وافاد بالتقييد بالوطي ان النكاح الفاسد لا حكم له قبل الدخول حتى لو تزوج امراة نكاحا فاسدا بان مس امها بشهوة فتزوجها ثم تركها له ان يتزوج الام كذا في الخلاصة واذا ادعت فساده وهو صحته فالقول له وعلى عكسه فرق بينهما وعليها العدة ولها نصف المهر ان لم يدخل والكل ان دخل كذا في الخانية وينبغي ان يستثنى منه ما ذكره الحاكم الشهيد في الكافي من انه لو ادعى على احدهما ان النكاح كان في صغره فالقول قوله ولا نكاح بينهما ولا مهر لها ان لم يكن دخل بها قبل الادراك وفي فتح القدير لا يصير محصنا بهذا الدخول واجمعت الامة انه لا يكون محصنا في العقد الصحيح الا بالدخول وفي الخلاصة التصرفات الفاسدة عشرة النكاح الفاسد وقد علمت حكمه الثاني البيع الفاسد مضمون فيه المبيع الثالث الاجارة الفاسدة والواجب اجر المثل والعين امانة في يد المستاجر الرابع الرهن الفاسد وهو رهن المشاع وللراهن نقضه ولو هلك في يد المرتهن هلك امانة عند الكرخي وفي الجامع الصغير ما يدل على انه كالرهن الجايز الخامس الصلح لكل نقضه السادس القرض الفاسد وهو بالحيوان او ما كان متفاوتا ومع هذا لو استقرض وباع صح البيع السابع الهبة الفاسدة وانها مضمونة بالقيمة يوم القبض ولا تفيد الملك الثامن المضاربة الفاسدة والمال امانة في يد المضارب التاسع الكتابة الفاسدة والواجب فيها الاكثر من المسمى ومن القيمة والعاشر المزارعة الفاسدة والخارج فيها لصاحب البذر وعليه مثل اجر العامل ان كانت الارض لرب البذر ويطيب له وان كان البذر من العامل فعليه اجر مثل الارض والخارج له انتهى قوله ولم يزد على المسمى اي لم يزد مهر المثل على المسمى لانها لم تسم الزيادة فكانت راضية بالحط مسقطة حقها في الزيادة الى تمامه حيث لم تسم تمامه لاجل ان التسمية صحيحة من وجه لان الحق انها فاسدة من كل وجه لوقوعها في عقد فاسد ولهذا لو كان مهر المثل اقل من المسمى وجب مهر المثل فقط وفي الظهيرية ولو زوج احد المولين امته ودخل بها الزوج فللاخر النقض فان نقض فله نصف مهر المثل وللزوج الاقل من نصف مهر المثل ومن نصف المسمى انتهى فعلى هذا يعطى هذا العقد حكم الفاسد بالنسبة الى المزوج وحكم العدم بالنسبة الى غيره اشار الى ان المسمى معلوم ولذا لا يزاد عليه فلو كان المسمى مجهولا وجب مهر المثل بالغا ما بلغ اتفاقا كما اذا لم يكن فيه تسمية اصلا وظاهر كلامهم ان مهر المثل لو كان اقل من العشرة فليس لها الا مهر المثل بخلاف النكاح الصحيح اذا وجب فيه مهر المثل فانه لا ينقص عن عشرة وفي الخانية لو تزوج محرمة لا حد عليه في قول ابي حنيفة وعليه مهر مثلها بالغا ما بلغ فان كان النكاح بالملا فظاهره وان كان فاسدا فهي مستثناة وقد نقل الاختلاف في جامع الفصولين فقيل باطل عنده وسقوط الحد لشبهة العقد انتهى ولم يذكر للاختلاف ثمرة قوله ويثبت النسب اي نسب المولود في النكاح الفاسد لان النسب يحتاط في اثباته احياء للولد فيترتب على الثابت من وجه اطلقه فافاد انه يثبت بغير دعوة كما في القنية وتعتبر مدة النسب وهي ستة اشهر من وقت الدخول عند محمد وعليه الفتوى لان النكاح الفاسد ليس بداع اليه والاقامة باعتباره كذا في الهداية وعند ابي حنيفة وابي يوسف ابتدا المدة من وقت العقد قياسا على الصحيح والمشايخ افتوا بقول محمد لبعد قولهما لعدم صحة القياس المذكور وفايدة الاختلاف تظهر فيما اذا اتت بولد لستة اشهر من وقت العقد ولاقل منها من وقت الدخول فانه لا يثبت نسبه على المفتى به فتقدير مدة النسب بالمدة المذكورة انما هو للاحتراز عن الاقل لا عن ما زاد على اكثر مدة الحمل لانها لو جاءت بالولد لاكثر من سنتين من وقت العقد او الدخول ولم يفارقها فانه يثبت نسبه اتفاقا ولهذا اندفع ما في التبيين من انه لا يمكن اعتبار وقت العقد فقط لما ذكرنا من ان اعتبار وقت العقد او الدخول انما هو لنفي الاقل فقط واندفع ما في الغاية من قياس النسب على العدة وان الاحوط ان يكون ابتدا مدة النسب قبل التفريق فكيف يعتبر بها واندفع به ما في فتح القدير من انه يعتبر ابتداؤها من وقت التفريق اذا وقعت فرقة وما لم تقع فمن وقت النكاح او الدخول على الخلاف لانه يرد عليه ما اذا اتت به بعد التفريق لاكثر من ستة اشهر من وقت العقد او الدخول ولاقل منها من وقت التفريق فانه يثبت نسبه وتنقضي

ما في الفتح خلافه والدليل على ما حققناه انهم جعلوا مدة النسب ستة اشهر في النكاح الصحيح من وقت العقد ايضا وليس هو
قطعًا الا للاحتراز عن الاقل لا عن الاكثر فكذا هنا والله سبحانه اعلم قوله والعدة اي وتثبت العدة فيه
وجوبا بعد الوطي في النكاح الفاسد لا الخلوة كما في القنية الحاقا للشبهة بالحقيقة في موضع الاحتياط ولو اختلفا في
الدخول فالقول له فلا يثبت شي من هذه الاحكام في الذخيرة ولم يبين المصنف ابتداها للاختلاف فيه والصحيح
انه من وقت التفريق لا من اخر الوطيات لانها تجب باعتبار شبهة النكاح ورفعها بالتفريق كالطلاق في النكاح الصحيح ولا
احداد عليها في هذه العدة ولا نفقة لها فيها لان وجوبها باعتبار الملك الثابت بالنكاح وهو منتف هنا والمراد بالعدة
هنا عدة الطلاق واما عدة الوفاة فلا تجب عليها من النكاح الفاسد ولو كانت هذه المراة الموطوءة اخت امراته حرمت
عليه امراته الى انقضاء عدتها كذا في فتح القدير وظاهر كلامهم ان ابتداها من وقت التفريق قضاء وديانة وفي فتح القدير
ويجب ان يكون هذا في القضا اما فيما بينها وبين الله تعالى اذا علمت انها حاضت بعد اخر وطي ثلاثا ينبغي ان يحل لها التزوج
فيما بينها وبين الله تعالى على قياس ما قدمنا من نقل العتابي انتهى ومحله فيما اذا فرق بينهما اما اذا حاضت ثلاث حيض
من اخر الوطيات ولم يفارقها فليس لها التزوج اتفاقا كما اشار اليه في غاية البيان وظاهر الزيلعي يوهم خلافه والتفريق
في النكاح الفاسد اما بتفريق القاضي او بمتاركة الزوج ولا يتحقق الطلاق في النكاح الفاسد بل هو متاركة فيه ولا
تحقق المتاركة الا بالقول ان كانت مدخولا بها كقوله تاركتك او تاركتها او خليت سبيلك او خليت سبيلها او خليتها
واما غير المدخول بها فتتحقق المتاركة بالقول وبالترك عند بعضهم وهو تركها على قصد ان لا يعود اليها وعند
البعض لا تكون المتاركة الا بالقول فيهما حتى لو تركها ومضى على غيبتها سنون لم يكن لها ان تتزوج باخر وانكار
النكاح ان كان بحضرتها فهو متاركة والا فلا كانكار الوكيل الوكالة واما علم غير المتارك بالمتاركة فنقل في القنية
قولين صحيحين الاول انه شرط لصحة المتاركة هو الصحيح حتى لو لم يعلمها لا تنقضي عدتها الثاني ان علم المراة في
المتاركة ليس بشرط في الاصح كما في الصحيح انتهى وينبغي ترجيح الثاني ولهذا اقتصر عليه في الزيلعي وظاهر كلامهم ان المتاركة
لا تكون من المراة اصلا كما قيده الزيلعي بالزوج لكن في القنية ان لكل واحد منهما ان يستبد بفسخه قبل الدخول بالاجماع
وبعد الدخول مختلف فيه وفي الذخيرة ولكل واحد من الزوجين فسخ هذا النكاح بغير محضر من صاحبه عند بعض
المشايخ وعند بعضهم ان لم يدخل بها فكذلك وان دخل بها فليس لواحد منهما حق الفسخ الا بمحضر من صاحبه انتهى وهكذا
في الخلاصة وهذا يدل على ان للمراة فسخه بمحضر الزوج اتفاقا ولا شك ان الفسخ متاركة الا ان يفرق بينهما وهو
بعيد والله سبحانه وتعالى اعلم ومن احكام العقد الفاسد انه لا يحد بوطيها قبل التفريق للشبهة ويحد اذا وطيها
بعد التفريق كذا في البدايع وغيره وظاهره انه لا فرق فيه بين ان يكون في العدة او لا ولم اره صريحا قوله
ومهر مثلها يعتبر بقوم ابيها اذا استويا جمالا وسنا ومالا وبلدا وعصرا وعقلا ودينا وبكارة بيان لشيئين
احدهما ان الاعتبار بقوم الاب في مهر المثل لقول ابن مسعود رضي الله عنه لها مهر مثل نسائها وهن اقارب الاب
ولان الانسان من جنس قوم ابيه وقيمة الشي انما يعرف بالنظر في قيمة جنسه ولا يعتبر بامها وخالتها اذا لم يكونا
من قبيلتها لما بينا ثانيهما انه لا بد من الاستوا في الاوصاف المذكورة لان المهر يختلف باختلاف هذه الاوصاف
وكذا يختلف باختلاف الدار والعصر اي الزمان وقد ذكر المصنف ثمانية اشيا واراد بالسن الصغر او الكبر واطلق في
اعتبار الجمال والمال وقيل لا يعتبر الجمال في بيت الحسب والشرف وانما يعتبر ذلك في اوساط الناس اذ الرغبة فيهن
للجمال بخلاف بيت الشرف وفي فتح القدير وهذا جيد انتهى والظاهر اعتباره مطلقا واراد بالدين التقوى كما ذكره العيني
وزاد في التبيين على هذه الثمانية اربعة وهي العلم والادب وكمال الخلق وان لا يكون لها ولد وزاد المشايخ انه يعتبر
حال الزوج ايضا وفسره في فتح القدير بان يكون زوج هذه كازواج امثالها من نسائها في المال والحسب وعدمهما انتهى
وينبغي ان لا يختص بهذين الشيئين لان ليس للجمال والبلد والعصر والعقل والتقوى والسن مدخل من جهة الزوج
ايضا فينبغي اعتبارها في حقه ايضا لان الشاب يتزوج بارخص من الشيخ وكذا المتقي بارخص من الفاسق واشار بقوله

بقوله ما لا الى ان الكلام انما هو في الحرة ولذا قال في شرح الطحاوي والمجتبى مهر مثل الامة على قدر الرغبة فيها وعن الاوزاعي
ثلث قيمتها ثم اعلم ان اعتبار مهر المثل بما ذكر حكم كل نكاح صحيح لا تسمية فيه اصلا او سمي فيه ما هو مجهول او ما لا يحل شرعا
كما قدمنا تفاصيله وحكم كل نكاح فاسد بعد الوطي سمي فيه مهرا او لا واما المواضع التي يجب فيها المهر بسبب الوطي بشبهة فليس
المراد بالمهر فيها مهر المثل المذكور هنا لما في الخلاصة بعد ذكر المواضع التي يجب فيها المهر بالوطي عن شبهة قال والمراد من
المهر العقر وتفسير العقر الواجب بالوطي في بعض المواضع ما قال الشيخ نجم الدين سالت القاضي الامام الاسبيجابي عن ذلك
بالفتوى فكتب هو العقر انه ينظر بكم تستاجر للزنا لو كان مستحلا لا يجب ذلك القدر وكذا نقل عن مشايخنا في شرح الاصل
للامام السرخسي انتهى وظاهره انه لا فرق فيه بين الحرة والامة ويخالفه ما في المحيط لو زفت اليه غير امراته فوطيها لزمه
مهر مثلها انتهى الا ان يحمل على العقر المذكور في الخلاصة توفيقا ولم ار حكم ما اذا ساوت المراة امراتين من اقارب ابيها في جميع الاوصاف
المعتبرة مع اختلاف مهرهما قلة وكثرة هل يعتبر بالمهر الاقل او الاكثر وينبغي ان كل مهر اعتبره القاضي وحكم به فانه
يصح لقلة التفاوت وفي الخلاصة باخواتها وعماتها وبناتهن فان لم يكن لها اخت ولا عمة فبنت الاخت لاب وام وبنت
العم انتهى وظاهره ان بنت الاخت وبنت العم مؤخرات عما ذكره فيتفرع عليه انه لو كان لها اخت وبنت عم قد ساوتها
في الاوصاف المذكورة انه لا يعتبر بنت العم مع وجود الاخت وظاهر كلامهم خلافه وفي الخلاصة يشترط ان يكون المخبر
بمهر المثل رجلين او رجلا وامراتين ويشترط لفظة الشهادة فان لم يوجد على ذلك شهود عدول فالقول قول الزوج مع
يمينه انتهى وظاهره انه لا يصح القضا بمهر المثل بدون الشهادة او الاقرار من الزوج ويخالفه ما في المحيط قال فان فرض
القاضي او الزوج بعد العقد جاز لانه يجري ذلك مجرى التقدير لما وجب بالعقد من مهر المثل زاد او نقص لان الزيادة
على الواجب صحيحة والحط عنه جايز انتهى وفي الذخيرة ان الاعتبار لهذه الاوصاف وقت التزوج وفي الصيرفية مات في
غربة وخلف زوجتين غريبتين تدعيان المهر ولا بينة لهما فان كم مهر مثلها وليس لهما اخوات في الغربة قال يحكم بجمالها
بكم ينكح مثلهن قيل له يختلف بالبلدان قال ان وجد في بلدها يسال والا فلا يعطي لها شي قوله فان لم يوجد فمن
الاجانب شامل المسالتين احداهما اذا لم يكن لها احد من قوم ابيها الثانية اذا كان اقارب منهم لكن لم يوجد فيهم من يماثلها
في الاوصاف المذكورة كلها او بعضها وفي كل منهما يعتبر مهرها باجنبية موصوفة بذلك وفي الخلاصة فان لم يكن مثلها
في قراباتها ينظر في قبيلة اخرى مثلها اي مثل قبيلة ابيها كذا فسره في الصيرفية ومثلها في فتح القدير والاولى ان يرجع الى المراة ليكون
موافقا لما في المختصر من الاعتبار بالاجنبيات مطلقا سواء كانت من قبيلة مماثلة لقبيلة ابيها او لا وعن ابي حنيفة
لا يعتبر بالاجنبيات قال في فتح القدير ويجب حمله على ما اذا كان لها اقارب والا امتنع القضا بمهر المثل انتهى
وقد قدمنا ان القضا بمهر المثل لم ينحصر في النظر الى من يماثلها من القبايل لو فرض لها القاضي شيا من غير ذلك
صح كما في المحيط فالمروي من انه لا يعتبر بالاجنبيات صحيح مطلقا ويفرض القاضي لها المهر فلم يلزم منه امتناع القضا
به الواجري على عمومه قوله وصح ضمان الولي المهر لانه من اهل الالتزام وقد اضافه الى ما يقبله فيصح والمراد به
انه في الصحة اما في مرض الموت فلا لانه تبرع لوارثه في مرض موته وكذلك كل دين ضمنه عنه وارثه وللوارثه كما في الاجناس
واما اذا لم يكن وارثا له فالضمان في مرض من الثلث كما صرحوا به في ضمان الاجنبي واطلق في الولي فشمل ولي المراة وولي الزوج
الصغيرين والكبيرين اما ولي الزوج الكبير فهو وكيل عنه كالاجنبي وولايته عليه ولاية استحباب وحكم ضمان مهر كحكم
ضمان الاجنبي واما اذا كان صغيرا بان زوج ابنه وضمن للمراة مهرها فلان الولي سفير ومعبر فيه وليس بمباشر بخلاف
ما اذا اشترى له شيا ثم ضمن عنه الثمن للبايع حيث لا يصح ضمانه لانه اصيل فيه فيلزمه الثمن ضمن او لم يضمن ولا بد في
صحته من قبول المراة كما في الذخيرة كغيره من الكفالات والجانبين كالصبيان في ذلك كذا في الخانية واستفيد من
صحة الضمان ان لها مطالبة الولي ومطالبة الزوج اذا بلغ لا قبله لانه ليس من اهله وانه لو ادى الاب من مال نفسه فانه
لا رجوع له على الصغير لان الكفيل لا رجوع له الا بالامر ولم يوجد لكن ذكر في الذخيرة انه ان شرط الرجوع كان كالاذن من
البالغ في الكفالة وفي فتاوي الولوالجي لا رجوع في اصل الضمان فلما الرجوع كانه كالاذن من البالغ في الكفالة الا اذا اشهد

عند الادا انه يؤدي ليرجع عليه وفي فتح القدير ولا يخفى ان هذا اعني عدم الرجوع اذا لم يشهد مقيد بما اذا لم يكن للصغير مال
انتهى وفي البزازية انه اذا اشهد عند الادا انه ادى ليرجع رجع وان لم يشهد عند الضمان انتهى والحاصل ان الاشهاد عند
الضمان او الادا شرط الرجوع وفي غاية البيان لو ادى الاب من مال نفسه فالقياس ان يرجع لان غير الاب لو ضمن بالاذن الاب
وادى يرجع في مال الصغير فكذا الاب لان قيام ولاية الاب عليه في الصغر بمنزلة امره بعد البلوغ وفي الاستحسان
لا رجوع له لان الآبا يتحملون المهور عن ابنايهم عادة ولا يطمعون في الرجوع والثابت بالعرف كالثابت بالنص الا ان شرط
الرجوع في اصل الضمان فحينيذ يرجع لان الصريح يفوق الدلالة اعني دلالة العرف بخلاف الوصي اذا ادى المهر عن الصغير
بحكم الضمان يرجع لان التبرع من الوصي لا يوجد عادة فصار كبقية الاوليا غير الاب والحاصل ان عدم الرجوع مخصوص
بالاب واستفيد من صحة الضمان ايضا ان الاب لو مات قبل الادا فللمراة الاستيفا من تركة الاب لان الكفالة بالمال لا تبطل
بموت الكفيل واذا استوفت قال في المبسوط رجع ساير الورثة بذلك في نصيب الابن او عليه ان كان قبض نصيبه ولم يذكر
خلافا وذكر الولوالجي ان ابا يوسف قال ان الاب متبرع ولا يرجع هو ولا وارثه بعد موته على الابن بشي وحكم الاستيفا
في مرض الموت كالاستيفا بعد الموت من ان الورثة يرجعون عليه كما في غاية البيان واستفيد من القول بصحة الضمان
ايضا انه لو لم يضمن الاب مهر ابنه الصغير لا مطالب به ولو كان عاقلا لانه لو لزمه بلا ضمان لم يكن للضمان فايدة ولما في
المعراج لو زوج ابنه الصغير لا يثبت المهر في ذمة الاب بل يثبت في ذمة الابن عندنا سوا كان الابن موسرا او معسرا وذكره
في المنظومة وشرحها معللا بان النكاح لا ينفك عن لزوم المال انما ينفك عن نقد المهر في الحال فلم يكن من ضرورة الاقدام
على تزويجه ضمان المهر عنه وهذا هو المعول عليه كما في فتح القدير وبه اندفع ما في شرح الطحاوي من ان للمراة مطالبة الصغير
بمهرها ضمن او لم يضمن انتهى وجوابه ان كلام شارح الهداية محمول على ما اذا كان للصغير مال فان لها مطالبة الاب بغير ضمان
ليؤدي من مال الصغير والدليل على هذا الحمل ان صاحب المعراج نقل ولا في شرح الطحاوي ثم استطرد كرما ذكرناه من عدم
لزوم المهر على الاب بلا ضمان لكن قيده بالابن الفقير فتعين ان يكون الاول في الابن الغني وبه اندفع ما في فتح القدير وفي الذخيرة
اذا اشترى لابنه الصغير شيا اخر سوى الطعام والكسوة ونقد الثمن من مال نفسه يرجع على الصغير بذلك وان لم يشترط
الرجوع لانه لا عرف ان الآبا يتحملون الثمن عن الابنا انتهى وفي الخلاصة لو كبر الابن ثم ادعى الاب انه اشهد يرجع وان لم
يشهد لا ولو كان على الاب دين للصغير فادى مهر امراته ولم يشهد ثم قال بعد ذلك انما اديت مهرها عن دينه الذي علي
صدق انتهى وفي البزازية اذا اعطى الاب ارضا في مهر امراته ثم مات الاب قبل القبض المراة لا تكون الارض لها لانها هبة
من الاب لم تتم بالتسليم فان ضمن المهر وادى الارض عنه ثم مات قبل التسليم كانت الارض للمراة لانه بيع فلا يبطل بالموت
واما ضمان ولي المراة المهر عن زوجها فلا يخلو اما ان تكون كبيرة او صغيرة فان كانت كبيرة فظاهر لانه كاجنبي ضمن لها
المهر وثبت لها الخيار ان شات طالبته وان شات طالبت زوجها ان كان كبيرا وهي اهل المطالبة ويرجع الولي بعد الادا
على الزوج ان ضمن بامره سوا كانت الكبيرة عاقلة او مجنونة واما اذا كانت صغيرة زوجها الاب وضمن مهرها فانما صح
لانه سفير ومعبر لا ترجع الحقوق اليه وانما يملك قبض مهر الصغيرة بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقد ولهذا لا يملكه بعد بلوغها
الا برضاها صريحا او دلالة بان تسكت وهي بكر بخلاف ما اذا باع مال الصغير وضمن الثمن عن المشتري فانه لا يصح لانه اصيل
فيه حتى ترجع الحقوق عليه ويصح ابراوه من الثمن عندهما خلافا لابي يوسف لكنه يضمن للولد لتعديه بالابرا ويملك قبض
الثمن بعد بلوغه فلو صح الضمان لصار ضامنا لنفسه وبهذا علم ان قوله وتطالب زوجها او وليها مخصوص بما اذا كان الضامن
وليه وقول الشارح الزيلعي في الصورة الثانية فالمطالبة الى ولي الزوج مكان وليها غير صحيح لان المطالبة عليه لا
اليه وحمل الى بمعنى على هنا مجاز بعيد كما لا يخفى ولا بد من تقييد الزوج بالبلوغ لانه ليس لها مطالبة الصغير بل
وليها فقط ولا بد من تقييد صحة ضمانه لها من قبولها او قبول فابل في المجلس لان الموجود شطر فلا يتوقف على ما ورا المجلس
في المذهب كما في البزازية وظاهره انه لا فرق بين الصغيرة والكبيرة واطلاقهم صحة ضمان مهر الصغيرة يقتضي
ان لا يشترط قبول احد في المجلس وان ايجابه يكون مقام القبول عنها ولا بد من التقييد لصحة وليها ضمانه في مرضه

مرضه باطل لما قدمنا من ان الضمان في مرض الموت للوارث او عنه باطل وينبغي تقييده بما اذا كانت موليته وارثته
واما اذا لم تكن وارثته كما اذا كانت بنت عمه مثلا وله وارث يحجبها فالضمان صحيح مطلقا كما لا يخفى ويكون من الثلث كما
قدمناه واشار بصحة ضمان الولي الى صحة ضمان الرسول في النكاح والوكيل بالاولى فلو ضمن الرسول المهر ثم جحد الزوج
الرسالة اختلف المشايخ فيما يلزم الرسول وصحح في المبسوط ان المراة اذا طلبت التفريق من القاضي وفرق بينهما
وبين الزوج كان لها على الرسول نصف المهر وان لم تطلب التفريق من القاضي كان لها جميع المهر ولو زوجه الوكيل
على الف من ماله او على هذه الالف لم يلزمه شي ولو ضمن المهر لزمه فان كان بغير اذن الزوج فلا رجوع له
بخلاف الوكيل بالخلع فانه اذا ضمن البدل عنها رجع به عليها وان لم يامره بالضمان لان تصرف التوكيل الى الامر بالضمان
لصحة الخلع بلا توكيل منها بخلاف النكاح فانه لا يصح بلا توكيل فانصرف الامر اليه فلو زوجه الوكيل امراة على عرض
جاز فان هلك في يد الوكيل رجعت بقيمته على الزوج وفي الخلع ترجع على الوكيل والكل من المحيط قوله ولها
منعه من الوطي والاخراج للمهر وان وطيها اي للمراة منع نفسها من وطي الزوج واخراجها من بلدها حتى يوفيها
مهرها وان كانت قد سلمت نفسها للوطي فوطيها ليتعين حقها في البدل كما تعين حق الزوج في المبدل فصار كالبيع كذا
في الهداية واورد عليه في فتح القدير بان هذا التعليل لا يصح الا في الصداق الدين اما العين كما لو تزوجها على عبد
بعينه فلا لانها بالعقد ملكته وتعين حقها فيه حتى ملكت عتقه انتهى وقد قالوا في بيع المقايضة يقال لهما سلما
معا ويمكن ان يكون هنا كذلك فلها المنع قبله وما في فتح القدير من ان مثله لا يتاتى في ذلك اذا كان المهر عبدا معينا ملا
ولا في معينة الخلوة لا طلاق الجواب بان لها الامتناع الى ان تقبض انتهى فيه نظر لان المراد بالتسليم هنا التخلية
برفع الموانع وهو ممكن في العبد ايضا بان يخلي بينها وبينه لشروط التخلية ويخلي بينها وبين نفسها برفع الموانع منها
ويكونا سوا وهذا قبل الاطلاع على النقل ثم رايت في المحيط وان كان المهر عينا فانهما يتقابضان كما في بيع المقايضة انتهى
ولهذا سقط ما في فتح القدير اشار المصنف بمنعها له مما ذكر الى انه لا يمنعها من ان تخرج في حوايجها والزيارة بغير
اذنه قبل قبض المهر لانها غير محبوسة لحقه بخلاف ما بعد ايفايه لانها محبوسة له والى ان الاب ان يسافر بابنته البكر ولو كان
بالغة قبل ايفا المهر وبعده لا كما في فتح القدير والى انه لا يحل له وطيها على كره منها قبل ايفايه قال في المحيط
من النفقة وهل يحل للزوج ان يطاها على كره منها ان كان الامتناع لا لطلب المهر يحل لانها ظالمة وان كان لطلب
المهر لا يحل عند ابي حنيفة وعندهما يحل انتهى واطلق في الاخراج فشمل الاخراج من بيتها ومن بلدها فليس له ذلك
وتفسير الاخراج بالمسافرة بها كما في الهداية مما لا ينبغي لانه يوهم ان له اخراجها من بيتها الى بيت اخر في مصرها
واطلق في المهر وفيه تفصيل وحاصله انه اما ان يصرحا بحلوله او بتعجيله او بتاجيله كله او بحلول بعضه وتاجيل
بعضه او يسكتا فان شرط حلوله او تعجيله كله فلها الامتناع حتى تستوفيه كله والحلول والتعجيل مترادفان
ولا اعتبار بالعرف اذا جا الشرع بخلافه وكذا اذا شرطا حلول البعض فلها الامتناع حتى تقبض المشروط فقط
واما اذا شرطا تاجيل الكل فليس لها الامتناع اصلا لانها اسقطت حقها بالتاجيل كما في البيع وعن ابي يوسف ان لها
الامتناع استحسانا لانه لما طلب تاجيله كله فقد رضي باسقاط حقه في الاستمتاع قال الولوالجي ونقول
ابي يوسف نفتي استحسانا بخلاف البيع انتهى ولان العادة جارية بتاخير الدخول عند تاخير جميع المهر وفي الخلاصة
ان الاستاذ ظهير الدين كان يفتي بانه ليس لها الامتناع والصدر الشهيد كان يفتي بان لها ذلك انتهى فقد اختلفت
الفتوى وفي معراج الدراية اذا كان المهر موجلا ثم حل الاجل فليس لها الامتناع عند ابي حنيفة ولم ار حكم ما
اذا كان الاجل سنة مثلا فلم تسلم نفسها حتى مضى الاجل هل تصير حالا او لا بد من سنة بعد التسليم كما قال ابو حنيفة
في البيع فان قيس النكاح على البيع صح لانهم اعتبروه به هنا وفي المحيط وغيره لو احالت المراة رجلا على زوجها
بالمهر فلها الامتناع الى ان يقبض المحتال لان غريمها بمنزلة وكيلها وان احالها الزوج بمهرها ليس لها الامتناع وهذا
اذا كان الاجل معلوما فان كان مجهولا فان كانت جهالته متقاربة كالحصاد والدياس ونحو ذلك فهو كالمعلوم على

الصحيح كما في الظهيرية بخلاف البيع فانه لا يجوز بهذا الشرط وان كانت متفاحشة كالى الميسرة او الى هبوب الريح او الى
ان تمطر السماء فالاجل لا يثبت ويجب المهر حالا كذا في غاية البيان وظاهره ان التاجيل الى الطلاق او الموت متفاحشة
فيجب المال حالا بمقتضى اطلاق العقد والظاهر خلافه لجريان العرف بالتاجيل به وذكر في الخلاصة والبزازية اختلافا
فيه وصحح انه صحيح وحكم التاجيل بعد العقد كحكمه فيه كما في فتح القدير وهذا كله اذا لم يشترط الدخول قبل حلول
الاجل فلو شرطه ورضيت ليس لها الامتناع اتفاقا كما في الفتح ايضا وفي الخلاصة وبالطلاق يتعجل المؤجل ولو راجعها
لا يتاجل انتهى يعني اذا كان التاجيل الى الطلاق اما اذا كان التاجيل الى مدة معينة لا يتعجل بالطلاق كما يقع في
ديار مصر في بعض الانكحة انهم يجعلون بعضه حالا وبعضه مؤجلا الى الطلاق او الموت وبعضه منجما في كل سنة قدر
معين فان طلقها تعجل البعض المؤجل لا المنجم لانها تاخذه بعد الطلاق على نجومه واما اذا سكتا عن وصفه فهو حال
بمقتضى اطلاق العقد فالقياس على البيع يقتضي ان لها الامتناع قبل قبضه لكن العرف صرفه عن ذلك فان كان عرف
في تعجيل بعضه وتاخير باقيه الى الموت او الميسرة او الطلاق فليس لها الامتناع الا الى تسليم ذلك بتمامه ولو بقي درهم
قال في فتاوى قاضي خان فان لم يبينوا قدر المعجل ينظر الى المراة والى المهر انه كم يكون المعجل لمثل هذه المراة من مثل
هذا المهر فيعجل ذلك ولا يتقدر بالربع والخمس بل يعتبر المتعارف فان الثابت عرفا كالثابت شرطا انتهى وفي الصيرفية
الفتوى على اعتبار عرف بلدهما من غير اعتبار الثلث والنصف كما روي عنهما في غاية البيان من الطلاق قوله فان كان يعني
المهر مشروط التعجيل او مسكوتا عنه يجب حالا ولها ان تمنع نفسها حتى يعطيها المهر انما هو على ظاهر الرواية واما على المفتى به
فالمعتبر في المسكوت عنه العرف وبه سقط ما في فتح القدير وفي القاسمية اذا تزوجها على مائة مثلا على حكم الحلول على ان
يعطيها قبل الدخول اربعين والباقي على حكمه فلها المطالبة بالباقي قبل الطلاق او الموت ولها الامتناع حتى تقبضه
وقول الزيلعي ليس لها ان تحبس نفسها فيما تعورف تاجيله ولو كان حالا بمقتضى العقد فان العرف يقضي به وبقية كلامه
يدل عليه وهو قولهم واذا نصا على تعجيل جميع المهر الى اخره لان شرط التعجيل مرادف لشرط الحلول حكما لان في كلامهما
لها المطالبة متى شاءت ولو كان معناه ولو كان حالا بالشرط لناقض قوله وان نصا على التعجيل فهو على ما شرطا وليس
في اشتراط تعجيل البعض مع النص على حلول الجميع دليل على تاخير الباقي الى الطلاق او الموت بوجه من وجوه الدلالة
والذي عليه العادة في مثل هذا التاخير الى خيار المطالبة وقال الزاهدي وصار تاخير الصداق الى الموت او الطلاق
بخوارزم عادة ماثورة وشريعة معروفة عندهم انتهى وعرف خوارزم فيما لا نص فيه على تعجيل ولا تاجيل
وهو خلاف الواقع في مملكة مصر والشام وما والاهما من البلاد انتهى ما في القاسمية وفي الصيرفية تزوجها وسمى
لها المعجل مائة وسكت عن المؤجل ثم طلقها قبل الدخول فلها نصف المسمى وينبغي ان يجب لها المتعة انتهى واطلق
في قوله وان وطيها فشمل ما اذا وطيها مكرهة كانت او صغيرة او برضاها وهي كبيرة ولا خلاف فيما اذا كانت
مكرهة او صبية او مجنونة فانه لا يسقط حقها في الحبس واما اذا وطيها او خلى بها برضاها ففيه خلاف قال ابو
حنيفة لها ان تمنع نفسها وخالفاه لان المعقود عليه كله صار مسلما اليه بالوطية الواحدة وبالخلوة ولهذا يتاكد
بها جميع المهر فلم يبق لها حق الحبس كالبايع اذا سلم المبيع وله انها منعت منه ما قابل البدل لان كل وطية تصرف في البضع
المحترم فلا يعرى عن العوض تخطيرا له والتاكد بالواحدة لجهالة ما وراها فلا يصلح مزاحما للمعلوم ثم اذا وجد اخر وصار
معلوما تحققت المزاحمة وصار المهر مقابلا بالكل كالعبد اذا جنى جناية يدفع كله بها ثم اذا جنى جناية اخرى واخرى
يدفع بجميعها ويبتني على هذا الخلاف استحقاق النفقة بعد الامتناع فعنده تستحقها وليست بناشزة وعندهما
لا تستحقها وهي ناشزة كذا قالوا وينبغي ان لا تكون ناشزة على قولهما اذا منعته من الوطي وهي في بيته لانه ليس
بنشوز منها بعد اخذ المهر كما صرحوا به في النفقات وفي شرح الجامع الصغير للبزدوي كان ابو القاسم الصفار يفتي
في المنع بقول ابي يوسف ومحمد وفي السفر بقول ابي حنيفة ثم قال وهذا حسن في الفتيا يعني بعد الدخول لا
تمنع نفسها ولو منعت لا نفقة لها كما هو مذهبهما ولا يسافر بها وله الامتناع منه لطلب المهر ولها النفقة كما هو

كما هو مذهبهما ولا يسافر بها وله الامتناع منه لطلب المهر ولها النفقة كما هو مذهبه كذا في غاية البيان وقيد بقوله للمهر لانه
ليس لها الامتناع منه بعد قبضه ولا فرق بين ان يطلب انتقالها الى منزله في المصر او الى بلد اخر اما الاول فليس لها الامتناع منه اتفاقا
وسياتي في النفقات بيان البيت الشرعي وانه يسكنها بين جيران صالحين وانه لا يلزمه مؤنته لها كما في الفتاوى السراجية
وفي المحيط لو وجدت المراة المهر المقبوض زيوفا او ستوقة او اشترت منه بالمهر شيئا فاستحق المبيع بعد القبض فليس لها
ان تمنع نفسها عند ابي يوسف لان عنده لو سلمت نفسها من غير قبض فلم يكن لها حق المنع فكذا هذا وليس هذا
كالبيع انتهى ولم يذكر قول الامام واما الثاني فان نقلها من مصر الى قرية او من قرية الى قرية او من قرية
الى مصر فظاهر ما ذكره المصنف في الكافي ان له ذلك اتفاقا لانه لا يتحقق الغربة فيه وعلله ابو القاسم الصفار
بانه تبوئة وليس بسفر وذكر في القنية اختلافا في نقلها من المصر الى الرستاق فعزا الى كتب انه ليس له ذلك ثم
عزا الى غيرها ان له ذلك قال وهو الصواب انتهى واما اذا طلب انتقالها من مصرها الى مصر اخر فظاهر الرواية
كما في الخانية والولوالجية ان ليس لها الامتناع لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وليس في ظاهر
الرواية تفصيل بين ان يكون مامونا عليها او لا واختلفوا في المفتى به في جامع الفصولين ان الفتوى على ان له ان
يسافر بها اذا اوفاها المعجل انتهى فهذا افتى بظاهر الرواية وافتى ابو القاسم الصفار وتبعه الفقيه ابو الليث
بانه ليس له ان يسافر بها مطلقا بغير رضاها لفساد الزمان لانها لا تامن على نفسها في منزلها فكيف اذا خرجت وصرح
في المختار بانه لا يسافر بها وعليه الفتوى وفي المحيط وهو المختار وما في فصول الاستروشني معزيا الى ظهير الدين
المرغيناني من ان الاخذ بقول الله تعالى اولى من الاخذ بقول الفقيه فقد رده في غاية البيان لان قول الفقيه
ليس منافيا لقول الله تعالى لان النص معلول بعدم الاضرار الا ترى الى سياق الاية وهو قوله تعالى ولا تضاروهن
وفي اخراجها الى غير بلدها اضرار بها فلا يجوز انتهى وذكر الولوالجي ان جواب ظاهر الرواية كان في زمانهم اما في زماننا
لا يملك الزوج ذلك فجعله من باب اختلاف الحكم باختلاف العصر والزمان كما قالوا في مسئلة الاستيجار على الطاعات
وافتى بعضهم بانه اذا اوفاها المعجل والمؤجل وكان مامونا سافر بها والا فلا لان التاجيل انما يثبت بحكم العرف
فلعلها انما رضيت بالتاجيل لاجل امساكها في بلدها اما اذا اخرجها الى دار الغربة فلا قال صاحب المجمع في شرحه
وبه يفتى انتهى فقد اختلف الافتاء والاحسن الافتاء بقول الفقيهين من غير تفصيل واختاره كثير من مشايخنا كما في
الكافي وعليه عمل القضاة في زماننا كما في نفع الوسائل واشار المصنف بقوله ولها منعه الى انها بالغة فلو كانت
صغيرة فللولي المنع المذكور حتى يقبض مهرها وتسليمها نفسها غير صحيح فللولي استردادها وليس لغير الاب
والجد ان يسلمها الى الزوج قبل ان يقبض الصداق ممن له ولاية قبضه فان سلمها فهو فاسد وترد الى بيتها كما في التجنيس
وغيره قوله وان اختلفا في قدر المهر حكم مهر المثل اي اختلف الزوجان في قدره بان ادعى الفا وهي
الفين وليس لاحدهما بينة فانه يجعل مهر المثل حكما فان كان مهر المثل الفا او اقل فالقول قوله مع يمينه
بالله ما تزوجها على الفين فان حلف لزمه ما اقر به تسمية وان نكل لزمه ما ادعت المراة على انه مسمى لاقراره
او بذله بالنكول وان كان الفين او اكثر فالقول قولها مع اليمين بالله ما تزوجته بالف كما في الخانية او بالله ما
رضيت بالف كما في شرح الطحاوي فان نكلت فلها ما اقر به الزوج تسمية لاقرارها به وان حلفت فلها جميع ما
ادعت بقدر ما اقر به الزوج على انه مسمى لاتفاقهما عليه والزايد بحكم انه مهر المثل لا بالتسمية حتى يتخير
فيه الزوج بين الدراهم والدنانير وان كان مهر مثلها اقل مما قالت واكثر مما قال تحالفا وايهما نكل لزمه دعوى
صاحبه وما وقع في النهاية من ان الزوج اذا نكل لزمه الف وخمس مائة كانه غلط من الناسخ وان حلفا وجب
مهر المثل بقدر ما اقر به الزوج يجب على انه مسمى والزايد بحكم مهر المثل حتى يتخير فيه بين دفع الدراهم والدنانير
بخلاف الاول وهذا قول ابي حنيفة ومحمد اعني تحكيم مهر المثل وبنا الامر عليه وابو يوسف لا يحكمه ويجعل القول
قول الزوج مع يمينه الا ان ياتي بشي مستنكر لان المراة مدعية للزيادة وهو ينكرها ولهما ان القول في الدعاوي

قول من يشهد له الظاهر والظاهر شاهد لمن يشهد له مهر المثل لانه هو الموجب الاصلي في باب النكاح وصار كالصباغ
مع رب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجر يحكم قيمة الصبغ واختلف في تفسير المستنكر عنده فقيل هو المستنكر عرفا ما لا
يتعارف مهرا لها وصححه في الهداية والبدايع وشرح الجامع الصغير لقاضي خان وذكر انه مروي عنه وقيل هو المستنكر
شرعا وهو ان يدعي تزوجها على اقل من عشرة دراهم وهو مروي عنه كما في البدايع وصححه القاضي الاسبيجابي وذكر الولوالجي
انه اشبه بالصواب لانه ذكر في كتاب الرجوع عن الشهادة لو ادعى انه تزوجها على مائة وهي تدعي انه تزوجها على
الف ومهر مثلها الف واقام البينة ثم رجع الشهود لا يضمنون عند ابي يوسف لانه لولا الشهادة كان القول
قوله ولم يجعل المائة مستنكرا في حقها واختاره في فتح القدير وعبارة الجامع الصغير الآن باتي بشيء قليل وفي
غاية البيان ولفظ الجامع الصغير انتهى مع ان الاحتمال موجود فيها ايضا لانه يحتمل ان يكون المراد بالقليل
ما قل شرعا او عرفا فتارة التعبير بالمستنكر المذكور في غيره وظاهر كلام المصنف هنا ان تحكيم مهر المثل معتبر
قبل التحالف وهو مبني على تخريج ابي بكر الرازي وحاصله ان التحالف على تخريجه في فصل واحد وهو ما اذا خالف
مهر المثل قولهما واما اذا وافق قول احدهما فالقول قوله وهو المذكور في الجامع الصغير لانه لا حاجة اليه مع
شهادة الظاهر وذكر المصنف في باب التحالف من كتاب الدعوى انهما يتحالفان ثم يحكم مهر المثل وهو على تخريج الكرخي
وصححه في المبسوط والمحيط وحاصله وجوب التحالف في الفصول الثلاثة اعني ما اذا وافق مهر المثل قوله او قولها او
خالفهما فاذا تحالفا قضي بقوله لو كان مهر المثل كما قال وبقولها لو كان كما قالت وبمهر المثل لو كان بينهما لان مهر المثل
لا يصار اليه الا عند سقوط التسمية وهي لا تسقط الا بالتحالف والظاهر لا يكون حجة على الغير ولم ار من صحح تخريج
الرازي فكان المذهب تخريج الكرخي فيحمل كلام المصنف هنا عليه ليطابق ما صرح به في بابه ولم يذكر المصنف في
الموضعين بمن يبدا في التحالف للاختلاف فذكر في غاية البيان انه يقرع بينهما يعني استحبابا لانه لا رجحان
لاحدهما على الاخر واختار في الظهيرية والولوالجية وشرح الطحاوي وكثير انه يبدا بيمين الزوج لان اول التسليمين
عليه فيكون اول اليمينين عليه كتقديم المشتري على البايع في التحالف والخلاف في الاولوية حتى لو بدا بايهما كان جاز كما
في فتح القدير وقيدنا بعدم اقامة البينة لانه لو اقامت لاحدهما بينة قضي ببينته وانما سكت عنه المصنف هنا
لانه صرح به في بابه وعبارته وان اختلفا في المهر قضي لمن برهن وان برهنا فللمراة وان عجزا تحالفا الى اخره الا ان
قوله وان برهنا فللمراة شامل لما اذا كان مهر المثل شاهدا له او لها او بينهما وفي الاول البينة بينتها لانها تثبت امرا
زايدا واما في الثاني ففيه اختلاف ذكره في البدايع قال بعضهم تقضي ببينتها ايضا لانها اظهرت شيئا لم يكن ظاهرا
لشهادته واما الظهور بشهادة مهر المثل فلا اعتبار به لما قدمنا انه لا يكون حجة على الغير وقال
بعضهم تقضي ببينة الزوج لان بينته تظهر حط الالف عن مهر المثل وبينتها لا تظهر شيئا لان الالفين كانت ظاهرة
بشهادة مهر المثل وهذا القول جزم به الزيلعي في باب التحالف وفي هذا الموضع واما في الثالث وهو ما اذا كان بينهما
فالصحيح انهما تهاترتا لاستوايهما في الدعوى والاثبات ثم يجب مهر المثل كله فيتخير فيه الزوج بين دفع الدراهم والدنانير
بخلاف التحالف لان بينة كل واحد منهما يقتضي تسمية صاحبه فتخلو العقد عن التسمية فيجب مهر المثل ولا كذلك
التحالف لان وجوب قدر ما يقر به الزوج بحكم الاتفاق والزايد بحكم المهر هكذا ذكره الكرماني وذكر قاضي خان
انه يجب قدر ما اتفقا عليه على انه مسمى والزايد على انه مهر المثل كما في التحالف والظاهر الاول كما لا يخفى وفي المحيط
قال محمد رجل اقام بينة انه تزوج هذه المراة بالف واقامت بينة انه تزوجها على الفين فالمهر الف ولو اقام
رجل بينة انه اشترى هذه الدار بالف واقام البايع بينة انه باعها منه بالفين فهي بالفين والفرق ان في البيع
امكن العمل بالبينتين لاحتمال انه اشتري منه اولا ثم اشتراها منه بالفين ثانيا فصح لان البيع يحتمل الفسخ والنكاح
لا يحتمل الفسخ وكل منهما ادعى عقدا غير ما ادعاه الاخر فتهاترت البينتان ووجب لها الالف باعتراف الزوج
انتهى فان كان هذا من محمد نقلا للمذهب لا قول وحده فيعني تراعي وان برهنا فللمراة ما اذا شهدت بينته بان

بان المهر الف وبينتها بان المهر الفان ولم تقع الشهادة بالعقد اما اذا وقعت بالعقد فحمد سمي فقد علمت حكمه والحق
واطلق في القدر فشمل النقد والمكيل والموزون لما في المحيط ولو كان المهر مكيلا او موزونا بعينه فاختلفا في قدر
المكيل والموزون فهو مثل الاختلاف في الالف والالفين لانه اختلاف في الذات الا ترى ان البعض منه لا ينتقص الباقي
انتهى وحاصل الاختلاف في القدر لا يخلو اما ان يكون المهر دينا او عينا فان كان دينا موصوفا في الذمة بان تزوجها
على مكيل موصوف او موزون او مذروع كذلك فاختلفا في قدر الكيل والوزن والذرع فهو كالاختلاف في قدر
الدراهم والدنانير وان كان عينا فان كان مما يتعلق العقد بقدره فان تزوجها على طعام بعينه فاختلفا في
قدره فقال الزوج تزوجتك على هذا الطعام على انه كر فقالت انه كران فهو كالالف والالفين وان كان مما لا يتعلق
العقد بقدره بان تزوجها على ثوب بعينه كل ذراع منه يساوي عشرة دراهم فاختلفا فقال الزوج تزوجتك على
هذا الثوب بشرط انه ثمانية اذرع فقالت بشرط انه عشرة اذرع لا يتحالفان ولا يحكم مهر المثل والقول قول الزوج
بالاجماع كذا في البدايع وهذه واردة على اطلاق المصنف وجوابه ان القدر في الثوب وان كان من اجزايه حقيقة
لكنه جار مجرى الوصف وهو صفة الجودة شرعا لانه يوجب صفة الجودة لغيره من الاجزاء ولهذا كان الزايد للمشتري
فيما اذا باعه وعين قدرا فوجده ازيد والاصل لا يكون كالوصف كما علم في البيوع وصرح به في البدايع هنا وقيد
بالقدر لانه لو اختلفا في جنس المهر او نوعه او صفته فانه لا يخلو اما ان يكون المسمى دينا او عينا فان كان دينا فان كان
في الجنس كما اذا تزوجتك على عبد فقالت على جارية او قال على كر شعير فقالت على كر حنطة او على ثياب هروية
او قال على الف درهم وقالت على مائة دينار وكان في النوع كالتركي مع الرومي والدنانير المصرية مع الصورية او كان
في الصفة من الجودة والرداءة فان الاختلاف فيه كالاختلاف في العينين الا الدراهم والدنانير فان الاختلاف فيهما
كالاختلاف في الالف والالفين لان كل واحد من الجنسين والنوعين والموصوفين لا يملك الا بالتراضي بخلاف
الدراهم والدنانير فانهما وان كانا جنسين مختلفين لكنهما في باب مهر المثل جعلا كجنس واحد وان كان المسمى عينا بان قال
تزوجتك على هذا العبد وقالت المراة على هذه الجارية فهو مثل الاختلاف في الالف والالفين الا في فصل واحد
وهو ما اذا كان مهر مثلها مثل قيمة الجارية او اكثر فلها قيمة الجارية لا عينها لان تمليك الجارية لا يكون الا بالتراضي
ولم يتفقا على تمليكها فلم يوجد الرضا من صاحب الجارية بتمليكها فتعذر التسليم فيقضى بقيمتها بخلاف ما اذا اختلفا
في الدراهم والدنانير فانه نظير الاختلاف في الالف والالفين على معنى ان مهر مثلها ان كان مثل مائة دينار او اكثر
فلها المائة دينار كذا في البدايع ايضا وذكر في المحيط في الاختلاف في الجنس والنوع والعين ان كان المسمى عينا
فالقول قول الزوج وان كان دينا فهو كالاختلاف في الاصل انتهى يعني يجب مهر المثل ولا يخفى ما فيه من المخالفة
لما في البدايع والظهيرية لو اختلفا في الوصف والقدر جميعا فالقول للزوج في الوصف والقول للمراة في القدر الى
تمام مهر مثلها وفي المحيط وغيره لو تصادقا على مهر عين كالعبد ثم هلك عند الزوج فاختلفا في القيمة فالقول قول
من عليه الدين وهو الزوج وفي الخانية لو قالت المراة تزوجتني على عبدك هذا وقال الرجل تزوجتك على امتي هذه وهي ام
المراة واقاما البينة فالبينة بينة المراة لان بينتها قامت على حق نفسها وبينة الزوج قامت على حق الغير وتعتق الامة
على الزوج باقراره انتهى وفي الظهيرية رجل وامراة في ايديهما دار فاقامت المراة البينة ان الدار لها والرجل عبدها
واقام الرجل البينة ان الدار له والمراة زوجته ولم تقم بينة انه حر فالبينة بينة المراة والدار والعبد لها
ولا نكاح بينهما ولو اقاماها انه حر الاصل والمسالة بحالها يقضى بانه حر والمراة زوجته والدار للمراة لانها خارجة وهي
تناسب الدعوى الى ان قال لو اقام بينة على المراة انه تزوجها على الف درهم واقامت بينة انه تزوجها على مائة
دينار واقام ابوها وهو عبد الزوج انه تزوجها على رقبته وامها وهي امة الزوج انه تزوجها على رقبتها فالبينة
بينة الاب والام والنكاح جائز على نصف رقبتها لان بينتها توجب المهر والحرية فكانت بينتها اكثر اثباتا فكانت
اولى فان كان القاضي قضى للمراة بمائة دينار ثم ادعى الاب والمسالة بحالها فالقاضي يقضي بالاب صداقها ويعتق

لان مما يوجب نقصا في القيمة وما

من مالها ويبطل القضا الاول ولو قضى بعتق الاب من مال الابنة ثم اقامت امها بينة انه تزوجها على رقبتها لا تقبل لان في قبوله بينتها ايضا عتق الاب انتهى وهو ملحق بالاصل الا المسئلة الاولى قوله والمتعة لو طلقها قبل الوطي اي حكمت المتعة فان شهدت لاحدهما فالقول قوله مع يمينه وان كانت بين نصف ما يدعيه ونصف ما تدعيه المراة حلف كل واحد منهما كما في حال قيام النكاح وعند ابي يوسف القول قول الزوج مع يمينه الا ان ياتي بشي مستنكر كما قدمناه وهذه رواية الجامع الكبير وهو قياس قولهما وفي رواية الجامع الصغير والاصل القول قول الزوج في نصف المهر من غير تحكيم للمتعة وفي الهداية ووجه التوفيق انه وضع المسئلة في الاصل في الالف والالفين والمتعة لا تبلغ هذا المبلغ في العادة فلا يفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير في العشرة والماية ومتعة مثلها عشرون فيفيد التحكيم والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيحمل على ما هو المذكور في الاصل انتهى وصحح في البدايع وشرح الطحاوي انه يتنصف ما قال الزوج ورجحه في فتح القدير بان المتعة موجبة فيما اذا لم يكن فيه تسمية وهنا اتفقا على التسمية فقلنا ببقا ما اتفقا عليه وهو نصف ما اقر به الزوج ويحلف على نفي دعواها الزايد واراد بتحكيم المتعة فيما اذا كان المسمى دينا اما اذا كان عينا كما في مسئلة العبد والجارية فلها المتعة من غير تحكيم الا ان يرضى الزوج ان تاخذ نصف الجارية بخلاف ما اذا اختلفا في الالف والالفين لان نصف الالف ثابت بيقين لاتفاقهما على تسمية الالف والملك في نصف الجارية ليس بثابت بيقين لانهما لم يتفقا على تسمية احدهما فلا يمكن القضا بنصف الجارية الا باختيارهما فاذا لم يوجد سقط البدلان فوجب الرجوع الى المتعة كذا في البدايع قوله ولو في اصل المسمى يجب مهر المثل اي ولو اختلفا في اصل المسمى بان ادعاه احدهما ونفاه الاخر فانه يجب مهر المثل اتفاقا والمتعة ان طلقها قبل الدخول اتفاقا اما عندهما فظاهر لان احدهما يدعي التسمية والاخر ينكره فالقول قول المنكر وكذا عند ابي يوسف لتعذر القضا بالمسمى بخلاف ما تقدم لانه امكن القضا بالمتفق وهو الاقل ما لم يكن مستنكرا وقوله في البدايع لان مهر المثل هو الاصل عند ابي حنيفة ومحمد لانه قدم قبله ان المسمى هو الاصل عند محمد وانما مهر المثل هو الاصل عند الامام فقط كذا ذكره الشارحون وجوابه انه الاصل في التحكيم عندهما كما مر في الاختلاف في القدر وليس مراده الاصالة بالنسبة الى المسمى فلا اشكال اطلقه فشمل الاختلاف في حيوتهما وبعد موت احدهما سوا كان في الاصل وفي القدر فحكم الاختلاف بعد موت احدهما في القدر كهو في حياتهما كما في المحيط واما في الاصل فقال في التبيين ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب في حيوتهما بالاتفاق لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت احدهما وكذا لو طلقها قبل الدخول انتهى يعني بحكم المتعة وفي البزازية ادعت المسمى بعد موته فاقر الوارث لكن قال لا اعرف قدره حبس وظاهر كلام المصنف انه يجب مهر المثل بالغا ما بلغ ولكنه لا يزاد على ما ادعته المراة لو كانت هي المدعية للتسمية ولا ينقص عما ادعاه الزوج لو كان هو المدعي لها كما اشار اليه في البدايع ولم يتعرض الشارحون للتحليف وذكر صدر الشريعة انه يحلف عندهما فان نكل ثبت المسمى وان حلف المنكر وجب مهر المثل واما عند ابي حنيفة فينبغي ان لا يحلف المنكر لانه لا تحليف عنده في النكاح فيجب مهر المثل انتهى وفيه نظر لان التحليف هنا على الاصل النكاح فيتعين ان يحلف منكر التسمية اجماعا ولهذا سكتوا عنه لظهوره وفي جامع الفصولين ادعت مهرها بعد موته فادعى الوارث الخلع قبل الموت بعد انكار اصل النكاح لا تسمع وان ادعى الابرا فيها اقوال ثالثها انها ان ادعى الابرا عن المهر لا تسمع وان ادعى الابرا عن دعوى المهر تسمع انتهى قوله ولو ماتا ولو في القدر فالقول لورثته اي لو ماتا الزوجان واختلف ورثتهما فالقول لورثة الزوج سوا كان في القدر او في الاصل فان كان في القدر لزم ما اعترفوا به وان كان في الاصل بان ادعى ورثتها المسمى وانكره ورثته فلا شي عليهم وهذا عند الامام وعندهما الاختلاف بعد موتهما كالاختلاف في حياتهما فان اختلفا في القدر قال محمد بمهر المثل وقال ابو يوسف القول لورثة الزوج وان اختلفا في الاصل يقضي بمهر المثل اذا كان النكاح ظاهرا الا اذا اقامت ورثته البينة على ايفا المهر او على اقرارها به او اقرار ورثتها به لانه كان دينا في ذمته فلا يسقط بالموت كالمسمى فان علم انها ماتت اولا

اولا سقط نصيبه منه وما بقي فلورثتها وله ان موتهما يدل على انقراض اقرانهما فبمهر من تقدر القاضي مهر المثل كذا في الهداية وهذا يدل على ان المسئلة مصورة في التقادم فلو كان العهد قريبا قضى به وعلى انه لو اقيمت البينة على المهر قضي بها على ورثة الزوج وقد صرح بالثاني في المحيط وشرح الطحاوي وعبارة المحيط قال ابو حنيفة لا اقضي بشي حتى يثبت بالبينة اصل التسمية وبهذا اندفع ما علل به بعض المشايخ له من ان مهر المثل من حيث هو قيمة البضع يشبه المسمى ومن حيث انه يجب بغير شرط يشبه النفقة والصلة فباعتبار الشبه الاول لم يسقط بموت احدهما وباعتبار الشبه الثاني سقط فسقط بموتهما فانه يقتضي انه لا تسمع البينة عليه بعد موتهما لسقوطه اصلا والمنصوص عن الامام خلافه كما علمت ولذا قال في فتح القدير ان تعليل الهداية اوجه وفي فتاوى قاضي خان الفتوى على قولهما وفي المحيط قال مشايخنا هذا كله اذا لم تسلم المراة نفسها فان سلمت نفسها ثم وقع الاختلاف في حال الحيوة او بعد الممات فانه لا يحكم بمهر المثل لانا نعلم ان المراة لا تسلم نفسها من غير ان تتعجل من مهرها شيا عادة فيقال لها لا بد ان تقري بما تعجلت والا قضينا عليك بالمتعارف ثم يعمل في الباقي كما ذكرنا انتهى واقره عليه الشارحون ولا يخفى ان محله فيما اذا ادعى الزوج ايصال شي اليها اما لو لم يدع فلا ينبغي ذلك وفي المحيط معزيا الى النوادر امراة ادعت على زوجها بعد موته ان لها عليه الف درهم من مهرها يشهد لها انتهى وهذا يخالف ما ذكره المشايخ سابقا وفي الخلاصة من الفصل الثاني عشر من كتاب الدعوى امراة ادعت على وارث زوجها مهرها فانكر الوارث يوقف قدر مهر مثلها ويقول له القاضي كان مهرها كذا اعلى من ذلك ان قالوا لا قال اكان كذا دون ما قال في المرة الاولى الى ان ينتهي الى مقدار مهر مثلها انتهى قوله ومن بعث الى امراته شيا فقالت هو هدية وقال هو من المهر فالقول قوله في غير المهيا للاكل لانه المملك فكان اعرف بجهة التمليك كيف وان الظاهر انه يسعى في اسقاط الواجب الا فيما يتعارف هدية وهو المهيا للاكل لانه متناقض عرفا وفسر الامام الولوالجي غير المهيا للاكل بما لا يبقى ويفسد كالخبز نحو التمر والدقيق والعسل فان القول فيه قوله انتهى ودخل تحت غير المهيا للاكل الثياب مطلقا فالقول فيها قوله وقال الفقيه ابو الليث المختار ان ما كان من متاع سوى ما يجب عليه فالقول له والا فلها كالدرع والخمار ومتاع البيت لان الظاهر يكذبه والخف والملاة لا تجب عليه كذا في غاية البيان وفي فتح القدير ثم كون الظاهر يكذبه في نحو الدرع والخمار انما ينفي احتسابه من المهر لا من حق اخر كالكسوة انتهى وفيه ايضا والذي يجب اعتباره في ديارنا ان جميع ما ذكر من الحنطة واللوز والدقيق والسكر والشاة الحية وباقيها يكون القول فيها قول المراة لان المتعارف في ذلك كله ان يرسله هدية والظاهر مع المراة لا معه ولا يكون القول له الا في نحو الثياب والجارية وهذا كله اذا لم يذكر وقتا لدفع جهة اخرى غير المهر فان ذكر وقال اصرفوا بعض الدنانير الى الشمع وبعضها الى الحنا لا يقبل قوله بعد ذلك انه من المهر كما في القنية واشار المصنف الى انه لو بعث اليها ثوبا وقال هو من الكسوة وقالت هدية فان القول قوله والبينة بينتها كذا في الخلاصة من كتاب الدعوى وهو يدل على ان البينة بينتها في مسئلة الكتاب ايضا لعدم الفرق بينهما واراد بكون القول له في المختصر ان يحلف فان حلف ان كان المتاع قايما كان للمراة ان ترد المتاع لانها لم ترض بكونه مهرا وترجع على الزوج بما بقي من المهر وان كان المتاع هالكا ان كان شيا مثليا ردت على الزوج مثل ذلك وان لم يكن مثليا لا ترجع على الزوج بما بقي من المهر كذا في الخانية وهذا اذا لم يكن من جنس المهر فان كان من جنسه وقع قصاصا كما لا يخفى وصحح في معراج الدراية ان فيما كان القول فيه قولها وهو المهيا للاكل فانه مع يمينها وان كان العرف شاهدا لها واشار المصنف الى ان الزوج لو بعث اليها هدايا وعوضته المراة ثم زفت اليه ثم فارقها وقال بعثتها اليك عارية واراد ان يستردها وارادت هي ان تسترد العوض فالقول قوله في الحكم لانه انكر التمليك واذا استرده تسترد هي ما عوضته كذا في الفتاوى السمرقندية وفي فتح القدير ولو بعث

هو وبعث ابوها له ايضا ثم قال هو من المهر فللاب ان يرجع في هبته ان كان من مال نفسه وكان قائما وان كا
هالكا لا ترجع فيما وهبت لزوجها انتهى ويفرق بين هذه وبين ما سبق الا في الاولى التعويض منها كان بناء على
التمليك منها وقد انكره فلم يصح التعويض فلم يكن هبة منها فلها الاسترداد وفي الثانية حصل التمليك فصح التعويض
فلا رجوع لها وقد يقال التعويض على ظن الهبة لا مطلقا وقد انكرها فينبغي ان ترجع وقيد المصنف بكونه ادعاه
مهرا لانها لو ادعت انه من المهر وقال هو وديعة فان كان من جنس المهر فالقول قولها وان كان من خلافه فالقول
قوله واطلق في البعث فشمل ما اذا اشترى لها شيئا بعدما بنى بها بامرها او دفع لها دراهم حتى اشترت هي صرح
به في التجنيس وفيه لو قالت له انفق على مما من مهري ففعل ثم قالت لا احسبه منه لانك استخدمتهم فما
انفق عليهم بالمعروف فهو من المهر ولو بعث اليها بقرة عند موت ابيها فذبحتها واطعمتها فطلب قيمتها فان اتفقا
انه لم يذكر قيمة ليس لها الرجوع وان اتفقا على ذكر الرجوع بالقيمة فله الرجوع وان اختلفا فالقول لها واختار
قاضي خان ان القول قول الزوج لانها تدعي الاذن بالاستهلاك بغير عوض وهو ينكر فالقول له كمن دفع الى غيره
دراهم فانفقها وادعى انها قرض وقال القابض هبة فالقول قول صاحب الدراهم انتهى وفي فتاوى قاضي خان
لو بعث بقطن فغزلته المراة فان قال اغزليه لي فهو له ولا اجر لها وان قال اغزليه لنا فهو له ولها اجر مثلها
وان قال اغزليه لنا فهو له ولها اجر مثلها وان قال اغزليه فهو له وان قال اغزليه لنفسك فهو لها وان اختلفا
فقالت قلت اغزليه لنفسك وكذبها فالقول له مع يمينه وان نهاها عن غزله فغزلته كان لها لانها غاصبة
وله عليها مثل قطنه وان اختلفا في النهي فالقول له وان لم ينه ولم ياذن فغزلته ان كان يباع القطن فهو لها
وعليها مثل قطنه والا فهو له الى اخر ما في الفتاوى وههنا فروع ذكروها في الفتاوى لا باس بايرادها فانها مهمة
الاول لو خطب امراة في بيت اخيها فابى الاخ الا ان يدفع اليه دراهم فدفع ثم تزوجها كان للزوج ان
يسترد ما دفع له الثاني لو خطب ابنة رجل فقال ابوها ان نقدت المهر الى كذا ازوجها منك ثم بعد ذلك بعث هدايا
الى بيت الاب ولم ينقد على ان ينقد المهر ولم يزوجه فاراد ان يرجع قالوا ما بعث للمهر وهو قايم وهالك يسترد وكذا
كل ما بعث هدية وهو قايم فاما الهالك والمستهلك فلا شيء فيه الثالث لو انفق على معتدة الغير على طمع ان يتزوجها
اذا انقضت عدتها فلما انقضت ابت ذلك ان شرط في الانفاق التزوج كان انفق بشرط ان تتزوجني يرجع زوجت
نفسها او لا وكذا اذا لم يشترط على الصحيح وقيل لا يرجع اذا زوجت نفسها وقد كان شرطه وصحح ايضا وان ابت ولم
يكن شرطه لا يرجع على الصحيح الرابع مسئلة الجهاز وفيه مسئلتان الاولى قال في المبتغى بالغين المعجمة من زفت اليه
امراته بلا جهاز فله مطالبة الاب بما بعث اليه من الدنانير والدراهم وان كان الجهاز قليلا فله المطالبة بما يليق بالمبعوث
يعني اذا لم يجهز بما يليق بالمبعوث فله استرداد ما بعث والمعتبر ما يتخذ للزوج لا ما يتخذ لها ولو سكت بعد الزفاف
طويلا ليس له ان يخاصم بعده وان لم يتخذ له شيء ولو جهز ابنته وسلمها اليها ليس له في الاستحسان استرداده منها وعليه
الفتوى ولو اخذ اهل المراة شيئا عند التسليم فللزوج ان يسترده لانه رشوة انتهى وفي جامع الفصولين لو جهز بنته
ثم ادعى ان ما دفع لها عارية وقالت تمليكا او قال الزوج بعد موتها ليرث منه وقال الاب عارية ففي فتح القدير والتجنيس
والذخيرة المختار للفتوى ان القول للزوج ولها اذا كان العرف مستمرا ان الاب يدفع جهازا لا عارية كما في ديارنا وان كان
مشتركا فالقول قول الاب وقال قاضي خان وينبغي ان يكون الجواب على التفصيل اذا كان الاب من الاشراف
والكرام لا يقبل قوله انه عارية وان كان الاب ممن لا يجهز البنات بمثل ذلك قبل قوله انتهى والواقع في ديارنا القاهرة
ان العرف مشترك فيفتى بان القول للاب وان كان القول للزوج في المسئلة الاولى واقام الاب بينة قبلت قال في التجنيس
والولوالجية والذخيرة والبينة الصحيحة ان يشهد عند التسليم الى المراة اني انما سلمت هذه الاشيا بطريق العارية
او يكتب نسخة معلومة ويشهد الاب على اقرارها ان جميع ما في هذه النسخة ملك والدي عارية في يدي منه لكن هذا
يصلح للقضاء لا للاحتياط لجواز انه اشترى لها بعض هذه الاشيا في حالة الصغر فبهذا الاقرار لا يصير الاب صادقا

صادقا فيما بينه وبين الله تعالى والاحتياط ان يشتري منها ما في هذه النسخة بثمن معلوم ثم ان البنت تبريه عن الثمن انتهى
ومن فروع الجهاز لو زوج ابنته البالغة وجهزها بامتعة معينة ولم يسلم اليها ثم فسخ العقد وزوجها من
اخر فليس لها مطالبة الاب بذلك الجهاز لان التجهيز تمليك فيشترط فيه التسليم ولو كان لها على ابيها دين فجهزها ابوها
ثم قال جهزتها بدينها علي وقالت بل بمالك فالقول للاب وقيل للبنت ولو دفع الى امراته شيئا لتتخذ جهازا للبنت
ففعلت وسلمته اليها لا يصح تسليمها صغيرة لتتخذ جهازا بمال امها وابيها وسعيهما حال صغرها وكبرها فماتت
امها فسلم ابوها جميع الجهاز اليها فليس لاخوتها دعوى نصيبهم من جهة الام امراة تتخذ في بيت ابيها اشيا
كثيرة من ابريسم كان يشتريه ابوها ثم مات الاب فهذه الاشيا لها باعتبار العادة ولو دفعت في تجهيزها لبنتها
اشيا من امتعة الاب بحضرته وعلمه وكان ساكتا وزفتها الى الزوج فليس للاب ان يسترد ذلك من بنته وكذا
لو انفقت الام في جهازها ما هو معتاد والاب ساكت لا تضمن الكل في القنية في باب تجهيز البنات وبهذا يعلم
ان الاب او الام اذا جهز بنته ثم مات فليس لبقية الورثة على الجهاز سبيل لكن محل هذا الحكم المذكور في الاب
يأتي في الام والجد فلو جهزها جدها ثم مات وقال ملكي وقال زوجها ملكها صارت واقعة الفتوى ولم ار فيها
نقلا صريحا قوله ولو نكح ذمي ذمية بميتة او بغير مهر وذا جائز عندهم فوطيت او طلقت قبله او مات عنها فلا مهر
لها وكذا الحربيان ثم بيان لمهور الكفار بعد بيان مهور المسلمين وسياتي بيان انكحتهم فقوله في غاية البيان ان هذا
بيان لانكحتهم سهو وحاصله ان نكاحهم مشروع بغير مهر وبمسمى غير مال حيث كانوا يعتقدونه عند ابي حنيفة لا
فرق عنده بين اهل الذمة واهل الحرب في دار الحرب وهما وافقاه في اهل الحرب وقالا في الذمية لها مهر مثلها ان مات
عنها او دخل بها والمتعة ان طلقها قبل الدخول وزفر اوجب مهر المثل في الكل لان الشرع وقع عاما فيثبت الحكم
على العموم ولهما ان اهل الحرب غير ملتزمين احكام الاسلام وولاية الالزام منقطعة لتباين الدارين بخلاف اهل
الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات كالزنا والربا وولاية الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابي
حنيفة ان اهل الذمة لا يلتزمون احكامنا في الديانات وفيما يعتقدون خلافه في المعاملات وولاية الالزام
بالسيف والمحاجة وكل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد الذمة فانا امرنا ان نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل
الحرب بخلاف الزنا لانه حرام في الاديان كلها والربا مستثنى عن عقودهم لقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا
وبينه عهد اطلق في الذمي فشمل الكتابي والمجوسي واراد بالميتة كل ما ليس بمال كالدم واختلف في قوله او
بغير مهر فقيل المراد به ما اذا نفياه اما اذا سكتا عنه فانه يجب مهر المثل والاصح انه لا فرق عنده بين
النفي والسكوت عنه كما في الهداية لان النكاح معاوضة فما لم ينص على نفيه يكون مستحقا لها والواو في قوله
وذا جائز للحال وقوله فلا مهر جواب المسئلة وضبط في غاية البيان الا من ارب بانه حرف التنبيه لا استثناء
وقيد المصنف بالمهر لان بقية احكام النكاح ثابتة في حقهم كالمسلمين من وجوب النفقة في النكاح ووقوع
الطلاق والعدة والتوارث بالنكاح الصحيح كالنسب وثبوت خيار البلوغ وحرمة نكاح المحارم والمطلقة
ثلاثا كما في التبيين وظاهره انه متفق عليه واما الكفاءة ففي الخانية الذمية اذا زوجت نفسها رجلا
لم يكن لوليها حق الفسخ الا ان يكونا مراطنا ابان زوجت بنت ملكهم او حبرهم نفسها كناسا او دباغا منهم
او نقصت من مهرها نقصانا فاحشا كان لاوليائها ان يطالبوه بالتبليغ الى تمام مهر المثل او يفرق انتهى وفائدة
عدم المهر في هذه المسائل انهما لو اسلما او احدهما او ترافعا او احدهما الينا لا نحكم به ومسئلة خطاب الكفار
وثنا فيها اصولية لم تذكر عن ابي حنيفة واصحابه وانما هي مستنبطة وتمامه في كتابنا المسمى لب الاصول
قوله ولو تزوج ذمي ذمية بخمر او خنزير عين فاسلما او اسلم احدهما لها الخمر والخنزير وفي غير العين
لها قيمة الخمر ومهر المثل في الخنزير بيان لما اذا سمى ما هو مال عندهم وليس بمال عندنا وحاصله ان التسمية
صحيحة ولها المسمى فان قبضته صح وان لم تقبضه حتى اسلما او اسلم احدهما فهو على وجهين اما ان يكون

ذلك المسمى معينا او غير معين فان كان معينا فليس لها الا هو قيميا وان كان غير معين فلها القيمة في المثلي ومهر المثل في القيمي وهذا كله عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف لها مهر المثل في الوجهين وقال محمد لها القيمة في الوجهين وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون له شبه بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالعقد وصار كما اذا كانا بغير اعيانهما واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو يوسف يقول لو كانا مسلمين وقت العقد يجب مهر المثل فكذا هنا ومحمد يقول صحت التسمية لكون المسمى مالا عندهم الا انه امتنع التسليم للاسلام فتجب القيمة كما اذا هلك العبد المسمى قبل القبض ولابي حنيفة ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا يملك التصرف فيه وبالقبض ينتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وذلك لا يمتنع بالاسلام كاسترداد الخمر المغصوب وفي غير المعين القبض موجب ملك العين فيمتنع بالاسلام بخلاف المشتري لان ملك التصرف انما يستفاد فيه بالقبض واذا تعذر القبض في غير المعين لا تجب القيمة في الخنزير لانه من ذوات القيم فيكون اخذ قيمته كاخذ عينه ولا كذلك الخمر لانه من ذوات الامثال الا ترى انه لو جاء بالقيمة قبل الاسلام تجبر على القبول في الخنزير دون الخمر ولو طلقها قبل الدخول بها فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفها وفي الغاية ويرد على هذا ما لو اشترى ذمي دارا من ذمي بخمر او خنزير وشفيعها مسلم ياخذها بالشفعة بقيمة الخمر والخنزير فلم يجعل قيمة الخمر كعينه ولم يجب عنه بشيء واجاب عنه في التبيين ان قيمة الخمر انما تكون كعينه ان لو كان بدلا عن الخنزير كما في مسألة النكاح اما لو كان بدلا عن غيره فلا وفي الشفعة قيمة الخنزير بدل عن الدار المشفوعة والمصير اليها للتقدير بها لا غير فلا يكون لها حكم عينه وافاد بقوله لها في المعين المسمى انه لو طلقها قبل الدخول فان لها نصفه والله اعلم

باب نكاح الرقيق

ذكره بعد نكاح الاحرار المسلمين مقدما على نكاح الكفار لان الاسلام فيهم غالب والرقيق في اللغة ويقال للعبيد كذا في المغرب والمراد به هنا المملوك من الادمي لانهم قالوا ان الكافر اذا اسر في دار الحرب فهو رقيق لا مملوك واذا اخرج فهو مملوك ايضا فعلى هذا فكل مملوك من الادمي رقيق لا عكسه قوله لم يجز نكاح العبد والامة والمكاتب والمدبر وام الولد الا باذن السيد اي لا ينفذ فالمراد بعدم الجواز عدم النفاذ لا عدم الصحة بقرينة سابقة في فصل الوكالة بالنكاح حيث صرح بانه موقوف كعقد الفضولي لقوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر حسنه الترمذي والعهر الزنا وهو محمول على ما اذا وطئ لا بمجرد العقد وهو زنا شرعي لا فقهي فلم يلزم منه وجوب الحد لانه مرتب على الزنا الفقهي كما سياتي ولان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما اذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما وكذلك المكاتب لان الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب فبقي في حق النكاح على حكم الرق ولهذا لا يملك المكاتب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب وكذا المكاتبة لا تملك تزويج نفسها بدون اذن المولى وتملك تزويج امتها لما قلنا وكذا المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم ودخل في المكاتب معتق البعض لا يجوز نكاحه عند ابي حنيفة وعندهما يجوز لانه حر مديون ودخل في ام الولد ابنها اي ابنها من غير مولاها كما اذا زوج ام ولده من غيره فجاءت بولد من زوجها فحكمه حكم امه واما ولدها من مولاها فحر ويستثنى من قولهم ابن ام الولد من غير المولى كامه مسألة ذكرها في المبسوط من باب الاستيلاد لو اشترى ابن ام ولد له من غيره بان استولد جارية بالنكاح ثم فارقها فزوجها المولى من غيره فولدت ثم اشترى الجارية مع الولدين فالجارية تكون ام ولد له وولده حر وولدها من غيره له بيعه انتهى الا ان يقال انها حين ولدته لم تكن ام ولد فلا استثناء واطلق في نكاحه فشمل ما اذا تزوج بنفسه وما اذا زوجه غيره وقيد بالنكاح لان التسري للعبد والمكاتب والمدبر حرام مطلقا كذا في شرح الطحاوي وقال في فتح القدير فرع مهم للتجار ربما يدفع لعبده جارية ليتسرى بها ولا يجوز للعبد ان يتسرى اصلا اذن له مولاه او لم ياذن لان حل الوطء لا يثبت شرعا الا بملك اليمين او عقد النكاح وليس للعبد ملك اليمين فانحصر حل وطئه في عقد النكاح انتهى وشمل السيد الشريكين فلا يجوز

نكاح المشترك الا باذن الكل لما في الظهيرية لو زوج احد المولين امته ودخل بها الزوج فللاخر النقض فان نقض فله نصف مهر المثل وللزوج الاقل من نصف مهر المثل ومن نصف المسمى انتهى وشمل ورثة سيد المكاتب لما في التجنيس اذا اذن الورثة للمكاتب بالنكاح جاز لانهم لم يملكوا رقبته لانه صار كالحر ولكن الولاء لهم انتهى وبهذا علم ان السيد هنا من له ولاية تزويج الرقيق ولو غير مالك له ولهذا كان للاب والجد والقاضي والوصي تزويج امة اليتيم وليس لهم تزويج العبد لما فيه من عدم المصلحة وملك المكاتب والمفاوض تزويج الامة ولا يملكان تزويج العبد لما ذكرنا فخرج العبد الماذون والمضارب وشريك العنان فانهم لا يملكون تزويج الامة ايضا خلافا لابي يوسف وفي جامع الفصولين القاضي لا يملك تزويج امة الغائب وقنه وان لم يكن له مال ويملك مكاتبتها وان يبيعها انتهى وفي الظهيرية الوصي لو تزوج امة اليتيم من عبده لا يجوز والاب اذا زوج جارية ابنه من عبده جاز عند ابي يوسف خلافا لزفر انتهى وهذا يستثنى من قولهم لا يجوز للاب تزويج عبد الابن بان يقال الا من جارية الابن لكن في المبسوط لا يجوز في ظاهر الرواية فلا استثناء ثم اعلم ان نكاح العبد حالة التوقف سبب للحل متاخر حكمه الى وقت الاجازة فبالاجازة ظهر الحل من وقت العقد كالبيع الموقوف سبب للحال فاذا زال المانع من ثبوت الحكم بوجود الاجازة ظهر اثره من وقت وجوده ولذا ملك الزوائد بخلاف تفويض الطلاق الموقوف لا يثبت حكمه الا من وقت الاجازة لا يستند لانه مما يقبل التعليق فيجعل الموجود من الفضول متعلقا بالاجازة فعندها يثبت في الحال بخلاف الاول لعدم صحة تعليقها وهذا هو الضابط فيما يستند وما يقتصر من الموقوف قوله فلو نكح عبد باذنه بيع في مهرها اي باذن السيد لانه دين وجب في رقبة العبد لوجود سببه من اهله وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا للمضرة عن اصحاب الديون كما في دين التجارة فيباع فيه الا اذا فداه المولى لحصول المقصود وهو دفع المضرة عن صاحب الدين وافاد المصنف اقتصاره على البيع المنصرف الى مرة واحدة انه لو بيع فلم يف ثمنه المهر لا يباع ثانيا ويطالب الباقي بعد العتق وفي دين النفقة يباع مرة دون اخرى لانها تجب شيئا فشيئا وفي المبسوط فاذا اجتمع عليه من النفقة ما يعجز عن ادائه يباع ثم اذا اجتمع عليه النفقة مرة اخرى يباع فيه ايضا وليس في شيء من ديون العبد ما يباع فيه مرة بعد اخرى الا النفقة لانه يتجدد وجوبها بمضي الزمان وذلك في حكم دين حادث انتهى وهو يفيد انه لو اجتمع عليه مثلا مائتان فبيع بمائة لا يباع ثانيا للنفقة المتجمدة وانما يباع لما سياتي ويستزاد ادوضوحا في النفقات ان شاء الله تعالى وعلل في المعراج لعدم تكرار بيعه في المهر بانه بيع في جميع المهر فيفيد انه لو بيع في مهرها المعجل ثم حل المؤجل يباع مرة اخرى لانه انما بيع في بعضه وظاهر كلامهم في الماذون المديون انه يباع لاجل الدين القليل فكذلك يباع لاجل المهر القليل حيث لم يفده واشار بالبيع الى انه لو مات العبد سقط المهر والنفقة ذكره التمرتاشي واطلقه فشمل ما اذا دخل العبد بها او لا وقيد بالاذن لانه لو نكح بغير اذن فان لم يدخل فلا حكم له وان دخل فلا يخلو اما ان يفرق بينهما المولى بعده او يجيز النكاح فان فرق بينهما فلا مهر لها عليه حتى يعتق لانه دين لم يظهر في حق المولى فصار كدين اقر به العبد وان اجازه المولى بعده فالقياس ان يجب مهران مهر بالدخول ومهر بالاجازة كما صرح في النكاح الفاسد اذا جدده صحيحا وفي الاستحسان لا يلزمه الا المسمى لان مهر المثل لو وجب لوجب باعتبار العقد وحينئذ يجب بعقد واحد مهران وانه ممتنع كذا في المحيط وغيره وظاهر كلامه ان السيد لو زوجه بنفسه فانه يباع بالاولى وفي القنية باع عبده بعدما زوجه امراة فالمهر في رقبة الغلام يدور معه اين ما دار هو الصحيح كدين الاستهلاك وقيل المهر في الثمن انتهى وكل من القولين مشكل لانهم جعلوا المهر كدين التجارة وقد نقلوا في باب الماذون ان السيد اذا باع المديون بغير رضى اصحاب الديون ردوا البيع واخذوه وان كان المشتري غيب العبد فهم بالخيار ان شاؤا ضمنوا السيد قيمته او ضمنوا المشتري قيمته وان اجازوا البيع واخذوا الثمن فكذلك هنا وليس دين الاستهلاك مخالفا لدين التجارة

فانه يباع في الكل وفي القنية ايضا زوج عبد حرة ثم اعتقه تخيرت في تضمين المولى او العبد ثم اخوان المولى يضمن الاقل
من قيمته ومن مهرها انتهى وفي فتاوى قاضيخان زوج عبده امراة بالف درهم ثم باعه منها بتسع مائة درهم
بعد ما دخل العبد بها فانها تاخذ التسع مائة بمهرها ويبطل النكاح ولا ترجع المراة بالمائة الباقية على العبد وان عتق
ولو كان على العبد لرجل آخر دين الف درهم فاجاز الغريم بيع العبد من المراة كان التسع مائة من الغريم والمراة يضرب
الغريم فيها بالف درهم والمراة بالف ولا تتبعه المراة بعد ذلك ويتبعه الغريم بما بقي من دينه اذا اعتق انتهى واعلم
انهم قالوا في كتاب الماذون لو اعتق المولى المديون خير الغريم بين تضمين المولى القيمة او اتباع العبد بجميع الدين
ولا يمنع الاعتاق باذن الغريم او بغير اذنه ولو دبره فان شاء ضمن المولى قيمته وان شاء استسعى العبد في جميع دينه
ولو باعه فقد كتبناه ولو وهبه بغير اذن الغريم فله نقضها وباذنه ففيه روايتان وعلى رواية الجواز فللغريم
تتبعه واخذ من الموهوب له لانه انتقل اليه بدينه ولو كان دين العبد مؤجلا فباعه او وهبه مولاه جاز فاذا
حل ضمن المولى قيمته واذا وهبه او آجره قبل حلوله جاز فاذا حل ضمن المولى قيمته في الرهن دون الاجارة وللغريم فسخها
وللقاضي بيع المديون للوفا اذا امتنع سيده لكن بحضرته فاذا اراد المولى ان يؤدي قدر ثمنه فله ذلك ولا يباع الكل
من المحيط وحيث علمت ان المهر كدين التجارة فهذه الاحكام ايضا للمهر وذكر الحاكم في الكافي ان العبد الماذون المديون
للغريم منع المولى من استخدامه ورهنه واجارته والسفر به اذا كان الدين حالا وان كان مؤجلا فله ذلك قبل حلوله
انتهى ومقتضاه ثبوت هذه الاحكام ايضا في العبد المديون بمهر امراته فان كان المهر حالا لا يجوز للمولى والاجاز
وفي الكافي اذا بيع في الدين فاشتراه المولى ودفع الثمن للغرما ولم يوفهم ثم اذن له مولاه في التجارة فلحقه دين يباع
ويشترك فيه الاولون فيما بقي لهم والآخرون ومقتضاه لو بيع في مهرها فاشتراه المولى فلم يوف ثم وجب بيعه
للنفقة ان تاخذ المراة ما بقي لها من المهر مع النفقة وكل هذا من باب التخريج وفي الخانية لو قال المولى لا ارضى ولا اجيز
كان ردا ولو قال لا ارضى ولكن رضيت متصلا جاز استحسانا انتهى واشار بالبيع الى ان مستحق المهر غير سيده فلو زوج
امته من عبده اختلفوا فقيل يجب المهر ثم يسقط لان وجوبه حق الشرع ومنهم من قال لا يجب وهذا اصح لان الوجوب
وان كان حقا لله تعالى فانما يجب للمولى ولو جاز وجوبه للمولى ساعة لجاز وجوبه اكثر من ساعة كذا في الولوالجية ولم
ار من ذكر ثمرة لهذا الاختلاف ويمكن ان يقال انها تظهر فيما لو زوج الاب امة الصغير من عبده فعلى قول من قال يجب
ثم يسقط قال بالصحة وهو قول ابي يوسف ومن قال بعدم الوجوب اصلا قال بعدمها وهو قولهما وقد جزم بعدمها
في الولوالجية من الماذون معللا بانه نكاح للامة بغير مهر لعدم وجوبه على العبد في الكسب للحال فلو اختلفت
المراة والعبد في الاذن وعدمه ق ـــــــــ في الظهيرية عبد تزوج حرة ثم قال العبد لم ياذن لي المولى وقد
نقض النكاح هو وقالت المراة قد اذن يفرق بينهما لاقراره ان النكاح فاسد ويلزمه كمال المهر ان كان قد دخل بها
ونصف المهر ان لم يدخل بها ولها نفقة العدة انتهى وينبغي ان المولى ان صدقها فالمهر في رقبته كلا ونصفا والا
ففي ذمته ولو تزوج عبد حرتين ودخل باحديهما ثم تزوج امة فاجاز المولى نكاحهن قال ابو حنيفة يجوز نكاح
الحرتين لانه ليس له ان يتزوج امة في عدة حرة وقالا لا يجوز نكاح الامة الاخيرة لان عندهما له ان يتزوج الامة في عدة
الحرة ولو تزوج امتين في عقدة ودخل باحديهما ثم تزوج حرتين في عقدة ودخل باحديهما ثم اجاز المولى نكاح احد
الفريقين لم يجز نكاح شيء منهن ولو تزوج حرة وامة ثم حرة وامة فاجاز المولى الكل جاز نكاح الحرتين وان دخل
بهن فنكاحهن فاسد الكل من الظهيرية ولم يبين المصنف مهر الامة وفي البدايع ثم كل ما وجب من مهر الامة
فهو للمولى سوا وجب بالعقد او بالدخول وسوا كان المهر مسمى او مهر المثل وسوا كانت الامة قنة او مدبرة او ام ولد
الا المكاتبة والمعتق بعضها فان المهر لهما انتهى وفي فتح القدير ان مهر الامة يثبت لها ثم ينتقل الى المولى حتى لو كان
عليها دين قضي من المهر انتهى وفي القنية اشترى جارية تحت زوج قبل الدخول ثم دخل بها في ملك المشتري
فالمهر للبايع وفي المحيط مسلم اذن لعبده النصراني في التزوج فاقامت المراة شهودا نصارى انه تزوجها تقبل لان

المشهود عليه نصراني ولو كان العبد مسلما والمولى نصرانيا لا تقبل لما عرف انتهى وفي الظهيرية رجلان شهدا على
رجل انه اعتق جاريته هذه وهو يجحد فقضى القاضي بالعتق ثم رجعا عن شهادتهما ثم تزوجها احدهما قال ابو يوسف
ان تزوجها قبل القضا بالقيمة عليهما يفرق بينهما وبعد القضا جاز نكاحه انتهى كانه لما في زعم الشاهد انها امة
فلم يجز نكاحه وبعد القضا خرجت عن ملك صاحبها لاخذ العوض فجاز نكاحه وفي المحيط لو قال لعبده تزوج
على رقبتك فتزوج على رقبته امة او مدبرة او ام ولد باذن مولاها جاز لان الملك في رقبته يثبت لمولاها
فلا يمنع الجواز ولو تزوج حرة او مكاتبة فالنكاح فاسد لانه لو صح يثبت الملك للمنكوحة في رقبته مقارنا للعقد
وانه مفسد له اذا ... فاذا قارن اولى ان يمنع جوازه ولو كان العبد مكاتبا او مدبرا صح النكاح لانهما لا يحتملان
من ملك مولاهما ويكون المهر القيمة انتهى وفي المحيط الجامع ولو خالع على رقبتها فان كان حرا لا يصح لقران المنافي
وتبين لان المال زايد فكان اولى بالرد من ... وكذا ... لو طلقها على رقبتها وتقع رجعية لانه صريح
ولو كان رقيقا صح بالمسمى لما مر قوله وسعى المديون والمكاتب اي في المهر ولم يباعا فيه لانهما لا يقبلان مع
بقائهما فيؤدي من كسبهما لا من نفسهما وكذا معتق البعض وابن ام الولد قيدنا بكونه مع بقائهما لان المكاتب اذا
عجز ورد في الرق صار المهر في رقبته يباع فيه الا اذا ادى المهر مولاه واستخلصه كما في القن وقياسه ان المدبر اذا عاد
الى الرق بحكم الشافعي ببيعه ان يصير المهر في رقبته ايضا قيد باذن المولى لان المدبر والمكاتب اذا تزوجا بغير
اذن فحكمهما كالقن ان كان قبل الدخول فلا حكم له وان كان بعده ولم يجز المولى تاخر الى ما بعد العتق وان كان
جناية المكاتب في كسبه للحال لان المهر حكم العقد وهو قول لا فعل وان اجاز المولى فكما اذن قبله فيسعيان فيه وفي
القنية زوج مدبرة امراة ثم مات المولى فالمهر في رقبة العبد يوخذ به اذا اعتق انتهى وفيه نظر لان حكمه السعاية
قبل العتق لا التاخر الى ما بعد العتق وحاصل مسئلة مهر الرقيق انه لا يخلو اما ان يكون ذكرا او انثى وكل منهما
اما باذن المولى او لا وكل من الاربعة اما قبل الدخول او بعده وكل من الثمانية اما ان يقبل البيع او لا فهي ستة
عشر قوله وطلقها رجعية اجازة للنكاح الموقوف لا طلقها او فارقها لان الطلاق الرجعي لا يكون الا بعد
النكاح الصحيح فكان الامر به اجازة اقتضا بخلاف قول المولى تزوج اربعا او كفر بمينك بالمال حيث لا تثبت
الحرية اقتضا لان شرايط الاهلية لا يمكن اثباتها اقتضا بخلاف النكاح لان العبد اهل له لانه من خصايص الادمية
وانما لا يكون قول المولى له طلقها او فارقها اجازة لاحتمال الاجازة والرد فحمل على الرد لانه ادنى لان الدفع
اسهل من الرفع ولانه اليق بحال العبد المتمرد على مولاه فكانت الحقيقة متروكة بدلالة الحال كذا في العناية
قيد بقوله رجعية لانه لو قال له طلقها باينا لا تكون اجازة لان الطلاق البائن يحتمل المتاركة كما في الطلاق
في النكاح الفاسد والموقوف ويحتمل الاجازة فحمل على الادنى كذا في المحيط وقيد بقوله لا طلقها لانه لو قال
اوقع عليها الطلاق كان اجازة لانه لا يقال للمتاركة كما في فتح القدير وكذا اذا قال طلقها تطليقة تقع عليها
كما في التبيين والالف واللام في قوله للنكاح الموقوف للعهد الذكري اي نكاح العبد بغير اذن سيده احترازا
عن نكاح الفضولي فان قول الزوج للفضولي طلقها اجازة لانه يملك التطليق بالاجازة فيملك الامر به بخلاف
المولى ولان فعل الفضولي اعانة كالوكيل والاعانة تنتهض سببا لامضا تصرفه وعدم الخيانة بخلاف المتمرد على
مولاه وهو مختار صاحب المحيط ومختار الصدر الشهيد ونجم الدين النسفي انه ليس باجازة فلا فرق بينهما فلذا
عمم في المختصر في النكاح الموقوف لكن الاول اوجه كما في فتح القدير والحاصل ان الطلاق يستدعي سبق النكاح
هذا هو الاصل وخرج عن الاصل في مسئلة العبد لما ذكرناه فلذا كان تطليق المدعى عليه نكاحا بعد انكاره
اقرارا بالنكاح الا اذا قال لها انت لي بزوجة وانت طالق كما في البزازية وقول المراة لرجل طلقني اقرار بالنكاح
الصحيح النافذ وتطليق واحدة من احدى الفرقتين اجازة لذلك الفريق فيما اذا زوجه فضولي اربعا في
عقدة ثم زوجه ثلاثا في عقدة فبلغه فطلق احدى الازواج او احدى الثلاث بغير عينها كذا في التبيين

وعلى هذا الاختلاف اذا طلقها الزوج في نكاح الفضولي قيل يكون اجازة وقيل لا وفي جامع الفصولين ان هذا
الاختلاف في الطلقة الواحدة اما لو طلقها ثلاثا فهي اجازة وفاقا وقيل الاختلاف فيما لو طلقها قبل ان يبلغه الخبر
اما لو بلغه الخبر فقال طلقتها يكون اجازة وفاقا اقول على تقدير انه اجازة ينبغي ان تحرم عليه لو طلقها ثلاثا
لانه يصير كانه اجاز اولا ثم طلق انتهى وقد صرح به الزيلعي فقال لان كلام الزوج لا يصح الا اذا حمل على وقوع
الطلاق فيكون اجازة تصحيحا لكلامه انتهى وقد علم مما قررناه ان قوله طلقها او فارقها وان لم يكن اجازة بعده
وفي الخانية لو قال المولى لا ارضى ولا اجيز كان ردا ولو قال لا ارضى ولكن رضيت متصلا جاز استحسانا انتهى وفي
الولوالجية مكاتب او عبد تزوج بغير اذن المولى ثم طلق كان ذلك ردا منه لان الطلاق يقطع النكاح الفاسد
فلان يقطع الموقوف اولى فان اجاز المولى بعد الطلقات الثلاث لم يجز النكاح لانه اجاز المنفسخ ولو اذن له
ان يتزوجها بعد ما طلقها ثلاثا او اجاز المولى النكاح بعد الطلقات كره له ان يتزوجها وقد طلقها ثلاثا ولو
تزوجها لم يفرق بينهما في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يكره يقول بان اجازة المولى لما كانت باطلة كان
عدما ولو لم يجز المولى كان له ان يتزوجها ثانيا باذنه من غير كراهة بالاجماع فكذا هنا وهما يقولان الاجازة في
الانتهاء كالاذن في الابتداء ولو كان ههنا موجودا صارت محرمة حقيقة فاذا وجدت صورة الاجازة في الانتهاء يجب
ان يثبت به نوع كراهة انتهى وفي الذخيرة لو تزوجت امة بغير اذن المولى فوطئها لم يكن نقضا للنكاح وعن محمد
وعن ابي يوسف انه ينفسخ النكاح انتهى واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فهل للمراة فسخه قبل اجازة المولى
صرح في الذخيرة بان لها الفسخ في نظيره وهي ما اذا زوجت نفسها من صبي بغير اذن وليه وبه علم انه كما للمولى فسخه
لكل من العاقدين فسخه واشار المصنف الى ان الاجازة تثبت بالدلالة كما تثبت بالصريح فان قول المولى طلقها رجعية
اجازة دلالة وحاصله كما في البدائع انها تثبت بالصريح وبالدلالة وبالضرورة فمن الصريح اجزت او رضيت واذنت
ونحوه واما الدلالة فهي قول او فعل يدل على الاجازة كقول المولى بعد بلوغه الخبر حسن او صواب او لا باس به
او يسوق الى المراة المهر او شيئا منه في نكاح العبد واما الضرورة فنحو ان يعتق العبد او الامة فيكون الاعتاق
اجازة وفي تلخيص الجامع قال المولى اجزت ان زدت في المهر فابى فهو موقوف على حاله لانه جواب عن الزيادة فيقتصر
الرد عليها وكذا لو قال لا اجيز حتى تزيد اذ المغيا التوقف لانه هو الذي يمتد وينتهي لا الرد وكذا لو قال الا بزيادة
لانه تكلم بالباقي وان قبل نفذ والزيادة كمهر المثل حتى تسقط بالطلاق قبل الدخول ولو قال لا اجيز لكن زدني
او اجيز ان زدتني بطل العقد لانه مقرر للنفي وكانه قال لا اجيز وسكت ولو اذن له بالنكاح لم يكن اجازة فان
اجازه العبد جاز ولو مات المولى قبل الاجازة فان كانت امة فان ورثها من يحل له وطؤها بطل النكاح الموقوف
وان ورثها من لا يحل له وطؤها بان كان الوارث ابن الميت وقد وطئها او كانت الامة اخته من الرضاع او ورثها
جماعة فللوارث الاجازة ولو اجاز البعض دون البعض لم يجز النكاح كما في المحيط وفيه لو تزوج المولى امراة على
بطل النكاح الموقوف لانه ملكها للمراة انتهى وفيه نظر بل ينبغي ان يتوقف على اجازة المراة كما لو باعها المولى من امراة
فانهم قالوا اذا باعها المولى ممن لا تحل له فلم يجز حتى باعها ممن تحل له واجاز لم يجز كذا في المحيط وفي الذخيرة ولو باعها
على انه بالخيار ينفسخ النكاح لانه ينفذ بالسكوت اذا امضت المدة انتهى ومراده باعها ممن تحل له وعلى هذا قالوا
فيمن تزوج جارية غيره بغير اذنه ووطئها ثم باعها المولى من رجل ان للمشتري الاجازة لان الزوج يمنع حل الوطء
للمشتري ورده شمس الائمة السرخسي بان ما في الكتاب من انه ليس له الاجازة صحيح لان وجوب العدة انما يكون بعد
التفريق فاما قبل التفريق فهي ليست معتدة فاعتراض الملك الثاني يبطل النكاح الموقوف وان كان هو
ممنوعا عن غشيانها وجعل هذا قياس المنع بسبب الاستبراء وذا لا يمنع بطلان النكاح الموقوف فهذا مثله
وجعل عدم صحة الاجازة في المحيط ظاهر الرواية وان القول بالاجازة رواية ابن سماعة بناء على ان العدة غير
واجبة في النكاح الموقوف في ظاهر الرواية وان كان عبدا فمات المولى وباعه قبل الاجازة فللوارث والمشتري

والمشتري الاجازة وفي جامع الفصولين زوجها الغاصب ثم اشتراها فان كان الزوج دخل بها صحت اجازته والا
بطل النكاح ولو ضمنها لا رواية فيه وينبغي ان يبطل النكاح لان الملك بالضمان ضروري فلا يكفي لجواز النكاح
كما لو حرر غاصبه ثم ضمنه فان قلت قد ذكروا في الاجازة الصريحة لفظ اذنت وقالوا لو اذن له بالنكاح بعد ما
تزوج لا يكون اجازة فهل بينهما تناقض قلت يحمل الاول على ما اذا علم بالنكاح فقال بعده اذنت من الفاظ الاذن
انتهى معنى لانه من الفاظ الاجازة فلا اشكال وفي القنية سكوت المولى عند العقد ليس برضا وفي الخلاصة اذن
لعبده ان يتزوج بدينار فتزوج بدينارين لا يجوز النكاح وفي مجموع النوازل عبد طلب من مولاه ان يزوجه
معتقة وابى فتشفع ان ياذن له بالتزوج فاذن له فتزوج هذه المعتقة يجوز انتهى قوله والاذن
بالنكاح يتناول الفاسد ايضا اي كما يتناول الصحيح وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يتناول الا الصحيح لان
المقصود من النكاح في المستقبل الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز وله ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه
وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل كالنسب ووجوب المهر والعدة على اعتبار وجود الوطء وفائدة الخلاف
تظهر في حق لزوم المهر فيما اذا تزوج امراة نكاحا فاسدا ودخل بها لانه يباع في المهر عنده وعندهما لا يطالب
الا بعد العتق وفي حق انتهاء الاذن بالعقد فينتهي به عنده فليس له التزوج بعده صحيحا لا بها ولا من
غيرها وعندهما لا ينتهي فله ذلك بعده قيد بالاذن لان التوكيل بالنكاح لا يتناول الفاسد فلا ينتهي
به اتفاقا وعليه الفتوى كما في المصفى لان مطلوب الامر فيه ثبوت الحل والوكيل بنكاح فاسد لا يملك النكاح
الصحيح بخلاف الوكيل بالبيع فاسدا يملك الصحيح كذا في الظهيرية واليمين في النكاح لا يتناول الفاسد كما
اذا حلف لا يتزوج فانه لا يحنث الا بالصحيح واما اذا حلف انه ما تزوج في الماضي فانه يتناول الصحيح والفاسد
ايضا لان المراد في المستقبل الاعفاف وفي الماضي وقوع العقد ذكره في المبسوط ولو نوى صدق ديانة وقضاء
وان كان فيه تخفيف رعاية لجانب الحقيقة كذا في التلخيص واشار المصنف الى ان الاذن بالبيع وهو التوكيل به
يتناول الفاسد بالاولى اتفاقا لان الفاسد فيه يفيد الملك بالقبض واطلقه فشمل ما اذا اذن له في
نكاح حرة او امة وما اذا كانت معينة او غير معينة فما في الهداية من التقييد بالامة والمعينة اتفاقي وقيد
بكونه اذنه بالنكاح ولم يقيده لانه لو قيده بان اذن له في النكاح الفاسد نصا ودخل بها يلزمه المهر في قولهم
جميعا اما على اصل ابي حنيفة فظاهر واما على اصلهما فلان الصرف الى الصحيح لضرب دلالة او جبناه فاذا
جاء النص بخلافه بطلت الدلالة انتهى ومقتضاه انه لو قيد بالصحيح فانه يتقيد به اتفاقا وانه لو تزوج صحيحا
في صورة التقييد بالفاسد فانه لا يصح اتفاقا وحاصل المسالة انه اما ان يطلق المولى الوصف او يقيده فان
اطلق فهو محل الاختلاف وان قيد فاما ان يوافق او يخالف وقد علمت الاحكام وقد علم مما قررناه انه لو اذن له
بالتزوج فانه لا يملكه الا مرة واحدة وكذا لو قال له تزوج فانه لا يتزوج الا امراة واحدة لان الامر لا يقتضي
التكرار ولذا قال تزوج امراة لان قوله امراة اسم لواحدة من هذا الجنس كذا في البدائع وفي شرح المغني للهندي
لو قال لعبده تزوج ونوى مرة بعد اخرى لم يصح لانه عدد محض ولو نوى ثنتين يصح لان ذلك كل نكاح
العبد اذ العبد لا يملك التزوج باكثر من ثنتين وكذا التوكيل بالنكاح بان قال تزوج لي امراة لا يملك ان
يزوجه الا امراة واحدة ولو نوى الموكل الاربع ينبغي ان يجوز على قياس ما ذكرنا لانه كل جنس النكاح في حقه ولكني
ما ظفرت بالنقل انتهى ذكره في بحث الامر من الاصول وفي المحيط اذن لعبده في النكاح فتزوج ثنتين في
عقدة واحدة لم يجز واحدة منهما الا ان قال المولى عنيت امراتين وفي البدائع هذا اذا خص واما اذا عمم بان قال
تزوج ما شئت من النساء جاز له ان يتزوج ثنتين فقط وقيد بالفاسد لانه لا ينتهي بالموقوف اتفاقا كالتوكيل
حتى جاز لهما ان يجددا العقد ثانيا عليها او على غيرها كذا في التبيين فقيد بالانتهاء للاحتراز عن لزوم المهر
فان العبد الماذون له في النكاح اذا تزوج امراة بفضولي ثم اجازت فان المهر في رقبته يباع فيه فتناول

الاذن الموقوف في حق هذا الحكم وان كان لم يتناوله في حق اثبات الاذن به ولم اره صريحًا قوله ولو زوج عبدًا مأذونًا
له امراة صح وهي اسوة الغرما في مهرها اما الصحة فلانه يبتني على ملك الرقبة وهو باق بعد الدين كما هو قبله فلما
صح لزم المهر لان وجوبه حكم من احكام النكاح فقد وجب بسبب لا مرد له فشابه دين الاستهلاك وصار كالمريض
المديون اذا تزوج امراة فلمهر مثلها اسوة الغرما اراد بالاسوة المساواة في طلب الحق بان تضرب هي في ثمن العبد
بمهرها وتضرب الغرما فيه على قدر ديونهم واشار بقوله في مهرها دون ان يقول في المهر الى ان مساواتها لهم انما هو
فيما اذا كان المسمى قدر مهر المثل او اقل اما اذا كان اكثر من مهر المثل فانها تساويهم في قدره والزايد عليه تطالب
به بعد استيفا الغرما كدين الصحة مع دين المرض وقد علم من كتاب الماذون ان الديون تتعلق بما في يده ورقبته
فتوفي الديون منهما ومنه يعلم حكم حادثة هي ان الماذون اذا مات وفي يده كسبه وعليه مهر زوجته فظاهر كلامهم
ان المهر يوفي من كسبه بعد موته كما تقضي الديون منه بعد موته وليس للمولى الاختصاص به كما صرح به في المحيط في مسئلة
الديون ولم يصرح بالمهر وقد علم هنا انه منها فلا فرق وقد اجبت بذلك فما قدمناه عن التمرتاشي من ان المهر والنفقة
يسقطان بموت العبد محمول في المهر على العبد المحجور عليه او الماذون الذي لم يترك كسبًا كما لا يخفى وفي تلخيص الجامع
لو تزوج لو تزوج الماذون على رقبته باذن المولى صح والمراة اسوة الغرما قال الشارح لضرب مولاها
معهم بقدر قيمة العبد بخلاف الخلع على رقبته الماذونة المديونة فانه ان لم يفضل من ثمنها شي تتبع به بعد العتق
كما لو قتل عبدًا فصالح المولى على رقبته ففي الخلع والصلح عن دم لا مشاركة للغرما واما الجناية خطا فان فداه المولى
او الغريم فهو متطوع وان اتفقا على دفعه ملكه ولي الجناية مشغولا بدينه وللغرما بيعه واخذ ثمنه فلو فقا ماذون
ماذون عين مثله واختار دفعه انتقل نصف دين المفقو الى الفاقي لكن اذا بيع الفاقي للغرما بدلا بدينه فان
فضل من ثمنه شي قضي به نصف الدين المنتقل اليه من المفقو وتمامه في التلخيص قوله ومن زوج امته
لا يجب عليه تبويتها فتخدمه ويطاها الزوج ان ظفر لان حق المولى في الاستخدام باق والتبوية ابطال له فلما
فلما لم تلزم يقال للزوج استوف منافع البضع اذا قدرت لان حقه ثابت فيها وفي المحيط متى وجد فرصته وفراغها
عن خدمة المولى ليلا او نهارا يستمتع بها انتهى وظاهره انه لو وجدها مشغولة بخدمة المولى في مكان خال ليس له وطيها
وانما يجوز له اذا لم تكن مشغولة بخدمة المولى ولم اره صريحًا اطلق الامة فشمل القنة والمدبرة وام الولد فالكل في
هذا الحكم سوا ولا تدخل المكاتبة بقرينة قوله فتخدمه اي المولى لان المكاتبة لا يملك المولى استخدامها فلذا تجب
النفقة لها بدون التبوية بخلاف غيرها فانه ان بواها منزلا مع الزوج وجبت النفقة والا فلا لانها
جزا الاحتباس وقد اشار باطلاق وجوبها الى انه لو بواها معه منزلا ثم بدا له ان يستخدمها له ذلك لان الحق باق لبقا
الملك فلا يسقط بالتبوية كما لا يسقط بالنكاح والى انه لو شرط تبويتها للزوج وقت العقد كان الشرط باطلا لا يمنعه
من ان يستخدمها لان المستحق للزوج ملك الحل لا غير لان الشرط لو صح لا يخلوا من احد الامرين اما ان يكون بطريق الاجارة
او الاعارة فلا يصح الاول لجهالة المدة وكذا الثاني لان الاعارة لا يتعلق بها اللزوم فان قلت ما الفرق بين هذا وبين
ان يشترط الحر المتزوج بامة رجل حرية اولاده حيث يلزم الشرط في هذه وتثبت حرية ما ياتي من الاولاد وهذا ايضًا
شرط لا يقتضيه نكاح الامة فالجواب ان قبول المولى الشرط والتزويج على اعتباره هو معنى تعليق الحرية بالولادة
وتعليق ذلك صحيح وعند وجود التعليق فيما يصح يمتنع الرجوع عن مقتضاه فتثبت الحرية عند الولادة جبرًا من
غير اختيار بخلاف اشتراط التبوية فان بتعليقها لا تقع هي عند ثبوت الشرط بل يتوقف وجودها على فعل
حسي اختياري من فاعل مختار فاذا امتنع لم يوجد كذا في فتح القدير ومقتضاه ان السيد لو باع هذه الجارية
قبل الوضع يصح لان المعلق قبل وجود شرطه عدم وقد ذكر هذين الحكمين في المبسوط في مسئلة التعليق صريحًا
بقوله كل ولد تلدينه فهو حر فقال لو مات المولى وهي حبلى لم يعتق ما تلده لفقد الملك لانتقالها للورثة
ولو باعها المولى وهي حبلى جاز بيعه فان ولدت بعده لم يعتق ذكره في باب عتق ما في البطن الا ان يفرق

يفرق بين التعليق صريحًا والتعليق معنى ولم يظهر لي الآن وذكره في المبسوط في باب عتق ما تلد الامة وقال بعده
ولو قال لعبد يملكه كل ولد يولد لك فهو حر فان ولد له من امة يملكها الحالف يوم حلف عتق ان ولدت في ملكه والا
بطلت اليمين انتهى وهي اشبه بمسئلتنا وقيد بالتبوية لان المولى اذا استوفى صداقها امر ان يدخلها على زوجها
وان لم يلزمه ان يبوئها كذا في المبسوط ولذا قال في المحيط لو باعها بحيث لا يقدر الزوج عليها سقط مهرها كما سياتي
في مسئلة ما اذا قتلها والتبوية مصدر بواته منزلا وبوات له اذا اسكنته اياه وفي الاصطلاح على ما ذكره الخصاف
ان يخلي المولى بين الامة وزوجها ويدفعها ولا يستخدمها اما اذا كانت تذهب وتجي وتخدم مولاها لا يكون تبوية
وسياتي تمامه في النفقات ان شا الله تعالى وان التحقيق ان العبرة لكونها في بيت الزوج ليلا ولا يضر الاستخدام نهارًا
واشار المصنف الى ان للمولى ان يسافر بها وليس للزوج منعه كما في الظهيرية قوله وله اجبارها على النكاح اي للسيد
اجبار العبد والامة عليه يعني تنفيذ النكاح عليهما وان لم يرضيا لا ان يحملهما على النكاح بضرب او نحوه وعن ابي حنيفة
انه لا اجبار في العبد لان النكاح من خصايص الادمية لانه مالك لمنافع بضعها فيملك تمليكها ولنا ان الانكاح اصلاح
ملكه لان فيه تحصينه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان فيملكه اعتبارًا بالامة اطلقهما فشمل الصغير
والكبير والصغيرة والكبيرة القن والمدبر وام الولد لان الملك في الكل كامل وخرج المكاتب والمكاتبة فليس له
اجبارهما عليه صغيرين كانا او كبيرين لانهما التحقا بالاحرار تصرفا فيشترط رضاهما فالحاصل ان ولاية الاجبار في المملوك
تعتمد كمال الملك لا كمال الرق والملك كامل في المدبر وام الولد وان كان الرق ناقصًا والمكاتب على عكسهما ولذا دخلا تحت
قوله كل مملوكة املكه فهو حر دونه وحل وطيها دون المكاتبة لانه يعتمد كمال الملك فقط ولم يجز عتقهما عن الكفارة
لانه يبتني على كمال الرق واما البيع فانه يعتمد كمالهما فلم يجز بيع الكل وفي المحيط وغيره المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة
توقف النكاح على اجازتها لانها ملحقة بالبالغة فيما يبتني على الكتابة ثم انها لو لم ترد حتى ادت فعتقت بقي النكاح موقوفًا
على اجازة المولى لا اجازتها لانها بعد العتق لم تبق مكاتبة وهي صغيرة والصغيرة ليست من اهل الاجازة فاعتبر التوقف
على اجازتها حال رقها ولم تعتبر بعد العتق قالوا وهذه المسئلة من اعجب المسايل فانها زادت من المولى بعدما
زادت اليه قربا في النكاح فانه يبطل النكاح الذي باشره المولى وان اجازه المولى لانه طرا حل بات على موقوف فابطله
الا ان هذا كله يثبت بالدليل وهو بعيد العجايب وقد بحث المحقق في فتح القدير بان الذي يقتضيه النظر عدم التوقف
على اجازة المولى بعد العتق بل بمجرد عتقها ينفذ النكاح لما صرحوا به من انه اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فاعتقه
نفذ لانه لو توقف اما على اجازة المولى وهو ممتنع لانتفا ولايته واما على العبد فلا وجه له لانه صدر من جهته فكيف
يتوقف عليه ولانه صار نافذا من جهته وانما توقف على السيد فكذا السيد هنا فانه ولي مجبر وانما التوقف على اذنها
لعقد الكتابة وقد زال فبقي النفاذ من جهة السيد وهذا هو الوجه وكثيرا ما يغلط الساهون الساهين وهذا بخلاف
الصبي اذا زوج نفسه بغير اذن وليه فانه موقوف على اجازة وليه فلو بلغ قبل ان يرده لا ينفذ حتى يجيزه الصبي
لان العقد حين صدر منه لم يكن نافذا من جهته اذ لا نفاذ حالة الصبا لعدم اهلية الراي بخلاف العبد ومولى
المكاتبة الصغيرة والحاصل ان الصغير والصغيرة ليسا من اهل العبارة بخلاف البالغ انتهى وجوابه انه سوء ادب
وغلط اما الاول فلان المسئلة صرح بها الامام محمد في الجامع الكبير فكيف ينسب السهو اليه والى مقلديه واما الثاني فلان
محمدا رحمه الله علل لتوقفه على اجازة المولى بانه تجدد له ولاية لم تكن وقت العقد وهي الولا بالعتق ولذا انما يكون له
الاجازة اذا لم يكن لها ولي اقرب منه كالاخ والعم قال فصار كالشريك زوج العبد ثم ملك الباقي وكمن اذن لعبد ابنه
او زوج نافلته ثم مات الابن بخلاف الراهن ومولى الماذون باعا ثم سقط الدين حيث لا يفتقر الى الاجازة لان النفاذ
بالولاية الاصلية وحاصله ان الولاية التي قارنها رضاه بتزويجها ولاية بحكم الملك وبعد العتق تجدد له ولاية بحكم
الولا فيشترط تجدد رضاه كتجدد الولاية كذا في شرح تلخيص الجامع الكبير وكثيرا ما يعترض المحقق على المصيبين ثم اعلم
ان السيد لو زوج المكاتبة بغير رضاها ثم عجزت بطل النكاح لما ذكرنا وان كان مكاتبا لم يبطل لكن لا بد من اجازة المولى

وان كان قد رضي ولا لانه انما رضي لتعلق مون النكاح كالمهر والنفقة بكسب المكاتبة لا بملك نفسه وكسبها المكاتب بعد عجزه
ملك المولى كذا في التلخيص فهو نظير ما اذا زوجها الابعد مع وجود الاقرب ثم زالت ولاية الاقرب فانه لابد من ان يجيزه
الابعد ثلاث وسياتي ايضاحه بعد ذلك ايضا واعلم ان الفضولي اذا باشر ثم صار وكيلا فانه ينفذ باجازته بيعا كان
او نكاحا وكذا لو صار وصيا او لو صار مالكا فان طرا حل بات عليه ابطله والا فلا وينفذ باجازته ولو كان ببيع مال مولاه فانه
لا ينفذ باجازته والصبي المحجور اذا باشر عقدا ثم اذن له وليه فيه فاجازه جاز نكاحا وبيعا ولو بلغ فاجازه بعد بلوغه
جاز والعبد المحجور اذا تصرف بلا اذن ثم اعتق فان كان نكاحا او اقرارا بدين نفذ بلا اجازة وان كان بيعا لا يجوز
باجازته بعد اعتاقه والمكاتب لو تزوج قنة ثم عتق فاجاز لم يجز والقاضي لو زوج اليتيم ولم يكن في منشوره ثم
اذن له فاجاز جاز وكذا الولي الابعد مع الاقرب وتمامه في جامع الفصولين من الفصل الرابع والعشرين **قوله**
ويسقط المهر بقتل السيد امته قبل الوطي وهذا عند ابي حنيفة وقالا عليه المهر لمولاها اعتبارا بموتها حتف انفها
وهذا لان المقتول ميت باجله وله انه منع المبدل قبل التسليم فيجازى بمنع البدل كما اذا ارتدت الحرة وكما اذا
قتل البايع المبيع قبل التسليم والقتل في حق احكام الدنيا جعل اتلافا حتى وجب القصاص والدية فكذا في حق
المهر انه ان لم يكن مقبوضا سقط عن ذمة الزوج وان كان مقبوضا لزمه رد جميعه على الزوج كذا في المبسوط وقيد
بالسيد لانه لو قتلها اجنبي لا يسقط اتفاقا واطلق السيد فشمل الصغير وذكر في المصفى فيه قولان وفي فتح القدير
ولو لم يكن من اهل المجازاة بان كان صبيا زوج امته وصيه مثلا قالوا يجب ان لا يسقط في قول ابي حنيفة بخلاف
الحرة الصغيرة اذا ارتدت يسقط مهرها لان الصغيرة العاقلة من اهل المجازاة على الردة بخلاف غيرها من الافعال
لانها لم تحظر عليها والردة محظورة عليها انتهى فترجح به عدم السقوط وقيد بالامة لان السيد لو قتل زوج امته لم يسقط
المهر اتفاقا لانه تصرف في العاقد لا في المعقود عليه وقيد بكونه قبل الوطي لانه لو قتلها بعده لا يسقط اتفاقا واشار
بالقتل الى تفويت حصل بفعل المولى فلذا اسقط المهر لو باعها وذهب بها المشتري من المصر او اعتقها قبل الدخول
فاختارت الفرقة او غيبها بموضع لا تصل اليها الزوج كذا في التبيين وغيره والمراد بسقوطه في الاولى والثالثة
سقوط المطالبة كما صرح به في المحيط والظهيرية لا سقوطه اصلا لانه لو احضرها بعده فله المهر كما لا يخفى واراد المصنف
بالامة القنة والمدبرة وام الولد لما عرف ان مهر المكاتبة لها لا للمولى فلا يسقط بقتل المولى اياها **قوله** لا
بقتل الحرة نفسها قبله اي لا يسقط المهر بقتل الحرة نفسها قبل الوطي لان جناية المرء على نفسه غير معتبرة في حق
احكام الدنيا فشابه موتها حتف انفها ولانها لا تملك اسقاط حقهم فصار كما اذا قال اقتلني فقتله فانه تجب الدية
خلافا فاقطع يدي فقطعها لا يجب شيء بخلاف قتل المولى لانه معتبر في حق احكام الدنيا حتى تجب الكفارة عليه
وكذا لو قال المولى لغيره اقتل عبدي فقتله لا يلزمه شيء وانما قيد بالحرة للاختلاف في قتل الامة نفسها والصحيح
عدم السقوط كما في الخانية لان المهر لمولاها ولم يوجد منه منع المبدل فلو قال المصنف لا بقتل المراة نفسها لكان اولى
وقيد بالقتل لان الامة لو ابقت فلا صداق لها ما لم تحضر في قياس قول ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف كذا في الخانية
ولو ارتدت المراة عن الاسلام قبل الدخول فان كانت حرة سقط المهر اتفاقا وان كانت امة ففي التبيين ان في السقوط
روايتين وفي غاية البيان واذا ارتدت الحرة او الامة قبل الدخول سقط المهر اتفاقا فكانه لضعف رواية عدمه
لم يعتبرها وحكم تقبيل ابن الزوج منها كالردة وفي المحيط لو قبلت الامة ابن زوجها قبل الدخول بها فادعى الزوج
انها قبلته لشهوة وكذبه سيدها تبين الامة منه باقراره ويلزمه نصف المهر للمولى كان لشهوة انتهى وينبغي
ترجيح عدم سقوطه في ردة الامة وتقبيلها ابن الزوج قياسا على ما اذا قتلت نفسها فان الزيلعي حمل الروايتين
في الكل وقد صحح قاضي خان عدمه في القتل فليكن تصحيحا في الاخريين ايضا وهو الظاهر لان مستحقه لم يفعل
شيئا وهو المولى وما في فتح القدير من بناء الخلاف على الخلاف في ان المهر هل يجب للمولى ابتداء او يجب لها ثم ينتقل للمولى
عند الفراغ من حاجتها ضعيف لانه لو وجب لها ابتداء لينتقل للمولى بعد فلا يسقط بفعلها على القولين كما لا

يخفى وانما القايل بالسقوط بقتلها نفسها علل بان فعلها يضاف الى المولى بدليل انها لو قتلت انسانا خوطب مولاها
بالدفع او الفدا والتقييد بقتل المراة نفسها ليس احترازيا لان وارثها لو قتلها قبل الدخول فانه لا يسقط المهر ايضا
لانه بالقتل لم يبق وارثا مستحقا للمهر لحرمانه به فصار كالاجنبي اذا قتلها **قوله** والاذن في العزل لسيد الامة
لانه يخل بمقصود المولى وهو الولد فيعتبر رضاه وهذا قول ابي حنيفة وصاحبيه في ظاهر الرواية وعنهما في غيرها ان
الاذن لها وهو ضعيف قيد بالامة اي امة الغير لان العزل جائز عن امته بدون اذنها والاذن في العزل عن الحرة
لها ولا يباح بغير اذنها لانه حقها وفي الخانية ذكر في الكتاب انه لا يباح بغير اذنها وقالوا في زماننا يباح لسوء الزمان قال
في فتح القدير بعده فليعتبر مثله من الاعذار مسقطا لاذنها وافاد وضع المسئلة ان العزل جائز بالاذن وهذا هو
الصحيح عند عامة العلماء لحديث البخاري عن جابر كنا نعزل والقران ينزل ولحديث السنن ان رجلا قال يا رسول الله ان
لي جارية وانا اعزل عنها وانا اكره ان تحمل وانا اريد ما يريد الرجال وان اليهود تحدث ان العزل الموودة الصغرى قال كذبت
يهود لو اراد الله ان يخلقه ما استطعت ان تصرفه وفي فتح القدير ثم في بعض اجوبة المشايخ الكراهة وفي بعضها عدمها وفي
المعراج العزل ان يجامع فاذا جاء وقت الانزال نزع فانزل خارج الفرج انتهى ثم اذا عزل باذن او بغير اذن ثم ظهر بها
حبل هل يحل نفيه قالوا ان لم يعد اليها او عاد ولكن بال قبل العود حل نفيه وان لم يبل لا يحل نفيه كذا روي عن علي
رضي الله عنه لان بقية المني في ذكره يسقط فيها ولذا قال ابو حنيفة فيما اذا اغتسل من الجنابة قبل البول ثم بال فخرج
المني وجب اعادة الغسل كذا في المعراج وفي فتاوى قاضي خان رجل له جارية غير محصنة تدخل وتخرج ويعزل عنها
المولى فجاءت بولد واكبر ظنه انه ليس منه كان في سعة من نفيه وان كانت محصنة لا يسعه نفيه لانه ربما يعزل فيقع الماء
في الفرج الخارج ثم يدخل فلا يعتمد على العزل انتهى وهذا يفيد ضعف التفصيل المتقدم وانه لا يحل النفي مطلقا
حيث كانت محصنة وان جوازه مشروط بثلاثة عدم تحصينها ووجود العزل منه وغاية الظن انه ليس منه وقد يقال
ان ما في المعراج بيان لمحل غلبة ظنه بانه ليس منه فاذا كان قد عزل ولم يعد غلب على ظنه انه ليس منه بشرط ان لا
تكون محصنة وبه يحصل التوفيق وينبغي ان يكون سد المراة فم فرجها كما تفعله النسا لمنع الولد حراما بغير اذن الزوج
قياسا على عزله بغير اذنها وفي فتح القدير وهل يباح الاسقاط بعد الحبل يباح ما لم يتخلق شيء منه ثم في غير موضع ولا يكون
ذلك الا بعد مائة وعشرين يوما وهذا يقتضي انهم ارادوا بالتخليق نفخ الروح والا فهو غلط لان التخليق يتحقق
بالمشاهدة قبل هذه المدة انتهى وفي الخانية من كتاب الكراهية ولا اقول بانه يباح الاسقاط مطلقا فان المحرم اذا
كسر بيض الصيد يكون ضامنا لانه اصل الصيد فلما كان يواخذ بالجزاء ثم فلا اقل من ان يلحقها اثم هاهنا اذا اسقطت
بغير عذر انتهى وينبغي الاعتماد عليه لان له اصلا صحيحا يقاس عليه والظاهر ان هذه المسئلة لم تنقل عن ابي حنيفة
صريحا ولذا يعبرون عنها بصيغة قالوا والظاهر ان المراد من الامة في المختصر القنة والمدبرة وام الولد واما المكاتبة
فينبغي ان يكون الاذن اليها لان الولد لم يكن للمولى ولم ار من صرح به **قوله** ولو عتقت امة او مكاتبة خيرت
ولو زوجها حرا لقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري فالتعليل بملك البضع صدر
مطلقا فينتظم الفصلين والشافعي يخالفنا فيما اذا كان زوجها حرا وهو محجوج به ولانه يزداد الملك عليها عند
العتق فيملك الزوج بعده ثلاث تطليقات فتملك اصل رفع العقد رفعا للزيادة والعلة المذكورة اعني
ازدياد الملك عليها قد وجدت في المكاتبة لان عدتها قرءان وطلاقها ثنتان وقد اختلفت الرواية في صحيح البخاري
ومسلم في زوج بريرة فروي انه كان حرا وروي انه كان عبدا ورجح ائمتنا الاولى لما في الاصول من انها مثبتة ورواية
انه كان عبدا نافية للعلم بانه كان حالته الاصلية الرق والنافي هو الذي ينفيها وينفي الامر العارض والمثبت هو
المخرج عنها وقد رجح المحقق في فتح القدير قول زفر من ان المكاتبة اذا اعتقت فانه لا خيار لها بان قوله عليه السلام
ملكت بضعك ليس معناه الا منافع بضعك اذ لا يملك ملكها لعينه وملكها لاكسابها تبع لملكها المنافع نفسها فيلزم
كونها مالكة لبضعها بالمعنى المراد قبل العتق فلم تثبت لها النص انتهى وهو مبني على ان العلة ملكها لبضعها بالعتق

فدخلت تحت النص وانما لم يجز وطيها للمولى وجبرها على النكاح لا لاجل انها ملكت بضعها بالعتق بل بعقد الكتابة لانه اوجب عدم التعرض لها في اكسابها ومنها فترجح به قول ائمتنا خصوصا قد دخلت مالك في الموطا ان بريرة كانت مكاتبة عائشة وانها خيرت حين اعتقت فكان نصا في المسئلة فكان زفر محجوجا به وشمل اطلاق الامة القنة والمدبرة وام الولد وشمل الكبيرة والصغيرة فاذا اعتقت الصغيرة توقف خيارها الى بلوغها لان فسخ النكاح من التصرفات المترددة بين النفع والضرر فلا تملكه الصغيرة ولا يملكه وليها عليها لقيامه مقامها كذا في جامع الفصولين وزاد عليه ما في جامع الفصولين ان الجهل بان لها الخيار في خيار المخيرة ليس بعذر بخلافه في الاعتاق وفرقوا بينهما بان الامة لا تتفرغ للعلم بخلاف الحرة ومقتضاه ان المخيرة لو كانت امة فانها تعذر بالجهل انتهى وفيه ايضا ان الامة اذا اعتقت في عدة الرجعي لها الخيار ثم اعلم ان الظاهر الاطلاق من ان الجهل في المخيرة ليس بعذر لانهم عللوا كونه عذرا في خيار العتق بعلتين احدهما ان الامة مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة ان لها الخيار بخلاف الجهل بخيار البلوغ فان الحرة الصغيرة لم تكن مشغولة بخدمة احد ثانيتهما ان سبب الخيار في العتق لا يعلمه الا الخواص من الناس لخفائه وخيار البلوغ لانه ظاهر يعرفه كل احد ولظهور ظن بعض الناس انه يثبت في نكاح الاب ايضا هكذا في شرح التلخيص فالعلة الاولى وان كانت لا تفيد ان الجهل في خيار المخيرة الامة ليس بعذر فالعلة الثانية تفيده لان ثبوت الخيار مع التخيير ظاهر يعرفه كل احد وفي جامع الفصولين اختارت نفسها بلا علم الزوج يصح وقيل يصح لغيبة الزوج انتهى فاذا بلغت كان لها خيار العتق لا خيار البلوغ على الاصح كذا في الذخيرة وقدمناه وشمل ما اذا كان النكاح او لا صدر برضاها او جبرا وشمل ما اذا كانت حرة في الاصل ثم صارت امة ثم اعتقت لما في المبسوط لو كانت حرة في اصل العقد ثم صارت امة ثم اعتقت بان ارتدت امراة مع زوجها ولحقا بدار الحرب معا والعياذ بالله تعالى ثم سبيا معا فاعتق الامة لها الخيار عند ابي يوسف لانها بالعتق ملكت امر نفسها وازداد ملك الزوج عليها ولا خيار لها عند محمد لان باصل العقد يثبت عليها ملك كامل برضاها ثم انتقض الملك فاذا اعتقت عاد الى اصله كما كان انتهى ولا يخفى ترجيح قول ابي يوسف لدخولها تحت النص وفي فتاوي قاضيخان ان خيار البلوغ يغاير خيار العتق من وجوه احدها ان خيار العتق يبطل بالقيام عن المجلس والثالث انه يثبت للامة دون الغلام والرابع انه لا يبطل بالسكوت وان كانت بكرا والخامس ان الفرقة لا تتوقف فيه على القضاء بخلاف خيار البلوغ في الكل وفيها ايضا ان خيار العتق بمنزلة خيار المخيرة وانما يفارقه من وجه واحد وهو ان الفرقة في خيار العتق لا تكون طلاقا وفي خيار المخيرة تكون طلاقا انتهى وفي غاية البيان ان اختارت نفسها بلا مهر لها ان لم يكن دخل بها الزوج لان اختيارها نفسها فسخ من الاصل وان كان دخل بها فالمهر واجب لسيدها لان الدخول بحكم نكاح صحيح فتقرر به المسمى وان اختارت زوجها فالمهر لسيدها دخل بها الزوج او لم يدخل لان المهر واجب بمقابلة ما ملك الزوج من البضع وقد ملكه عن المولى فيكون بدله للمولى انتهى فالحاصل ان المهر للمولى في سائر الوجوه الا اذا اختارت نفسها قبل الدخول وفي المحيط زوج عبده جاريته ثم اعتقها فلم تعلم ان لها الخيار حتى ارتدا ولحقا بدار الحرب ورجعا مسلمين ثم علمت بثبوت الخيار او علمت بالخيار في دار الحرب فلها الخيار في مجلس العلم ومثله لو سبيا ليس لها الخيار لان بالسبي بطل العتق فانعدم سبب الخيار فلم يثبت الخيار انتهى وفي التلخيص ولا يبطل بارتدادها الا اذا قضي باللحاق للموت انتهى واطلق المصنف في تخييرها فشمل ما اذا كانت حائضا ولذا قال في المحيط لا باس بان تختار نفسها حائضا كانت او طاهرة وكذا الصبية اذا ادركت بالحيض لانه ليس بطلاق ولان فيه ضرورة لان التاخير لا يمكن انتهى قوله ولو نكحت بلا اذن فعتقت نفذ بلا خيار اي نكحت الامة بغير اذن المولى ثم اعتقت فانه ينفذ ذلك النكاح من جهتها لانها من اهل العبارة وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا يتحقق زيادة الملك كما اذا زوجت نفسها بعد العتق ولذا قال الاسبيجابي الاصل ان عقد النكاح متى تم على المراة وهي مملوكة يثبت لها خيار العتق انتهى ولو افترقا لا خيار لها كما لو زوجها فضولي واعتقها فضولي فاجاز المولى الكل فانه لا خيار لها كذا في المحيط الجامع اطلق في الامة فشمل القنة والمدبرة وام الولد والمكاتبة لكن في المدبرة وام الولد تفصيل ففي المدبرة ان اعتقها المولى في حياته فالحكم كالقنة اذا اعتقت

بيان ان الجهل بخيار العتق عذر صح

اعتقت وان عتقت بموت المولى فقال في الظهيرية لو تزوجت مدبرة بغير اذن مولاها ثم مات المولى وقد خرجت من الثلث جاز النكاح وان لم تخرج لم يجز حتى تؤدي السعاية عند ابي حنيفة وعندهما يجوز انتهى واما ام الولد اذا اعتقها ومات عنها المولى فان النكاح لا ينفذ لان العدة وجبت عليها من المولى كما عتقت والعدة تمنع نفاذ النكاح كذا في المحيط والخانية وينبغي ان يقال في جواب المسئلة فان النكاح يبطل لانه لا يمكن توقفه مع وجود العدة اذ النكاح في عدة الغير فاسد ويدل عليه ما زاد في المحيط في هذه المسئلة فان دخل بها الزوج قبل العتق نفذ النكاح وهذا انما يصح على رواية ابن سماعة عن محمد لانه وجبت العدة من الزوج فلا تجب العدة من المولى ولا يصح على ظاهر الرواية لانه لا يجب العدة من الزوج فوجبت العدة من المولى ووجوب العدة من المولى قبل الاجازة يوجب انفساخ النكاح انتهى فقوله يوجب انفساخ ظاهر فيه وانما قيد المصنف بالامة مع ان الحكم في العبد انه اذا تزوج بلا اذن ثم اعتق فان النكاح ينفذ لزوال المانع فيهما لاجل ان يبين نفي الخيار ولذا قال في فتح القدير ولا فرق بين الامة والعبد في هذا الحكم وانما فرضها في الامة ليترتب عليها المسئلة التي تليها تفريعا انتهى وفي المحيط الجامع ولو زوج فضولي عبدا امراتين ثم امراتين ثم اعتق يخير في اثنتين كيف شاء بخلاف ما لو باشر العبد حيث يخير في الاخريين لانه رد في الاوليين كما ان الحر لو تزوج اربعا ثم اربعا ثم ثنتين بغير امرهن توقف في الاخريين وارتد الباقي ولو اجاز العبد النكاح في ثلاث بطل عقدهن لان الجمع اجازة كالجمع حالة العقد ويخير في الرابعة وكذا لو زوج فضولي حرا له امراة اربعا في عقود فماتت امراته لا يخير الا في الثلاث وان كان في عقد يلغو كما لو زوجه اختين او تزوج مكاتبته ثم عتقت وانما توقف لانه ماله مجيز حالة العقد انتهى وقيد بالنكاح لانها لو اشترت شيئا فاعتقها المولى حيث لا ينفذ الشراء بل يبطل لانه لو نفذ عليها لتغير المالك وقيد بالرق لان الصبي اذا تزوج بغير اذن وليه ثم بلغ فانه لا ينفذ بل يتوقف على اجازته لانه لم يكن اهلا له اصلا فلم يكن نافذا من جهته ولان الولي الابعد اذا زوج مع وجود الاقرب ثم غاب الاقرب او مات فتحولت الولاية الى المزوج فانه يتوقف على اجازة مستانفة منه وان زال المانع لان الابعد حين باشر لم يكن وليا ومن لم يكن وليا في شيء لا يبالي بعواقبه اتكالا على راي الاقرب فيتوقف على اجازته ليتمكن من الاصلح فليس هو من باب زوال المانع لان له ولاية جديدة ولان المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة حتى توقف على اجازتها ثم ادت المال قبل الاجازة فعتقت فانه لا ينفذ ذلك العقد بل لا بد من اجازة المولى وان كان هو العاقد لانه لم يكن وليا حين العقد فلا يبالي بعواقبه وفيه ما قدمناه من البحث وقيد بالعتق لانه لو تزوج العبد بلا اذن ثم اذن له فانه لا ينفذ الا باجازة المولى او العبد وقدمناه ولانه لو انتقل الملك الى غير المولى كالمشتري والموهوب له والوارث فان الاجازة تنتقل الى المالك الثاني ولا يبطل العقد ان كان المتزوج بلا اذن عبدا وان كان امة فان كان المالك الثاني لا يحل له وطيها فانه ينفذ باجازته وان كان يحل له وطيها فان كان لم يدخل بها الزوج لم تصح الاجازة وبطل العقد الموقوف لانه طرا حل بات على موقوف فابطله وان كان قد دخل بها الزوج ففي رواية ابن سماعة عن محمد تصح الاجازة لوجوب العدة عليها بهذا الدخول فلا يحل فرجها للمشتري فتصح اجازة المشتري وجزم به قاضيخان في فتاواه وظاهر الرواية انه لا تصح الاجازة كما في المحيط وهو المذكور في كافي الحاكم الشهيد وقواه شمس الائمة السرخسي بان وجوب العدة انما يكون بعد التفريق بينهما فاما قبل التفريق فهي ليست بمعتدة فاعتراض الملك الثاني يبطل الملك الموقوف وان كان هو ممنوعا من غشيانها وقد اسلفناه وظاهر ما في المحيط انه لا عدة في النكاح الموقوف بعد الوطي اصلا وقد اسلفناه واراد المصنف من الامة الامة الكبيرة لانها لو كانت صغيرة تزوجت بغير اذن المولى ثم اعتقها فانه لا ينفذ ذلك العقد ويبطل على قول زفر وعندنا يتوقف على اجازة المولى ان لم يكن لها عصبة سواه وان كان لها عصبة غير المولى فاذا اجاز جاز واذا ادركت فلها خيار الادراك في غير الاب والجد كذا في شرح الطحاوي وقيد بكون التوقف لاجل المولى لان المولى لو زوج امته الكبيرة رجلا برضاها وقبل عن الزوج فضولي ثم اعتقت قبل اجازة الزوج فان لها النقض ولو نقض المولى قالوا لا يصح فان اجاز الرجل قبل النقض فلا خيار لها والمهر لها ولو كان زوجها

بغير رضاها فلها الرد وان اجاز الزوج وبيانه في المحيط قوله فلو وطي قبله فالمهر له ثم الا فلها اي لو وطي زوج الامة التي
نكحت بغير اذن قبل العتق ثم نفذ بالعتق فالمهر للمولى وان وطيها بعد العتق فالمهر لها لانه في الاول استوفي منافع مملوكة
للمولى وفي الثاني لها وفي القياس يجب عليه مهران مهر للمولى بالدخول بشبهة النكاح قبل العتق ومهر لها لنفوذ العقد عليه
بعد العتق ولكنا استحسنا وقلنا لا يجب الا مهر واحد للمولى لان وجوبه انما يكون باعتبار العقد والعقد الواحد لا يوجب
الا مهرا واحدا واذا اوجب به المهر للمولى لا يجب لها به مهر اخر يوضحه ان الاجازة وان كانت بعد العتق فحكمها يستند الى اصل
العقد كذا في المبسوط وانما لم يقسم المهر ههنا بين المولى وبينها كما قال الامام في مسئلة حبس المراة نفسها بعد الدخول برضاها
حتى يوفيها مهرها معللا بان المهر مقابل بالكل اي بجميع وطيات توجد في النكاح حتى لا يخلو الوطي عن المهر لان قسمته
على جميع الوطيات اذا لم يختلف المستحق لان الجهالة لا تضر فيه واما اذا اختلف المستحق كما في هذه المسئلة فلا يمكن قسمته
فاستحقه بتمامه من حصل الوطي الاول على ملكه وبهذا اندفع ما ذكره في التبيين واراد المصنف بالمهر المهر المسمى لا مهر المثل
قال في الهداية والمراد بالمهر الالف المسمى لان نفاذ العقد بالعتق استند الى وقت وجود العقد فصحت
التسمية ووجب المسمى وفي فتح القدير وقد يورد فيقال لو استند الى اصل العقد يجب كون المهر للمولى كما لو تزوجت
باذن المولى ولم يدخل بها حتى اعتقها وهي بمعزل عن صورة المسئلة فانما النفاذ بالعتق وبه يملك منافعها بخلاف
النفاذ بالاذن والرق قايم ثم اعلم ان حاصل الخيارات في النكاح خمسة خيار المخيرة والعتق والبلوغ والنقصان عن
مهر المثل والتزوج بغير كفو والخيار في الاخرين للاولياء ويزاد خيار العنة والخصي والجب قوله ومن وطي
امة جاريته ابنه فولدت فادعاه ثبت نسبه وصارت ام ولد وعليه قيمتها لا عقرها وقيمة ولدها لان له ولاية
تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك جارية ابنه للحاجة الى صيانة الماء غير ان الحاجة الى التناسل دونها الى ابقا
نفسه فلهذا تملك الجارية بالقيمة والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبيل الاستيلاد شرطا له اذ المصحح حقيقة
الملك او حقه وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى يجوز له التزوج بها فلا بد من تقديمه فتبين ان الوطي يلاقي ملكه
فلا يلزمه العقر وقال زفر والشافعي يجب المهر لانهما يثبتان الملك حكما للاستيلاد كما في الجارية المشتركة افاد باضافة الامة الى ابنه
انها مملوكة للابن من وقت العلوق الى وقت الدعوة فلو حبلت في غير ملكه او فيه واخرجها الابن عن ملكه ثم استردها لم تصح
الدعوة لان الملك انما يثبت بطريق الاستناد الى وقت العلوق فيستدعي قيام ولاية التملك من وقت العلوق الى وقت الدعوة فلو كذبه الابن فان صدقه
صحت الدعوة ولا يملك الجارية كما اذا ادعاه اجنبي ويعتق على المولى كما في المحيط وافاد ايضا انها كلها للابن فلو كانت
مشتركة بينه وبين اجنبي لان الحكم كذلك الا انه يضمن لشريكه نصف عقرها ولو ام ولو كانت مشتركة بين الاب والابن
او غيره تجب حصة الشريك وغيره من العقر وقيمة باقيها اذا حبلت لعدم تقدم الملك في كلها لانها ما موجبة وهو صيانة
النسل اذ ما فيها من الملك يكفي لصحة الاستيلاد واذا صح ثبت الملك في باقيها حكما له لا شرطا كذا في فتح القدير وهي مسئلة
عجيبة فانها اذا لم يكن للواطي فيها شي لا مهر عليه واذا كانت مشتركة لزمه واطلق الامة وهي مقيدة بالقنة بقرينة
قوله وعليه قيمتها لان القابل للانتقال من ملك المولى القنة فقط فخرج عن هذا الحكم المدبرة وام الولد
والمكاتبة فلو ادعى ولد مدبرة ابنه او ولد ام ولده المنفي من جهة الابن او ولد مكاتبته الذي ولدته في الكتابة
او قبلها لا تصح دعواه الا بتصديق الابن كذا في المحيط وقيد بابنه لانه لو وطي جارية امراته او والده او جده
فولدت وادعاه لا يثبت النسب ويدرأ عنه الحد للشبهة فان قال احلها المولى لا يثبت النسب الا ان يصدقه
المولى في الاحلال وفي ان الولد منه فان صدقه في الامرين جميعا ثبت النسب والا فلا وان كذبه المولى ثم ملك
الجارية يوما من الدهر ثبت النسب كذا في الكافي وفي القنية وطي جارية ابيه فولدت منه لا يجوز بيع هذا الولد
ادعى الواطي الشبهة اولا لانه ولد ولده فيعتق عليه حين دخل في ملكه وان لم يثبت نسبه كمن زنى بجارية غيره
فولدت منه ثم ملك الولد يعتق الولد وان لم يثبت نسبه منه انتهى واطلق في الابن فشمل الصغير والكبير
كذا في المحيط وقيد بالولادة لانه لو وطي امة ابنه ولم تحبل فانه يحرم عليه وان كان لا يحد ولا يملكها ويلزمه عقرها

عقرها بخلاف ما اذا احبلت منه فانه يتبين ان الوطي حلال لتقدم ملكه عليه ولا يحد قاذفه في المسئلتين اما اذا لم
تلد منه فظاهر لانه وطي وطيا حراما في غير ملكه واما اذا احبلت منه فلان شبهة الخلاف في ان الملك يثبت قبل الايلاج او
بعده مسقط لاحصانه كما في فتح القدير وغيره وقد قدمنا ان الاب اذا تكرر منه الوطي ولم تحبل فانه يلزمه مهر واحد
بخلاف ما اذا وطي الابن جارية الاب مرارا وقد ادعى الشبهة فعليه لكل وطي مهر والفرق قد ذكرناه واشار بقوله
فادعاه الى انه من اهل ولاية الدعوة فلو كان الاب عبدا او مكاتبا او كافرا او مجنونا لم تصح دعوته لعدم الولاية ولو
افاق المجنون ثم ولدت لاقل من ستة اشهر تصح استحسانا لا قياسا ولو كانا من اهل الذمة الا ان ملتهما مختلفة جازت
الدعوى من الاب كما في فتح القدير والى انه لو ادعاه وهي حبلى قبل الولادة لم تصح دعوته حتى تلد ولم ار الان صريحا
والى انه ادعاه وحده فلو ادعاه الابن مع دعوة الاب فادعياه قدمت دعوة الاب لان له حقيقتين حقيقة الملك في نصيبه
وحق الملك في نصيب ولده كما في البدايع وينبغي ان يقال وحق التملك بدل قوله وحق الملك لما قدمناه وفي المحيط
ولو ولدت ولدين في بطن واحد فباع المولى احدهما فادعى اب البايع الولدين وكذبه البايع والمشتري صحت الدعوة
وثبت نسب الولدين وعتق ما في يد الابن بغير قيمة وما في يد المشتري عبد بحاله وصارت ام ولد له انتهى والى انه لا يشترط
تصديق الابن لانه لم يشترط غير دعوى الولد من الاب واطلق في وجوب القيمة فشمل ما اذا كان الاب موسرا او معسرا كما في
شرح النقاية وفي فتح القدير والعقر مهر مثلها في الجمال اي ما يرغب به في مثلها جمالا فقط واما ما قيل ما يستاجر به مثلها
للزنا لو جاز فليس معناه بل العادة انما يعطى لذلك الاقل مما يعطى مهر الا ... البتة بخلاف الاول والعادة زيادة
عليه انتهى وفي المحيط ولو استحقها رجل ياخذها وعقرها وقيمة ولدها لان الاب صار مغرورا ويرجع الاب على الابن بقيمة
بقيمة الجارية دون العقر وقيمة الولد لان الابن ما ضمن له سلامة الاولاد انتهى هنا وقد ذكر القدوري هذه المسئلة
في باب الاستيلاد والمصنف ذكرها هنا لمناسبتها لنكاح الرقيق فان الموطوءة هنا موقوفة قوله دعوة الجد كدعوة
الاب حال عدمه اي عدم الاب لقيامه مقامه والمراد بعدمه عدم ولايته بالموت او الكفر او الرق او الجنون
لا عدم وجوده فقط وليس مراده بحال العدم ان يكون الاب معدوما وقت الدعوة فقط لانه يشترط ان
يكون معدوما وقت العلوق ايضا فحينئذ يشترط ان يثبت ولايته من وقت العلوق الى وقت الدعوة حتى
اتت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت انتقال الولاية اليه لم تصح دعوته لما ذكرنا في الاب ولما شرط المصنف
عدم الاب لولاية عدم الجد علم ان ولاية الجد منتقلة من الاب اليه فافاد انه ابو الاب واما الجد ابو الام وغيره من
ذوي الرحم المحرم فلا يصدق في جميع الاحوال لفقد ولايتهم كذا في المحيط قوله ولو زوجها اباه وولدت
لم تصر ام ولد له ويجب المهر لا القيمة وولدها حر لانه يصح التزوج عندنا خلافا للشافعي لخلوها عن ملك الاب
الا ترى ان الابن ملكها من كل وجه فمن المحال ان يملكها الاب من وجه وكذا يملك من التصرفات ما لا يبقى
معها ملك الاب لو كان فدل ذلك على انتفا ملكه الا انه يسقط الحد للشبهة واذا جاز النكاح صار ماؤه مصونا
به فلم يثبت ملك اليمين فلا تصير ام ولده ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لم يملكها وعليه المهر لالتزامه
بالنكاح والولد حر لانه ملك اخاه فعتق عليه بالقرابة كذا في الهداية وظاهره ان الولد علق رقيقا واختلف
فيه فقيل يعتق قبل الانفصال وقيل يعتق بعد الانفصال وثمرته تظهر في الارث حتى لو مات المولى
وهو الابن يرثه الولد على الاول دون الثاني والوجه هو الاول لان الولد حدث على ملك الاخ من حين العلوق
فكما ملك عتق عليه بالقرابة للحديث كذا في غاية البيان والظاهر عندي هو الثاني لانه لا ملك له من كل وجه
قبل الوضع لقولهم الملك هو القدرة على التصرفات في الشي ابتداء ولا شك انه لا قدرة للسيد على التصرف
في الجنين قبل وضعه ببيع او هبة وان صح الايصاء به واعتاقه فلم يثبت ولد الحديث لانه في المملوك من
كل وجه ولذا قالوا لو قال كل مملوك لي ملكه فهو حر لا يتناول الحمل لانه ليس بمملوك من كل وجه قوله
المصنف رحمه الله ولو تزوجها ابوه بدل قوله ولو زوجها اباه لكان اولى ليتناول ما اذا كانت الجارية للولد الصغير

وعن دعوى الشبهة من الاب والى انه لا يشترط صح

فتزوجها الاب فانه صحيح ولا تصير ام ولد منه قال قاضيخان في فتاواه اذا تزوج الرجل جارية ابنه الصغير فولدت منه لا تصير ام ولد له ويعتق الولد بالقرابة واذا اراد الرجل ان يطا جاريته ولا تصير ام ولد منه لو ولدت فانه يبيعها من ولده الصغير ثم يتزوجها انتهى اطلق في التزوج فشمل الصحيح والفاسد كما صرح به في التبيين لان الفاسد منه يثبت فيه النسب فاستغنى عن تقديم الملك له وفي النهاية الوطي بشبهة كالنكاح وعبارتها وكذلك لو استولدها بنكاح فاسد او وطي بشبهة لا تصير ام ولد له وعلله اخرا بانه غير محتاج الى تملكها لاثبات النسب بل النكاح او شبهة النكاح يكفي لذلك انتهى فعلى هذا فقولهم ومن وطي جارية ابنه فولدت فادعاه ثبت نسبه محله ما اذا وطيها عالما بالحرمة واما اذا وطيها بالشبهة فلا تصير ام ولد له مع انهم قالوا كما ذكرناه لا فرق بين ان يدعي الشبهة او لا فظاهر كلامهم ان الوطي لشبهة ليس كالنكاح قوله حرة قالت لسيد زوجها اعتقه عني بالف ففعل فسد النكاح وقال زفر لا يفسد واصله انه يقع العتق عن الامر عندنا حتى يكون الولاء له ولو نوى به الكفارة يخرج عن العهدة وعنده يقع عن المامور لانه طلب ان يعتق المامور عبده عنه وهذا محال لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم فلم يصح الطلب فيقع العتق عن المامور ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضا اذ الملك شرط لصحة العتق عنه فيصير قوله اعتق طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الامر عنه وقوله اعتقت تمليكا منه ثم الاعتاق عنه واذا ثبت الملك للامر فسد النكاح للتنافي بين الملكين فالحاصل ان هذا من باب الاقتضا وهو دلالة اللفظ على سكوت يتوقف صدقه عليه او صحته فالمقتضي بالفتح ما استدعاه صدق الكلام كرفع الخطا والنسيان وحكم لزمه شرعا كمسئلة الكتاب فالملك فيه شرط وهو تبع للمقتضي وهو العتق اذ الشروط اتباع فلذا ثبت البيع المقتضى بالفتح بشروط المقتضي وهو العتق لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية فسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الروية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الابق ولو قال اعتقه عني بالف ورطل من خمر فاعتقه وقع عن الامر وسقط اعتبار القبض في الفاسد لانه ملحق بالصحيح في احتمال سقوط البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق واشار بفساد النكاح الى سقوط المهر لاستحالة وجوبه على عبدها والى انه لو قال رجل تحته امة لمولاها اعتقها عني بالف ففعل عتقت الامة وفسد النكاح للتنافي ايضا لكن لا يسقط المهر وقيد بكون المامور فعل ما امر به لانه لو زاد عليه بان قال بعتك بالف ثم اعتقت لم يصر مجيبا لكلامه بل كان مبتديا ووقع العتق على نفسه كما في غاية البيان يعني فلا يفسد النكاح في مسئلة الكتاب قوله ولو لم تقل بالف لا يفسد النكاح والولاء لها اي للمامور وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هذا والاول سوا لانه يقدم التمليك بغير عوض تصحيحا لتصرفه ويسقط اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالنص ولا يمكن اسقاطه ولا اثباته اقتضا لانه فعل حسي بخلاف البيع لانه تصرف شرعي وفي تلك المسئلة الفقير ينوب عنه في القبض اما العبد فلا يقع في يده شي لينوب عنه فالحاصل ان فعل اليد الذي هو الاخذ لا يتصور ان يتضمنه فعل اللسان ويكون موجودا بوجوده بخلاف القول فانه يتضمن ضمن قول اخر ويعتبر مراده فيه وهذا ظاهر وقول ابي اليسر وقول ابي يوسف اظهر لا يظهر كذا في فتح القدير وانما سقط القبض فيما قدمناه وهو اعتقه عني بالف ورطل من خمر لان الفاسد ملحق بالصحيح في احتمال سقوط القبض كذا في البدايع

باب نكاح الكافر

لما فرغ من نكاح المسلمين بمرتبتيه الاحرار والارقا شرع في بيان نكاح الكفار والتعبير بنكاح الكافر اولى من التعبير بنكاح اهل الشرك كما في الهداية لانه لا يشمل الكتابي الا على قول من يدخله في المشرك باعتبار قول طايفة منهم عزير بن الله والمسيح بن الله رب العزة والكبريا المنزه عن الولد وههنا ثلاثة اصول الاول ان كل نكاح صحيح بين المسلمين فهو صحيح اذا تحقق بين اهل الكفر لتظافر الاعتقادين على صحته ولعموم الرسالة فحيث وقع من الكفار على وفق الشرع العام وجب الحكم بصحته خلافا لمالك ويويده قوله تعالى وامراته حمالة الحطب وقوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح لا من سفاح كما

في المعراج الثاني كل نكاح حرم بين المسلمين لفقد شرطه كالنكاح بغير شهود او في العدة من الكافر يجوز في حقهم اذا اعتقدوه عند ابي حنيفة ويقران عليه بعد الاسلام الثالث ان كل نكاح حرم لحرمة المحل كنكاح المحارم اختلف فيه على قوله قال مشايخنا يقع جايزا وقال مشايخ العراق يقع فاسدا وسياتي قوله تزوج كافر بلا شهود وفي عدة كافر وذا في دينهم جايز ثم اسلما اقرا عليه عند ابي حنيفة ووافقاه في الاول وخالفاه في الثاني لان حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيها ولم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات وبهذا اندفع قول زفر من التسوية بينهما ولابي حنيفة ان الحرمة لا يمكن اثباتها حقا للشرع لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لا يعتقده واذا صح النكاح فحالة الاسلام والمرافعة حالة البقا والشهادة ليست شرطا فيها وكذا العدة لا تنافيها كالمنكوحة اذا وطيت بشبهة اطلق الكافر فشمل الذمي والحربي وبحث المحقق في فتح القدير في قوله ان الحرمة لا يمكن اثباتها حقا للشرع لانهم لا يخاطبون بان اهل الاصول اتفقوا على انهم مخاطبون بالمعاملات والنكاح منها وكونه من حقوق الشرع لا ينافي كونه معاملة فيلزم اتفاق الثلاثة على انهم مخاطبون باحكام النكاح غير ان حكم الخطاب انما يثبت في حق المكلف ببلوغه اليه والشهرة تنزل منزلته وهو متحقق في حق اهل الذمة دون اهل الحرب فمقتضى النظر التفصيل بين ان يكون ذميا فلا يقر عليه وبين ان يكون حربيا فيقر عليه انتهى وجوابه ان النكاح لم يتمحض معاملة بل فيه معنى العبادة ولهذا كان الاشتغال به اولى من التخلي للنوافل فما ذكره الاصوليون انما هو في المعاملة المحضة فلا منافاة بين الموضعين فلا فرق بين الذمي والحربي في هذا الحكم وقيد بكونه في عدة كافر لانها لو كانت في عدة مسلم فانه لا يجوز ولا يقران عليه اتفاقا وظاهر كلام الهداية انه لا عدة من الكافر عند الامام اصلا وفيه اختلاف المشايخ فذهب طايفة اليه واخرى الى وجوبها عنده لكنها ضعيفة لا تمنع من صحة النكاح لضعفها كالاستبرا وفايدة الاختلاف تظهر في ثبوت الرجعة للزوج بمجرد طلاقها وفي ثبوت نسب الولد اذا اتت به لاقل من ستة اشهر فعلى الاول لا يثبتان وعلى الثاني يثبتان واختار في فتح القدير الاول ومنع عدم ثبوت النسب لجواز ان يقال لا تجب العدة واذا علم من له الولد بطريق اخر وجب الحاقه به بعد كونه عن فراش صحيح ومجيئها به لاقل من ستة اشهر من الطلاق مما يفيد ذلك فيلتحق به وهم لم ينقلوا عن ابي حنيفة ثبوته ولا عدمه بل اختلفوا ان قوله بالصحة بنا على عدم وجوبها فيتفرع عليه ذلك اولا ان نقول بعدمها وثبات النسب في الصورة المذكورة انتهى وقيد بكونه جايزا في دينهم لانه لو لم يكن جايزا عندهم يفرق بينهما اتفاقا لانه وقع باطلا فيجب التجديد وفي فتح القدير فيلزم في المهاجرة لزوم العدة اذا كانوا يعتقدون لان المضاف الى تباين الدار الفرقة لا نفي العدة واطلق في عدم التفريق فيما اذا ترافعا الينا لانه معلوم من الاسلام بالاولى قوله ولو كانت محرمة فرق بينهما اي لو كانت المراة محرما للكافر فان القاضي يفرق بينهما اذا اسلما او احدهما اتفاقا لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كما ذكرنا في العدة ووجب التعرض بالاسلام فيفرق وعنده له حكم الصحة في الصحيح الا ان المحرمية تنافي بقا النكاح فيفرق بخلاف العدة لانها لا تنافيه ثم باسلام احدهما يفرق بينهما وبمرافعة احدهما لا يفرق عنده خلافا لهما وان استحقاق احدهما لا يبطل بمرافعة صاحبه اذ لا يتغير به اعتقاده اما اعتقاد المصر لا يعارض اسلام المسلم لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه ولو ترافعا يفرق بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما كذا في الهداية وافاد ان الصحيح ان عقده على محرمه صحيح وقيل فاسد وفايدة الخلاف تظهر في وجوب النفقة اذا طلبت وفي سقوط احصانه بالدخول فيه فعلى الصحيح تجب ولا يسقط حتى لو اسلم فقذفه انسان يحد ومقتضى القول بالصحة ان يتوارثا والمنقول في البدايع انهما لا يتوارثان اتفاقا وعلله في التبيين بان الارث ثبت بالنص على خلاف القياس فيما اذا كانت الزوجية مطلقة بنكاح صحيح فيقتصر عليه وعلله في المحيط بان نكاح المحارم في شريعة ادم لم يثبت كونه سببا لاستحقاق الميراث فيه فلا يصير سببا للميراث في دياناتهم لانه لا عبرة لدياناتهم اذا لم تعتمد شرعا ما انتهى وقد يقال هل كان نكاح المحارم في تلك الشريعة سببا لوجوب النفقة فالحاصل ان في نكاح المحرم يفرق بينهما القاضي باسلام احدهما او بمرافعتهما لا

بموافقة احدهما عند الامام واما اذا لم تحصل الموافقة اصلاً فلا تفريق اتفاقا للامر بتركهم وما يدينون وفي التبيين وعلى
هذا الخلاف المطلقة ثلاثا والجمع بين المحارم والخمس انتهى وذكر في المحيط لو كان تحت الذمي مطلقة ثلاثا فطلبت التفريق
يفرق بينهما بالاجماع لان هذا التفريق لا يتضمن ابطال حق على الزوج لان الطلقات الثلاث قاطعة لملك النكاح
في الاديان كلها ثم ذكر بعده انه يفرق بينهما من غير مرافعة في مواضع بان خلعها ثم يقيم معها من غير عقد او يطلقها
ثلاثا ثم يتزوجها قبل التزوج باخر لانه زنا او تزوج كتابية في عدة مسلم صيانة لماء المسلم انتهى فحاصله انه اذا طلقها
ثلاثا ان امسكها من غير ان يجدد النكاح عليها فرق بينهما وان لم يترافعا الى القاضي وان جدد عقد النكاح من غير ان تتزوج
باخر فلا تفريق كما ذكره الاسبيجابي وهو مخالف لما في المحيط لانه سوى في التفريق بينهما بين ما اذا تزوجها اولا حيث لم
تتزوج بغيره وفي النهاية لو تزوج اختين في عقدة واحدة ثم فارق احداهما ثم اسلم اقرا عليه وفي فتح القدير وينبغي
على قول مشايخ العراق وما ذكرنا من التحقيق ان يفرق لوقوع العقد فاسدا او وجب التعرض بالاسلام انتهى قوله
ولا ينكح مرتد او مرتدة احدا اما المرتد فلانه مستحق للقتل والامهال ضرورة التامل والنكاح يشغله عنه فلا
يشرع في حقه ولا [illegible] مستحق القتل للقصاص حيث يجوز له التزوج مع انه يقتل لان العفو مندوب اليه فيه
فيسلم منه بخلاف المرتد لانه لا يرجى غالبا واما المرتدة فلانها محبوسة للتامل وخدمة الزوج تشغلها ولانه لا ينتظم
بينهما المصالح والنكاح ما شرع لعينه بل لمصالحه وعبر باحد في سياق النفي ليفيد العموم فلا يتزوج المرتد مسلمة ولا كتابية
ولا مرتدة ولا يتزوج المرتدة مسلم ولا كافر ولا مرتد قوله والولد يتبع خير الابوين دينا لانه انظر له فان كان الزوج
مسلما فالولد على دينه وكذا ان اسلم احدهما وله ولد صغير صار ولده مسلما باسلامه كان الاب او الام وتتصور تبعيته لامه
المسلمة وابوه كافر بان كانا كافرين فاسلمت فقبل عرض الاسلام عليه ولدت كما في المعراج وفي التبيين وهذا اذا لم
تختلف الدار بان كانا في دار الاسلام او في دار الحرب او كان الصغير في دار الاسلام واسلم الوالد في دار الحرب لانه من اهل
دار الاسلام حكما واما اذا كان الولد في دار الحرب والوالد في دار الاسلام فاسلم لا يتبعه ولده ولا يكون مسلما لانه لا يمكن
ان يجعل الوالد من اهل دار الحرب بخلاف العكس انتهى وفي فتح القدير اما لو تباينت دارهما بان كان الاب في دار الاسلام
والولد في دار الحرب او على العكس فانه لا يصير مسلما باسلام الاب انتهى وهو سهو فاجتنبه ثم اعلم انه اذا صار مسلما بالتبعية
ثم بلغ فانه لا يلزمه تجديد الايمان لوقوعه فرضا اما على قول الماتريدي فظاهر لانه قائل بوجوب اداء الايمان على الصبي
العاقل كما في التحرير واما على قول فخر الاسلام فظاهر ايضا لانه قائل باصل الوجوب عليه وان لم يجب اداؤه فاذا اداه
وقع فرضا كتعجيل الزكوة قبل الحول واما على قول شمس الائمة فكذلك وان قال بعدم اصل الوجوب عليه لانه انما قال
به للترفيه عليه فاذا وجد منه وجد الوجوب كالمسافر اذا صلى الجمعة ولا خلاف لاحد في عدم وجوب بينا العرض
عليه بعد بلوغه وتمامه في فتح القدير من باب المهر قوله والمجوسي شر من الكتابي لان للكتابي دينا سماويا ويجب
الدعوى ولهذا تؤكل ذبيحته ويجوز مناكحة الكتابية بخلاف المجوسي فكان شرا منه حتى اذا ولد ولد بين كتابي ومجوسي
فهو كتابي لان فيه نوع نظر له حتى في الآخرة بنقصان العقاب كما في القدير ثم اعلم انه بعدما حكم بكونه تبعا لخير الابوين
لا يزول بزوال الخيرية فلو ارتد المسلم منهما لا يتبعه الولد في الردة الا اذا لحق بها المرتد الى دار الحرب فان الصبية
المنكوحة تبين من زوجها للتباين الا اذا كان احد الابوين مات على اسلامه وتمامه في المحيط وبعدما حكم بكونه تبعا
لاقلها شرا اذا تحمل المتبوع بطلت التبعية ولم يقل المصنف والكتابي خير من المجوسي كما في المحيط وبعض الكتب لانه
لا خيرية في دين هؤلاء الطائفة ولكن في كل منهما خلاف الخيرية وفي المجوسية اكثر فيكون شرا منها وفي الخلاصة من كتاب
الفاظ الكفر لو قال النصرانية خير من اليهودية يكفر وينبغي ان يقول اليهودية شر من النصرانية انتهى فهذا يقتضي
انه لو قال الكتابي خير من المجوسي فانه يكفر مع ان هذه العبارة وقعت لبعض مشايخنا كما سمعت الا ان يقال بالفرق
وهو الظاهر لانه لا خيرية لاحد الملتين على الاخرى في احكام الدنيا والآخرة بخلاف الكتابي بالنسبة الى المجوسي
للفرق بين احكامهما في الدنيا والآخرة وفي البزازية ما يقتضي ان المنع انما هو لتفضيل النصرانية على اليهودية

اليهودية والامر بالعكس لان اليهود نزاعهم في النبوات والنصارى في الالهيات فالنصارى اشد كفرا انتهى وفيه نظر
لانه لو كان كذلك لم يصح قوله في الخلاصة وينبغي ان يقول اليهودية شر من النصرانية فعلم ان التكفير انما هو لاجل اثبات
الخيرية للكافر ولذا قال في جامع الفصولين لو قال النصرانية خير من المجوسية كفر وينبغي ان يقول المجوسية شر
من النصرانية انتهى ويلزم على ما في البزازية من النصارى شر من اليهود ان الولد المتولد من يهودية ونصراني او عكسه
ان يكون تبعا لليهودي دون النصراني فان قلت ما فائدته قلت خفة العقوبة في الآخرة واما في الدنيا فلما ذكره الولوالجي
من كتاب الاضحية ان الكافر اذا دعى رجلا الى طعامه ان كان مجوسيا او نصرانيا يكره وان قال اشتريت اللحم من السوق لان
المجوسي يطبخ المنخنقة والموقوذة والمتردية والنصراني لا ذبيحة له وانما ياكل ذبيحة المسلم او يخنق وان كان الداعي
الى الطعام يهوديا فلا باس باكله لان اليهودي لا ياكل الا من ذبيحة اليهودي او المسلم انتهى فعلم ان النصراني شر من
اليهودي في احكام الدنيا ايضا قوله واذا اسلم احد الزوجين عرض الاسلام على الآخر فان اسلم والا فرق بينهما
لان المقاصد قد فاتت فلابد من سبب تبتنى عليه الفرقة والاسلام طاعة لا يصلح سببا فيعرض الاسلام لتحصل المقاصد
بالاسلام او تثبت الفرقة بالاباء واضافة الكافي الفرقة الى الاسلام من باب فساد الوضع وهو ان يترتب نقيض
ما يقتضيه وسياتي ان زوج الكتابية اذا اسلم فانه يبقى النكاح لجواز التزوج بها ابتداء صار المراد من عبارته
هنا انهما مجوسيان فاسلم الزوج او المراة او كتابيان فاسلمت المراة او احدهما كتابي والآخر مجوسي فاسلم الكتابي او المجوسي
وهو المراة فالحاصل انهما اما ان يكونا كتابيين او مجوسيين او احدهما كتابي والآخر مجوسي وهو صادق بصورتين فهي اربعة
اما ان يكون المسلم الزوج او الزوجة فهي ثمانية منها مسئلتان لا يعرض الاسلام فيهما على الآخر وهما اذا كانت المراة كتابية
والزوج كتابي او مجوسي والمسلم هو الزوج والباقية مراده هنا اطلق في الآخر فشمل البالغ والصبي لكن بشرط التمييز
حتى يفرق بينهما باباء الصبي اتفاقا على الاصح والفرق لابي يوسف بين ردته وابائه ان الاباء تمسك بما هو عليه فيكون صحيحا
فاما الردة فانشاء لما لم يكن موجودا وهو يضره فلا يصح منه كذا في المبسوط ومنه الاصل ان كل من صح منه الاسلام اذا
اتى به يصح منه الاباء اذا عرض عليه انتهى واما الصبي الذي لا يميز فانه ينتظر عقله اي تمييزه والصبية كالصبي بخلاف
ما اذا كان مجنونا فانه لا ينتظر بل يعرض على ابويه لانه ليس له نهاية معلومة كالمراة اذا وجدت الزوج مجبوبا
فانه لا يؤجل بل يفرق للحال لعدم الفائدة في الانتظار بخلاف العنين يؤجل لافادته ومعنى العرض على ابوي
المجنون ان اي الابوين اسلم بقي النكاح لانه يتبع المسلم منهما كذا في فتح القدير ويرد على المصنف ما اذا اسلم الزوج
وهي مجوسية فتهودت او تنصرت فانهما على النكاح كما كانت يهودية او نصرانية من الابتداء كذا في المبسوط قوله
فان اسلم والا فرق بينهما بيانا فيه وقيد بالاسلام لان النصرانية اذا تهودت او عكسه لا يلتفت اليهم لان الكفر ملة
واحدة وكذا لو تمجست زوجة النصراني فهما على نكاحهما كما لو كانت مجوسية في الابتداء ومعنى قوله والا فرق بينهما انه ان
لم يسلم الآخر بان ابى عنه فرق بينهما واما اذا لم يسلم ولم يمتنع بان سكت فانه يكرر العرض عليه لما في الذخيرة اذا صرح
بالاباء فالقاضي لا يعرض الاسلام عليه مرة واحدة ويفرق بينهما فان سكت ولم يقل شيئا فالقاضي يعرض عليه الاسلام
مرة بعد الاخرى حتى يتم الثلاث احتياطا انتهى قوله واباؤه طلاق لا اباؤها وقال ابو يوسف لا يكون طلاقا
في الوجهين لان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان فلا يكون طلاقا كالفرقة بسبب الملك ولهما ان بالاباء امتنع
عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة اما المراة
ليست باهل للطلاق فلا ينوب منابها في الطلاق لانه ليس اليها وانما ينوب منابها فيما اليها وهو التفريق على انه
فسخ والحاصل انه نائب عن كل منهما فيما اليه كما يتوهم من عبارة الهداية انه نائب عن الزوج لا عنها لانه لو كان كذلك
لم تتوقف الفرقة على القضا فيما اذا كانت الابية بينهما ولو وقع بمجرد ابايه لم يحتج الى التفريق ولذا قالوا ما لم
يفرق القاضي بينهما فهي امراته حتى يجب كمال المهر بموته قبل الدخول وانما لا يتوارثان لو مات احدهما قبل التفريق
للمانع منه وهو كفر احدهما لا للبينونة وسياتي حكم المهر في الارتداد حيث قال والاباء نظيره والطلوق في الزوج

فشمل الصغير والمجنون فيكون ابا الصبي المميز طلاقا على الاصح واما احد ابوي المجنون طلاقا ايضا مع ان الطلاق
لا يصح منهما لما ذكرنا من المعنى قالوا وهي من اغرب المسايل حيث يقع الطلاق منهما ونظيرهما اذا كانا مجبوبين او كان المجنون
عنينا فان القاضي يفرق بينهما ويقع طلاقا اتفاقا وتحقيقه ان الصبي والمجنون اهلان للوقوع لا للايقاع بدليل ان
الصبي اذا ورث قريبه فانه يعتق عليه وما نحن فيه وقوع لا ايقاع ونظيره لو علق الزوج الطلاق بشرط وهو
عاقل ثم جن ثم وجد الشرط وقع عليه وهو مجنون لما ذكرنا واشار بالطلاق الى وجوب العدة عليها ان كان دخل بها لان
المراة اذا كانت مسلمة فقد التزمت احكام الاسلام ومن حكمه وجوب العدة وان كانت كافرة لا تعتقد وجوبها فلان الزوج
مسلم والعدة حقه وحقوقنا لا تبطل بديانتهم واشار ايضا الى وجوب النفقة لها ما دامت في العدة ان كانت مسلمة
لان المنع من الاستمتاع جاء من جهة الزوج وهو غير مسقط بخلاف ما اذا كانت كافرة واسلم الزوج فلا نفقة لها لان
المنع من جهتها ولها لا مهر لها ان كان قبل الدخول واشار ايضا الى وقوع طلاقه عليها ما دامت في العدة كما لو وقعت الفرقة
بالخلع او بالجب واللعنة كذا في المحيط وظاهره انه لا فرق في وقوع الطلاق عليها بين ان يكون هو الابي او هي وظاهر ما في فتح القدير
انه خاص بها اذا اسلمت وابى هو والظاهر الاول وقد وقع في شرح المجمع لابن الملك هنا سهو ونقله عن المحيط وهو بري
عنه فاجتنبه فانه قال لو كانت نصرانية وقت اسلامه ثم تمجست تكون فرقتها طلاقا وانما الصواب وقعت الفرقة
بلا عرض عليها كما في المحيط قوله ولو اسلم احدهما ثمه لم تبن حتى تحيض ثلاثا فان حاضت ثلاثا بانت لان الاسلام
ليس سببا للفرقة والعرض على الاسلام متعذر لقصور الولاية ولا بد من الفرقة رفعا للفساد فاقمنا شرطها وهو مضي
الحيض مقام السبب كما في حفر البئر اطلقه فشمل المدخول بها وغيرها وهذا دليل على ان هذه الحيض ليست بعدة لانها
لو كانت عدة لاختصت بالمدخول بها ولم يذكر المصنف عليها بعد ذلك عدة لعدم وجوبها لان المراة لو كانت حربية
فلا عدة عليها وان كانت هي المسلمة فكذلك عند ابي حنيفة خلافا لهما كما ياتي في المهاجرة كذا في الهداية تبعا للمبسوط
المبسوط وذكر الامام الطحاوي وجوب العدة عليها واطلقه وينبغي حمله على اختيار قولهما وافاد بتوقف البينونة
على الحيض ان الاخر لو اسلم قبل انقضائها فلا بينونة واطلق في اسلام احدهما في دار الحرب فشمل ما اذا كان الاخر
في دار الاسلام او في دار الحرب اقام الاخر فيها او خرج الى دار الاسلام فحاصله انه ما لم يجتمعا في دار الاسلام فانه
لا يعرض الاسلام على المصر سواء خرج المسلم او الاخر لانه لا يقضى لغايب ولا على غايب كذا في المحيط واشار بالحيض الى
انها من ذوات فلو كانت لا تحيض لصغر او كبر فلا تبين الا بمضي ثلاثة اشهر وبه علم ان مسيله ما اذا اسلم احد الزوجين
على اثنين وثلاثين وجها لان الثمانية المتقدمة على اربعة لانهما ان يكونا في دار الاسلام او في دار الحرب او احدهما
في دار الاسلام فقط وهو صادق بصورتين ولم يبين صفة البينونة هل هي طلاق او فسخ للاختلاف ففي السير
انه لا طلاق عند ابي حنيفة ومحمد لان انصرام هذه المدة جعل بدلا عن قضا القاضي والبدل قايم مقام الاصل
وعند ابي يوسف فسخ وهو رواية عنهما لان هذه فرقة وقعت حكما لا بتفريق القاضي فكانت فسخا بمنزلة ردة
الزوج وملكه امراته كذا في المحيط وينبغي ان يقال ان كان المسلم هو المراة فهي فرقة بطلاق لان الابي هو الزوج
حكما وقد اقيم مضي المدة مقام ابايه وتفريق القاضي وابائه طلاق عندهما فكذا ما قام مقامه وان كان المسلم هو
الزوج فهي فسخ لما تقدم في ابائها فكذا حكم ما قام مقامه واما وقوع الطلاق عليها فان كان قبل البينونة فلا
اشكال في الوقوع لانها زوجته وان كان بعد البينونة بمضي المدة فان كان في العدة عند من اوجبها وقع والا
فلا واما عند من لم يوجبها فهي اجنبية من كل وجه فلا يقع شي ولا شك ان هذه المسيلة من افراد المسيلة السابقة
ففيها الاقسام الستة واما قسمان الاخران فخارجان بقوله ولو اسلم زوج الكتابية بقي نكاحها فهو مخصص لكل من
المسيلتين صادق بصورتين ما اذا كان الزوج كتابيا او مجوسيا لانه يصح النكاح بينهما ابتدا فلان يبقى اولى ولو
تمجست يفرق بينهما لفساد النكاح قوله وتباين الدارين سبب الفرقة لا السبي والشافعي بعكسه لان
التباين اثر في انقطاع الولاية وذلك لا يوثر في الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي

فيقتضي الصفا للسابي ولا يتحقق الا بانقطاع النكاح ولهذا يسقط الدين عن ذمة المسبي ولنا ان مع التباين
حقيقة وحكما لا ينتظم المصالح فشابه المحرمية والسبي يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتدا فكذلك
بقا وصار كالشرا ثم هو يقتضي الصفا في محل عمله وهو المال لا في محل النكاح وفي المستامن لم تتباين الدار حكما لقصده
الرجوع فتتفرع اربع صور وفاقيتان وهو لو خرج الزوجان الينا معا ذميين او مسلمين او مستامنين ثم اسلما او
صارا ذميين لا تقع الفرقة بينهما وما لو سبي احدهما تقع الفرقة اتفاقا عند الشبي وعندنا للتباين وخلافيتان
احدهما اما اذا خرج احدهما الينا مسلما او ذميا او مستامنا ثم صار باحد الوصفين عندنا تقع فان كان الرجل حل التزوج
اربع في الحال وباخت امراته التي في دار الحرب اذا كانت في دار الاسلام وعنده لا تقع الفرقة بينه وبين زوجته التي
في دار الحرب والثانية ما اذا سبي الزوجان معا فعنده تقع فللسابي ان يطاها بعد الاستبرا وعندنا لا لعدم تباين
دارهما الحق في التباين فالنظر اليه حقيقة وحكما فلو تزوج مسلم كتابية حربية في دار الحرب فخرج عنها الزوج بانت
لوجوده ولو خرجت المراة قبل الزوج لم تبن لان التباين وان وجد حقيقة لم يوجد حكما لانها صارت من اهل دار
الاسلام لانها التزمت احكام المسلمين فالظاهر انها لا تعود الى دار الحرب والزوج من اهل دار الاسلام حكما بخلاف ما
اذا اخرجها رجل كرها فانها تبين لانه ملكها لتحقق التباين حقيقة وحكما لانها في دار الحرب حكما وزوجها في دار الاسلام
حكما واذا دخل الحربي دارنا بامان لم تبن زوجته لانه في دار الحرب حكما فان قبل الذمة بانت لانه صار من اهل دارنا
حقيقة وحكما قوله وتنكح المهاجرة الحايل بلا عدة اي التي ليست بحامل وهذا بيان لحكم اخر لجزيي من جزييات
موضوع المسيلة السابقة فان منها ما اذا خرجت المراة مسلمة او ذمية وتركت زوجها في دار الحرب فانها اذا بانت
فلا عدة عليها ان لم تكن حاملا فتتزوج للحال عند الامام وقالا عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول في
دار الاسلام فيلزمها حكم الاسلام ولابي حنيفة انها اثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربي ولهذا
لا تجب على المسبية وقد تايد ذلك بقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر والعصم جمع عصمة بمعنى المنع والكوافر
جمع كافرة ثم اختلفا لو خرج زوجها بعدها وهي بعد في هذه العدة فطلقها هل يلحقها طلاق قال ابو يوسف لا
تقع عليها وقال محمد تقع والاصل ان الفرقة اذا وقعت بالتنافي لا تصير المراة محلا للطلاق عند ابي يوسف وعند محمد تصير
وهو اوجه الا ان تكون محرمة لعدم فايدة الطلاق على ما بيناه وثمرته تظهر فيما اذا طلقها ثلاثا لا يحتاج زوجها في
تزوجها اذا اسلم الى زوج اخر عند ابي يوسف وعند محمد يحتاج اليه كذا في فتح القدير واراد بالمهاجرة التاركة دار الحرب
الى دار الاسلام على عزم عدم العود وذلك بان تخرج مسلمة او ذمية او صارت كذلك وقيد بالحامل لان الحامل لا
يصح العقد عليها حتى تضع حملها وظاهر مفهوم الكتاب ان ذلك لاجل العدة وليس كذلك كما في غاية البيان والتبيين
وروى الحسن عن ابي حنيفة ان العقد صحيح والوطي حرام حتى تضعه لانه لا حرمة لما الحربي كما الزاني وصحح الشارحون
الاول لان النسب ثابت فكان الرحم مشغولا بحق الغير فكان الاحتياط في منع العقد كالوطي بخلاف الحمل من الزنا وصحح
الاقطع رواية الصحة والاكثر على الاول وهو الاظهر لانه اذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع من النكاح
احتياطا قوله وارتداد احدهما فسخ في الحال يعني فلا يتوقف على مضي ثلاثة قروء في المدخول بها ولا قضا القاضي
لان وجود المنافي يوجبه كالمحرمية بخلاف الاسلام فانه غير مضاف للعصمة اطلقه فشمل ارتداد المراة وهو
ظاهر الرواية وبعض مشايخ بلخ ومشايخ سمرقند افتوا بعدم الفرقة بردتها حسما لباب المعصية والحيلة للخلاص
منه وعامة مشايخ بخارى افتوا بالفرقة لكنها تجبر على الاسلام والنكاح مع زوجها الاول لان الحسم يحصل بهذا
الجبر فلا ضرورة الى اسقاط المنافي وتعقبهم في جامع الفصولين بان جبر الحرة البالغة مناف للشرع ايضا فلزمهم
ما هربوا منه من اسقاط اعتبار المنافي انتهى وهو مردود لان الجبر على النكاح عهد في الشرع في الجملة للضرورة
كما في العبد والامة والحر الصغير والحرة الصغيرة فجاز ارتكابه في غيرهم للضرورة ولم يعهد بقا النكاح مع
المنافي له فافترقا قالوا ولكل قاض ان يجدد النكاح بمهر يسير ولو بدينار رضيت ام لا وتعزر خمسة وسبعين

انتهى وهو اختيار لقول ابي يوسف في التعزير هنا فان نهايته في تعزير الحر عنده خمسة وسبعون وعندهما تسعة وثلاثون
مع ان القدوري في الحاوي قال بعد قول ابي يوسف المذكور وبه ناخذ فعلى هذا المعتمد في نهاية التعزير قول ابي
يوسف سوا كان في تعزير المرتدة اولا وصحح في المحيط والخزانة ظاهر الرواية من وقوع الفرقة والجبر على تجديد النكاح
من الاول وعدم تزوجها بغيره بعد اسلامها قوله ـــ الولوالجي وعليه الفتوى ولا يخفى ان محله ما اذا طلب
الاول ذلك اما اذا رضي بتزوجها من غيره فهو صحيح لان الحق له وكذلك لو لم يطلب تجديد النكاح واستمر ساكتا لا يجدده
القاضي حيث اخرجها من بيته وفي القنية المرتدة مادامت في دار الاسلام فانها لا تسترق في ظاهر الرواية وفي
النوادر عن ابي حنيفة انها تسترق ولو كان الزوج عالما استولى عليها بعد الردة تكون فيئا للمسلمين عند ابي حنيفة
ثم يشتريها من الامام او يصرفها اليه ان كان مصرفا فلو افتى مفت بهذه الرواية حسما لهذا الامر لا باس به قلت
وفي زماننا بعد فتنة التتر العامة صارت هذه الولايات التي غلبوا عليها واجروا احكامهم فيها كخوارزم وما وراء
النهر وخراسان ونحوها صارت دار الحرب في الظاهر فلو استولى عليها الزوج بعد الردة يملكها ولا يحتاج الى شرائها
من الامام فيفتى بحكم الرق حسما لكيد الجهلة ومكر المكرة على ما اشار اليه في السير الكبير انتهى ما في القنية وهكذا
في خزانة الفتاوى ونقل قوله فلو افتى مفت بهذه الرواية عن شمس الائمة السرخسي ثم اعلم ان على هذه الرواية
للزوج ان يبيعها بعد الاستيلاء لانه صار مالكا لها وينبغي ان يمتنع بيعها اذا كانت ولدت منه قبل الردة
تنزيلا لها منزلة ام ولده وقد ذكر في الخانية ان ام الولد اذا ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت ثم ملكها السيد
يعود كونها ام ولده وامومية الولد تتكرر بتكرر الملك وفي الخانية من باب الردة رجل تزوج امراة فغاب
عنها قبل الدخول فاخبره مخبر انها ارتدت والمخبر حر او مملوك او محدود في قذف وهو ثقة عنده وسعه
ان يصدقه ويتزوج اربعا سواها وكذا اذا كان غير ثقة واكبر رايه انه صادق وان كان اكبر رايه انه كاذب
لا يتزوج اكثر من ثلاث وان اخبر المراة ان زوجها قد ارتد لها ان تتزوج اخر بعد انقضا العدة في رواية
الاستحسان وفي رواية السير ليس لها ان تتزوج قال شمس الائمة السرخسي الاصح رواية الاستحسان انتهى وانما كانت ردته
فسخا وابائه طلاقا عند ابي حنيفة لان الردة منافية للنكاح لكونها منافية للعصمة والطلاق رافع فتعذر ان
تجعل طلاقا بخلاف الاباء لانه يفوت الامساك بالمعروف فيجب التسريح بالاحسان ولذا يتوقف على القضاء في
الاباء دونها وقال محمد ان ردته طلاق كابائه وابو يوسف مر على اصله من ان اباءه فسخ فردته كذلك وافاد بقوله
فسخ انه لا ينقص العدد ولذا قال في الخانية رجل ارتد مرارا وجدد الاسلام في كل مرة وجدد النكاح على قول ابي حنيفة
تحل امراته من غير اصابة زوج ثان ولم يذكر المولف وجوب العدة عليها ولا شك في وجوبها قال في جامع الفصولين
وتعتد بثلاث حيض لو حرة ممن تحيض وبثلاثة اشهر لو ايسة او صغيرة وبوضع الحمل لو حاملا لو دخل بها سوا ارتد
او ارتدت ولا نفقة لها في العدة ولو ارتد هو لا تجبر المراة على التزوج انتهى وفي الخلاصة اذا ارتدت لا نفقة لها
في العدة ولها السكنى وبه يفتى ذكره في الفاظ التكفير وفي الخانية ولزوج المرتدة ان يتزوج باختها واربع سواها
اذا لحقت بالدار لانها ماتت فان خرجت الى دار الاسلام مسلمة بعد ذلك لا يفسد نكاح اختها اذا ارتدت المعتدة ولحقت
بدار الحرب ثم قضى القاضي بطلت عدتها للتباين الدارين ولانقطاع العصمة كانها ماتت فان رجعت بعد ذلك
الينا مسلمة قبل القضا مدة العدة قال ابو يوسف لا تعود معتدة وقال محمد تعود معتدة انتهى ثم اعلم ان الرجل المسلم
يرثه من امراته المرتدة اذا ماتت بعد انقضا العدة استحسانا ولا يرث قياسا وهو قول زفر كذا في الخانية ثم قال فيها مسلم اسر في
دار الحرب وخرج الى دار الاسلام ومعه امراته فقالت المراة ارتددت في دار الحرب فان انكر الزوج كان القول قوله
وان قال تكلمت بالكفر مكرها وقالت المراة لم يكن مكرها كان القول قول المراة فان صدقته المراة فيما قال فالقاضي لا
يصدقه انتهى وهكذا في الظهيرية الا انه لم يقيد بكونها معه وظاهره التقييد انه لا يقبل قولها اذا لم تكن معه وله
وجه ظاهر لانه لا علم لها بذلك وصرح في التاتارخانية انه لا يقبل قوله في دعوى الاكراه الا ببينة ولو شهدوا على الاكراه

الا انهم قالوا لا ندري اكفر ام لا وقال الاسير انما اجريت كلمة الكفر عند الاكراه لا تقبل ولا تبين فالقول قول
الاسير ولو قالت للقاضي سمعته يقول المسيح ابن الله تعالى فقال الزوج انما حكيت قول النصارى فان اقر انه لم يتكلم
الا بهذه الكلمة بانت امراته وان قال وصلت كلامي فقلت النصارى يقولون وكذبته المراة فالقول قوله مع اليمين
ولا يحكم بكفره وان نكل عن اليمين حكم به انتهى وهو مشكل ان صحت النسخة لان النكول شبهة والتكفير لا يثبت مع الشبهة
ويمكن ان يقال انما تبين بالنكول ولا يثبت كفره وان قيل لا تبين ايضا فمشكل لانه حينئذ لا فائدة في التحليف مع انه
لرجا النكول قوله ـــ فللموطوءة المهر لتاكده به اطلقه فشمل ارتداده وارتدادها والخلوة بها لانه وطئ حكما قوله
ولغيرها النصف ان ارتد لان الفرقة من قبله قبل الدخول موجبة لنصف المهر عند التسمية وللمتعة عند عدمها
قوله ـــ وان ارتدت لا اي ليس لها شي لان الفرقة جات من قبلها قبله اطلقه فشمل الحرة والامة الكبيرة والصغيرة
وقد قدمنا التصريح بذلك في باب نكاح الرقيق في شرح قوله ويسقط المهر بقتل السيد امته لا بقتل الحرة نفسها ولم ار من
صرح به هنا للاكتفا بما ذكروه هناك وحكم نفقة العدة كحكم المهر قبل الدخول فان كان هو المرتد فلها نفقة العدة
وان ارتدت فلا نفقة لها قوله ـــ والابا نظيرها اي ابا احد الزوجين عن الاسلام نظير اسلام الاخر نظير الارتداد
فان كان بعد الدخول فلها كل المهر وان كان قبله فلها النصف ان كان هو الابي عن الاسلام وان كانت هي الابية فلا
شي لها كما لا نفقة لها في العدة قوله ـــ وان ارتدا معا واسلما معا لم تبن استحسانا لعدم المنافاة لان جهة المنافاة
بردة احدهما عدم انتظام المصالح بينهما والموافقة على الارتداد ظاهر في انتظامها بينهما الى ان يموتا بقتل او غيره وقد
استدل المشايخ بان بني حنيفة ارتدوا ثم اسلموا ولم تامرهم الصحابة بتجديد الانكحة ولما لم يامروهم بذلك علمنا انهم اعتبروا
رداتهم وقعت معا اذ لو حملت على التعاقب فسدت انكحتهم ولزمهم التجديد والمراد من المعية عدم تعاقب كل زوجين
من بني حنيفة اما جميعهم فلا لان الرجال جاز ان يتعاقبوا ولا تفسد انكحتهم اذا كان كل رجل ارتد مع امراته معا وحكم الصحابة
بذلك حكم بالظاهر لا بالمحل لان الظاهر ان يقيم البينة اذا اراد امرا ان تكون قرينته فيه وتعقبهم في فتح القدير بان الحكم
بارتدادهم بمنعهم الزكاة كما في المبسوط وهو يتوقف على نقل ان منعهم كان لجحد افتراضها ولم ينقل ولا هو لازم وقتال
ابي بكر رضي الله عنه لا يستلزمه لجواز قتالهم اذا اجمعوا على منعهم حقا شرعيا وعطلوه والاوجه الاستدلال بوقوع
ردة العرب وقتالهم على ذلك من غير تمييز بين بني حنيفة ومانعي الزكاة وهو قطعي ولم يومروا بتجديد الانكحة انتهى
وفي الصحاح حنيفة ابو حي من العرب ولما قدم المولف ان التباين سبب للفرقة علم انهما اذا ارتدا ثم لحق احدهما بدار الحرب
فانها تبين للتباين كما في فتح القدير والمراد بقوله ارتدا معا اعم من ان يعلم انهما ارتدا في كلمة واحدة او لم يعرف سبق
احدهما على الاخر قال ـــ في المحيط واذا لم يعرف سبق احدهما على الاخر في الردة جعل في الحكم كانهما وجدا معا
كما في الغرقى والحرقى وقيد بالردة لان المسلم لو كان تحته نصرانية فتمجسا معا قال ابو يوسف تقع الفرقة وقال محمد لا تقع
لانهما ارتدا معا الا ان تمجس المراة بمنزلة الردة لانها احدثت زيادة صفة في الكفر فكان بمنزلة احداث اصل الكفر لابي
يوسف انه لم توجد الردة منهما لان الردة الا تبديل اصل الدين ولم يوجد منهما تبديل اصل الدين فقد وجد ارتداد
احد الزوجين فبانت كذا في المحيط ولو تهودا وقعت الفرقة بينهما اتفاقا لانها انما احدثت زيادة صفة في الكفر
قوله ـــ وبانت لو اسلما متعاقبا لان ردة الاخر منافية للنكاح ابتدا فكذا بقاء ويعلم به حكم البينونة باسلام احدهما
فقط بالاولى ولا مهر لها قبل ان كان المسلم هو الزوج وان كان هي فلها النصف وبعد الدخول لا يسقط شي مطلقا ولا
ترث منه ان اسلم ومات وان اسلمت ثم مات مرتدا ورثته كذا في المبتغى بالمعجمة قال ـــ في المحيط تزوج صبية
لها ابوان مسلمان فارتدا معا لم تبن لانها مسلمة تبعا للابوين وتبعا للدار باعتبار الاتصال والمجاورة وهكذا
اللقيط في دار الاسلام يحكم باسلامه تبعا للدار ولو دخلت صغيرة من دار الحرب الى دار الاسلام وليس معها ابواها
فانت تصلي عليها وتبعية الدار هنا ثابتة فبقيت مسلمة لان البقا اسهل من الابتدا فان لحقاها بدار الحرب بانت
لانقطاع حكم الدار ولو مات احد الابوين في دارنا مسلما او مرتدا ثم ارتد الاخر ولحق بها بدار الحرب لم تبن ويصلى عليها

اذا ماتت لان التبعية حكم تنافي بالموت مسلما وكذا بالموت مرتدا لان احكام الاسلام قايمة ولو ان صبية نصرانية تحت مسلم تجسل ابوها وقد ماتت الام نصرانية لم تبن لان الولد يتبع خير الابوين دينا فبقيت على دين الام ولو تمجس ابوها بانت ولا مهر لها ولا يمكن الحكم بالاسلام هنا تبعا للدار لا نثبتا التبعية ابتدا مادامت تبعية الابوين قايمة فان بلغت عاقلة مسلمة ثم جنت ثم ارتد ابوها لم تبن وان لحق بها بدار الحرب لانها مسلمة اصلا لا تبعا وكذلك الصبية العاقلة اسلمت ثم جنت لانها صارت اصلا في الاسلام انتهى وهنا مسئلتان الاولى مسئلة ما اذا اسلم وتحته اكثر من اربع واختان وحكمها عند ابي حنيفة وابي يوسف ان كان التزوج في عقد واحد فرق بينه وبينهن او في عقد فنكاح من تحل سبقه جايز ونكاح من تاخر فوقع به الجمع او الزيادة على الاربع باطل الثانية مسئلة ما اذا بلغت المسلمة المنكوحة ولم تصف بالاسلام فانها تبين وهي مذكورة في المحيط وغيره

باب القسم

بيان الحكم من احكام النكاح واخره لانه لا يلزم الا عند تعدد المنكوحات والنكاح لا يستلزمه ولا هو غالب فيه والقسم بفتح القاف مصدر قسم وفي القاموس القسم العطا ولا يجمع والراي والملك والعيب ولكنا والقدر وهذا انقسم قسمين بالفتح اذا اريد المصدر بالكسر اذا اريد النصيب انتهى والمراد به هنا التسوية بين المنكوحات والاصل فيه ان الزوج مامور بالعدل في القسمة بين النسا بالكتاب قال الله تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النسا ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل معناه لن تستطيعوا العدل والتسوية في المحبة فلا تميلوا في القسم قاله ابن عباس وقال تعالى وعاشروهن بالمعروف وغايته القسم وقال تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفي فتح القدير فاستدنا الى ان حل الاربع تقيد بعدم خوف عدم العدل وثبوت المنع عن اكثر من واحدة عند خوفه فعلم ايجابه عند تعدده من انتهى وظاهره انه اذا خاف عدم العدل حرم عليه الزيادة على الواحدة وفي البدايع اي ان خفتم ان لا تعدلوا في القسم والنفقة في المثنى والثلاث والاربع فواحدة ندب الى نكاح الواحدة عند خوف ترك العدل في الزيادة وانما يخاف على ترك الواجب فدل ان العدل بينهن في القسم والنفقة واجبا انتهى وظاهره انه اذا خاف عدم العدل يستحب ان لا يزيد لا انه يحرم فان قلت قد تقدم انه اذا خاف الجور حرم التزوج فكيف يكون مستحبا قلت العدل بمعنى ترك الجور ليس مراده هنا لانه واجب للمراة الواحدة وانما المراد به التسوية بين المنكوحات وهذا انما يحرم تركه بعد وجوبه لا التزوج اذا خاف عدمه وقد اختلف في تفسير قوله تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا اي الاقتصار على الواحدة او المملوكات اقرب الى ان لا تعولوا فقد فسر الاكثر العول بالجور يقال عال الميزان اذا مال وعال الحاكم اذا جار وفسره الشافعي بكثرة العيال ورد بانه لو كان كذلك لقال ان لا تعيلوا لانه من اعال بعيد واجيب عنه بانه لغوي لا يعترض عليه بكلام غيره وبانه ثبت في اللغة عال الرجل اذا كثرت مؤنته فتفسيره بكثرة العيال تفسير باللازم لانه يلزم من كثرة العيال كثرة المؤن وبالحديث المروي في البخاري ابدأ بنفسك ثم بمن تعول والحاصل ان العدل في الكتاب مبهم يحتاج الى البيان لانه ما اوجبه وصرح بانه مطلقا لا يستطاع فعلم ان الواجب منه شي معين وكذا السنة جات مجملة فيه فان قوله المروي في السنن الاربعة كان عليه الصلاة والسلام يقسم فيعدل ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تلمني فيما تملك ولا املك يعني القلب اي زيادة المحبة فظاهره ان ما عداه داخل تحت ملكه وقدرته في التسوية ومنه عدد الوطيات والقبلات والتسوية فيها غير لازمة اجماعا وكذا ما رواه احمد من كان له امراتان فمال الى احداهما جا يوم القيامة وشقه مايل اي مفلوج لم يبين فيه المراد في فتح القدير لكن لا نعلم خلافا في ان العدل الواجب في البيتوتة والتانيس في اليوم والليلة وليس المراد ان يضبط زمان النهار فبقدر ما عاشر فيه احداهما يعاشر الاخرى بقدره بل ذلك في البيتوتة واما النهار ففي الجملة انتهى والحاصل ان التسوية في المحبة لما بين الشارع سقوطها بقي ما اجمعوا عليه مرادا وهو البيتوتة وظاهر كلامهم ان لا تجب التسوية فيما عداها ولذا قال في الهداية والتسوية المستحقة في البيتوتة لا في المجامعة لانه يبتني على النشاط انتهى وفي البدايع تجب عليه التسوية بين الحرتين او الامتين في الماكول والمشروب والملبوس والسكنى والبيتوتة انتهى وهذا ذكره الولوالجي والحق انه على قول من اعتبر حال الرجل وحده في النفقة والتسوية

واجبة ايضا واما على القول المفتى به من اعتبار حالهما فلا لان احداهما قد تكون غنية والاخرى فقيرة فلا يلزمه التسوية بينهما مطلقا في النفقة وفي الغاية اتفقوا على التسوية في النفقة قال الشارح وفيه نظر فانه في النفقة يعتبر حالها على المختار فكيف يدعي الاتفاق فيها على التسوية ولا يتاتى ذلك الا على قول من يعتبر حال الرجل وحده انتهى قوله البكر كالثيب والجديدة كالقديمة والمسلمة كالكتابية فيه اي في القسم لاطلاق ما روينا وما تلونا ولان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت بينهما في ذلك وما روي في الحديث للبكر سبع وللثيب ثلاث وقوله لام سلمة ان شئت سبعت لك وسبعت لنسائي وان شئت ثلثت لك ودرت فالمراد التفضيل بالبداية بالجديدة دون الزيادة ولا شك ان الاحاديث محتملة فلم تكن قطعية الدلالة فوجب تقديم الدليل القطعي والاحاديث المطلقة وحينئذ فلا معنى لتردده في فتح القدير في القطعية وكما لا فرق بين ما ذكره تعالى لا فرق بين المجنونة التي لا يخاف منها والمريضة والصحيحة والرتقا والحايض والنفسا والصغيرة التي يمكن وطيها والمحرمة والمظاهر منها ومقابلاتهن واما المطلقة رجعيا فان قصد رجعتها قسم لها والا لا كذا في البدايع من باب الرجعة واما الناشزة فلا حق لها في القسم وحيث علم ان وجوب القسم انما هو للصحبة والمؤانسة دون المجامعة فلا فرق بين زوج وزوج فالمجبوب والعنين والخصي كالفحل وكذا الصبي اذا دخل بامرأته لان وجوبه لحق النسا وحقوق العباد تتوجه على الصبيان وعند تقرر السبب وفي فتح القدير وقال مالك ويدور ولي الصبي به على نسائه فظاهره انه لم يطلع فيه على شي عندنا واذا قلنا بوجوبه على الصبي لو تركه فهل ياثم الولي اذا لم يامره بذلك فلا فايدة في كونه معها انتهى وظاهره ان القسم على البالغ لغير المدخول بها لان في كونه معها فايدة ولذا انما قيده بالدخول في امراة الصبي وفي الجوهرة ولا يجامع المراة في غير يومها ولا يدخل بالليل على التي لا قسم لها ولا باس بان يدخل عليها بالنهار لحاجة ويعودها في مرضها في ليلة غيرها فان ثقل مرضها فلا باس ان يقيم عندها حتى تشفى او تموت انتهى وفي الهداية والاختيار في مقدار الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقه انتهى وفي فتح القدير واعلم ان هذا الاطلاق لا يمكن اعتباره على صرافته فانه لو اراد ان يدور سنة سنة ما يظن اطلاق ذلك له بل لا ينبغي ان يطلق له مقدار مدة الايلا وهو اربعة اشهر واذا كان وجوبه للتانيس ودفع الوحشة وجب ان تعتبر المدة القريبة واظن اكثر من جمعة مضارة الا ان يرضيا به انتهى والظاهر الاطلاق لانه لا مضارة حيث كان على وجه القسم لانها مطمئنة بمجي نوبتها والحق له في البداءة ممن شا وحيث علم ان الوطي لا يدخل تحت القسم فهل هو واجب للزوجة وفي البدايع وللزوجة ان تطالب زوجها بالوطي لان حله لها حقها كما ان حلها له حقه واذا طالبته يجب على الزوج ويجبر عليه في الحكم مرة واحدة والزيادة على ذلك تجب فيما بينه وبين الله تعالى ولا تجب عليه في الحكم انتهى ولم يبين حد الزيادة على المراة ولا يمكن ان يقال كلما طلبت لانه موقوف على شهوته لها وفي فتح القدير يجب عليه وطيها احيانا وفي المعراج ولو اقام عند احداهما شهرا فخاصمته الاخرى في ذلك قضي عليه ان يستقبل العدل بينهما وما مضى هدر غير انه اثم فيه لان القسمة تكون بعد الطلب ولو عاد بعدما نهاه القاضي اوجعه عقوبة وامره بالعدل لانه اسا الادب وارتكب ما هو حرام عليه وهو الجور فيعزر في ذلك انتهى وحاصله انه لا يعزر في المرة الاولى واذا عزر فتعزيره بالضرب وفي الجوهرة لا يعزر بالحبس لانه لا يستدرك الحق فيه بالحبس لانه يفوت بمضي الزمان انتهى وهذا مستثنى من قولهم ان للقاضي الخيار في التعزير بين الضرب والحبس قوله وللحرة ضعف الامة يعني اذا كان له زوجتان حرة وامراة فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث ورد الاثر بذلك عن علي رضي الله عنه ولان حل الامة انقص من حل الحرة فلا بد من اظهار النقصان في الحقوق اطلقها فشمل المكاتبة والمدبرة وام الولد والمبعضة لان الرق فيهن قايم وفي البدايع وهذا التفاوت في السكنى والبيتوتة فاما في الماكول والمشروب والملبوس فانه يسوي بينهما لان ذلك من الحاجات اللازمة وقدمنا انه مبني على اعتبار

حاله اما على اعتبار حالها فلا وفي المعراج لو اقام عند امراته الامة يوما ثم اعتقت لم يقم عند الحرة الا يوما واحدا لاستوائهما في سبب الاستحقاق وتحول حريتها عند انتهاء النوبة بمنزلة حريتها عند ابتداء النوبة وكذا لو اقام عند حرة يوما ثم اعتقت تحول عنها الى المعتقة لما ذكرنا انتهى قوله وليسافر بمن شاء والقرعة احب لانه قد يثق باحداهما في السفر وبالاخرى في الحضر والقرار في المنزل لحفظ الامتعة او لخوف الفتنة او يمنع من سفر احداهما كثرة سمنها فتعيين من يخاف صحبتها في السفر للسفر بخروج قرعتها الزام للضرر الشديد وهو مندفع بالنافي للحرج واما ما رواه الجماعة من قرعته صلى الله عليه وسلم بينهن اذا اراد سفرا فكان للاستحباب تطييبا لقلوبهن لان مطلق الفعل لا يقتضي الوجوب فكيف وهو محفوف بما يدل على الاستحباب من عدم وجوب القسم عليه صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء وكان ممن ارجاهن سودة وجويرية وام حبيبة وصفية وميمونة وممن آوى عائشة والباقيات رضي الله عنهن قال القاضي في تفسيره ترجي من تشاء منهن تؤخرها وتترك مضاجعتها وتؤوي اليك من تشاء وتضم اليك وتضاجعها او تطلق من تشاء وتمسك من تشاء ومن ابتغيت طلبت ممن عزلت طلقت بالرجعة فلا جناح عليك في شيء من ذلك انتهى وقيد بالسفر لان مرضه لا يسقط القسم عنه وقد صح انه عليه الصلاة والسلام لما مرض استاذن نساءه ان يمرض في بيت عائشة رضي الله عنها فاذن له ولم ار كيفية قسمه في مرضه اذا كان لا يستطيع التحول الى بيت الاخرى والظاهر ان المراد بقسمه في مرضه انه اذا صح ذهب الى الاخرى بقدر ما اقام عند الاولى بخلاف ما اذا سافر بواحدة فانه اذا اقام لا يقضي للمقيمة قوله ولها ان ترجع اذا وهبت قسمها لاخرى فافاد جواز الهبة والرجوع اما الاول فلان سودة بنت زمعة وهبت يومها لعائشة واما صحة الرجوع في المستقبل فلانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط وقد فرع الشافعية هنا تفاريع لم ار احدا من مشايخنا ذكرها منها انها اذا وهبت حقها لمعينة ورضي بات عند الموهوبة ليلتين وان كرهت ما دامت الواهبة في نكاحه ولو كانتا متفرقتين لم يوال بينهما وان وهبته للجميع جعلها كالمعدومة ولو وهبته له فخص به واحدة جاز كذا في الروض ولعل مشايخنا انما لم يعتبروا هذا التفصيل لان هذه الهبة انما هي اسقاط عنه فكان الحق له سواء وهبت له او لضرتها فله ان يجعل حصة الواهبة لمن شاء تتمة في حقوق الزوجين ذكر في البدائع ان من احكام النكاح المعاشرة بالمعروف للاية واختلف فقيل التفضل والاحسان اليها قولا وفعلا وخلقا وقيل ان يعمل معها كما يجب ان يعمل مع نفسه وهي مستحبة من الجانبين ومنها اذا حصل نشوز ان يبدا بالوعظ ثم بالهجر ثم بالضرب للاية لانها للترتيب على التوزيع واختلف في الهجر فقيل ترك مضاجعتها وقيل ترك جماعها والاظهر ترك كلامها مع المضاجعة والجماع اذا احتاج اليه وفي المعراج اذا كان له امراة واحدة يؤمر ان يبيت عندها ولا يعطلها وفي رواية الحسن لها ليلة من كل اربع ان كانت حرة ومن كل سبع ان كانت امة وفي ظاهر الرواية لا يتعين حقها في يوم من اربعة ايام لان القسم عند المزاحمة فالصحيح انه يؤمر ان يبيت معها ويصحبها احيانا من غير ان يكون في ذلك شيء موقت ولو كان له مستولدات واماء فلا يقسم لهن لانه من خصائص النكاح ولكن يستحب ان لا يعطلهن وان يسوي بينهن في المضاجعة ولو جعلت لزوجها جعلا على ان يزيدها في القسم فهو حرام وهو رشوة وترجع بمالها وكذا لو حطت من مالها شيئا ليزيدها في القسم او زادها في مهرها او جعل لها شيئا لتجعل يومها لصاحبتها فالكل باطل ولا يجوز ان يجمع بين الضرتين او الضرائر في مسكن واحد الا برضاهن للزوم الوحشة ولو اجتمعتا لضرائر في مسكن واحد بالرضا يكره ان يطا احداهما بحضرة الاخرى حتى لو طلب وطئها لم يلزمها الاجابة ولا تصير بالامتناع ناشزة ولا خلاف في هذه المسائل وله ان يجبرها على الغسل من الجنابة والحيض والنفاس الا ان تكون ذمية وله جبرها على التنظيف والاستحداد وله ان يمنعها من كل ما يتاذى من رائحته وله ان يمنعها من الغزل انتهى وفي فتح القدير وعلى هذا له ان يمنعها من التزين بما يتاذى بريحه كان يتاذى برائحة الحناء المخضب انتهى وسياتي في فصل التعزير المواضع التي له ضربها فيها وفي باب النفقات ما يجوز لها من الخروج وما لا يجوز قالوا ولو كان ابوها زمنا وليس له من يقوم عليه ولو

كان او كافرا فان عليها ان تعصي الزوج في المنع وفي البزازية من الحظر والاباحة وحق الزوج على الزوجة ان تطيعه في كل مباح يامرها به انتهى وفيها من اخر الجنايات ادعت على زوجها ضربا فاحشا وهو غير المبرح فانه لا تعزير فيه وذكر البقاعي في المناسبات حديثا لا يسال الرجل فيم ضرب زوجته وحديثا اخر انه نهى المراة ان تشكو زوجها والله اعلم

كتاب الرضاع

لما كان المقصود من النكاح الولد وهو لا يعيش غالبا في ابتداء نشاته الا بالرضاع وكان له احكام تتعلق به وهي من اثار النكاح المتاخرة بمدة وجب تاخيره الى اخر احكامه وذكر في المحرمات ما تتعلق المحرمية به اجمالا وذكر التفاصيل الكثيرة ثم قيل كتاب الرضاع ليس من تصنيف محمد انما عمله بعض اصحابه ونسبه اليه ليروجه ولذا لم يذكره الحاكم ابو الفضل في مختصره المسمى بالكافي مع التزامه ايراد كلام محمد في جميع كتبه محذوفة التعاليل وعامتهم على انه من اوائل مصنفاته وانما لم يذكره الحاكم اكتفاء بما اورده من ذلك في كتاب النكاح وهي في اللغة بكسر الراء وفتحها مص الثدي مطلقا وفي المصباح رضع الصبي رضعا من باب تعب في لغة نجد ورضع رضعا من باب ضرب لغة لاهل تهامة واهل مكة يتكلمون بها وبعضهم يقول اصل المصدر من هذه اللغة كسر الضاد وانما السكون تخفيف مثل الحلف والحلف ورضع يرضع بفتحتين لغة ثالثة رضاعا ورضاعة بفتح الراء وارضعته امه فارضع فهي مرضع ومرضعة ايضا وقال الفراء وجماعة ان قصد حقيقة الوصف بالارضاع فمرضع بغير هاء وان قصد مجاز الوصف بمعنى انها محل الارضاع فيما كان او سيكون فبالهاء وعليه قوله تعالى يوم تذهل كل مرضعة عما ارضعت ونساء مراضع ومراضيع وراضعته مراضعة ورضاعا ورضاعة بالكسر وهو رضيعي انتهى وذكر في القاموس ان رضع من باب سمع وضرب وكرم فافاد انه يجوز في الضاد الحركات الثلاث كما يجوز في الضاد من مصدره الفتح والكسر والسكون وكما يجوز في الرضاع الفتح والكسر لكن الضم بمعنى ان يرضع معه اخر كالمراضعة وتمامه فيه واما في الشريعة فما افاده قوله هو مص الرضيع من ثدي الادمية في وقت مخصوص اي وصول اللبن من ثدي المراة الى جوف الصغير من فمه او انفه في مدة الرضاع الاتية فشملت ما لو حلبت لبنها في قارورة فان الحرمة تثبت بايجار هذا اللبن صبيا وان لم يوجد المص وانما ذكره لانه سبب للوصول فاطلق السبب واراد المسبب فلا فرق بين المص والصب والسعوط والوجور كما في الكافية وخرج بالادمية الرجل والبهيمة واطلقها فشمل البكر والثيب الحية والميتة وقيدنا بالفم والانف ليخرج ما اذا وصل بالاقطار في الاذن والاحليل والجائفة والامة وبالحقنة في ظاهر الرواية كما في الخانية وسياتي وخرج بالوصول ما لو ادخلت امراة حلمة ثديها في فم رضيع ولا يدرى ادخل اللبن في حلقه ام لا لا يحرم النكاح لان في المانع شكا كما في الولوالجية وفي القنية امراة كانت تعطي ثديها صبية واشتهر ذلك بينهم ثم تقول لم يكن في ثديي لبن حين القمتها ثديي ولا يعلم ذلك الا من جهتها جاز لابنها ان يتزوج بهذه الصبية انتهى وفي الخانية صبية ارضعها قوم كثير من اهل قرية اقلهم او اكثرهم ولا يدرى من ارضعها واراد واحد من اهل تلك القرية ان يتزوجها قال ابو القاسم الصفار اذا لم يظهر له علامة ولا يشهد له بذلك يجوز نكاحها انتهى وفي الولوالجية والواجب على النساء ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة فان فعلن فليحفظن او ليكتبن انتهى وفي الخانية من الحظر والاباحة امراة ترضع صبيا من غير اذن زوجها يكره لها ذلك الا اذا خافت هلاك الرضيع فحينئذ لا باس به انتهى وينبغي ان يكون واجبا عليها عند خوف الهلاك احياء للنفس وفي المحيط ولا ينبغي للرجل ان يدخل ولده الى الحمقاء لترضعه لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لبن الحمقاء وقال اللبن يعدي وانما نهى لان الدفع الى الحمقاء يعرض ولده للهلاك بسبب قلة حفظها له وتعهدها او لسوء الادب فانها لا تحسن تاديبه فينشا الولد سيء الادب وقوله اللبن يعدي يحتمل ان الحمقاء لا تحتمي من الاشياء الضارة بالولد فيؤثر في لبنها فيضر بالصبي وهذا موافق لما تقوله الاطباء فانهم يامرون المرضعة بالاحتماء عن اشياء تورث بالصبي علة ويحتمل انه انما نهى عن ذلك حتى اذا اتفق اتفاقا لا ينسب الى العدوى كما روي عن علي رضي الله عنه لا تسافروا والقمر في العقرب فهذا ان صح عنه فانما نهى عن ذلك لئلا يتفق اتفاق فينسب الى كون القمر في العقرب فيكون ايمانا بالنجوم وتكذيبا للاخبار المروية في النهي في هذا

مطلب في قولهم اللبن

الباب انتهى وبما قررناه ظهر ان تعريف المصنف منتقض طردا وعكسا لو بقي على ظاهره فانه يوجد المص ولا رضاع ان لم يصل الى الجوف ويبتغي المص في الوجور والسعوط ولم ينتف الرضاع والثدي مذكر كما في المغرب وفي المصباح الثدي للمراة وقد يقال في الرجل ايضا قاله ابن السكيت ويذكر ويؤنث فيقال هو الثدي وهي الثدي والجمع ثدي مثل سهم وسهام انتهى قوله ويحرم به وان قل في ثلاثين شهرا ما حرم منه بالنسب اي يحرم بسبب الرضاع ما حرم بسبب النسب قرابة وصهرية في هذه المدة ولو كان الرضاع قليلا لحديث الصحيحين المشهور يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ومعناه ان الحرمة بسبب الرضاع تعتبر بحرمة النسب فيشمل حليلة الابن والاب من الرضاع لانها حرام بسبب النسب فكذا بسبب الرضاع وهو قول اكثر اهل العلم كذا في المبسوط وفي القنية زنى بامراة يحرم عليه بنتها من الرضاع انتهى وللاطلاق قوله تعالى واخواتكم من الرضاعة قلنا لا فرق بين القليل والكثير واما حديث لا تحرم المصة ولا المصتان وما دل على التقدير فمنسوخ صرح بنسخه ابن عباس حين قيل له ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم نسخ والرضاع وان قل يحصل به نشو لتقدمه فكان الرضاع مطلقا مظنة بالنسبة الى الصغير وقيد القليل في الينابيع بما يعلم انه وصل الى الجوف وقيد بالثلاثين لان الرضاع بعدها لا يوجب التحريم وافاد باطلاقه انها ثابتة بعد الفطام والاستغنا بالطعام وهو ظاهر الرواية كما في الخانية وعليه الفتوى كما في الولوالجية وفي فتح القدير معزيا الى واقعات الناطفي فما ذكره الشارح من ان الفتوى على رواية الحسن من عدم ثبوتها بعده بخلاف المعتمد لما علم من ان الفتوى اذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية واشار بجعل المدة ظرفا للحرمة انها ليست مدة استحقاق الاجر على الاب بل اتفقوا انه لا يجب اجرة الارضاع بعد الحولين وكذا لا يجب عليها الارضاع ديانة بعدهما كما في المجتبى وهما محمل ذكر الحولين في التنزيل وفي فتح القدير الاصح قولهما من الاقتصار على الحولين في حق التحريم ايضا وبه اخذ الطحاوي ومراده بالنظر الى الدليل بحسب ظنه والا فالمذهب للامام الاعظم وان لم يظهر دليله لوجوب العمل على المقلد بقول المجتهد من غير نظر في الدليل كما اشار اليه في اول الخانية لكن قال في آخر الحاوي القدسي فان خالفاه قال بعضهم يؤخذ بقوله وقيل يخير المفتي والاصح ان العبرة لقوة الدليل انتهى ولا يخفى قوة دليلهما فان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة يدل على انه لا رضاع بعد التمام واما قوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فانما هو قبل الحولين بدليل تقييده بالتراضي والتشاور وبعدهما لا يحتاج اليهما وبه يضعف ما في معراج الدراية معزيا الى المبسوط والمحيط من انه بعد الحولين فيكون دليلا له لما علمت من صنيع الفقيه ابن حنيفة واما استدلال صاحب الهداية للامام بقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا بناء على ان المدة لكل منهما وقد قام المنقص في الحمل فبقي الفصال على حاله فقد رجع الى الحق في باب ثبوت النسب من ان الثلاثين لهما للحمل ستة اشهر والعامان للفصال واختلفوا في اباحته بعد المدة واقتصر الشارح على المنع الصحيح كما في شرح المنظومة وعلى هذا لا يجوز الانتفاع به للتداوي قال في فتح القدير واهل الطب يثبتون للبن البنت اي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين واختلف المشايخ فيه قيل لا يجوز وقيل يجوز اذا علم انه يزول به الرمد ولا يخفى ان حقيقة العلم متعذر فالمراد اذا غلب على الظن والا فهو معنى المنع انتهى ولا يخفى ان التداوي بالمحرم لا يجوز في ظاهر المذهب اصله بول ما يؤكل لحمه فانه لا يشرب اصلا وفي الجوهرة وللاب اجبار امته على فطام ولدها منه قبل الحولين اذا لم يضره الفطام كما له اجبارها على الارضاع انتهى وفي البزازية والرضاع في دار الاسلام ودار الحرب سوا حتى اذا ارضع في دار الحرب واسلموا وخرجوا الى دارنا يثبت احكام الرضاع فيما بينهم انتهى قوله الا ام اخته واخت ابنه يعني فانهما يحلان من الرضاع دون النسب اطلق المضاف والمضاف اليه ففي ام اخته ثلاث صور الاولى الام رضاعا والاخت نسبا بان ارضعت اجنبية اخته نسبا ولم ترضعه الثانية عكسه ان يكون لاخته رضاعا ام من النسب الثالثة ان يكونا رضاعا بان ارضعت امراة صبيا وصبية ولهذه الصبية ام اخرى من الرضاع لم ترضع الصبي وفي اخت ابنه ثلاث ايضا فالاولى ان تكون الاخت رضاعا فقط بان كان له ابن من النسب ولهذا الابن اخت من الرضاعة ارتضعا على غير امراة ابيه

ابيه والثانية ان يكون الابن رضاعا فقط وله اخت من النسب والثالثة ان يكونا رضاعا ومراده من الابن الولد ليشمل البنت وفي شرح الوقاية فان قيل قوله الا ام اخته ان اريد بالام الام رضاعا وبالاخت الاخت رضاعا او بالعكس لا يشمل الصورتين الاخريين قلنا المراد ما اذا كانت احداهما تطرق الرضاع اعم من ان يكون احداهما فقط او كل منهما انتهى ولا شك ان السبب في استثناء هذين عدم وجود العلة فانها في التحريم من الرضاع وجود المعنى المحرم في النسب ولم توجد في هذين اما في الاولى فلان ام اخته من النسب انما حرمت لكونها امه او موطوءة ابيه وهو مفقود في الرضاع واما في الثانية فلان اخت ابنه نسبا انما حرمت لكونها بنته او بنت امراته ولم يوجد في الرضاع فعلم انه لا حصر في كلامه وقد ثبت انتفاء العلة الا في صور اخرى فزاد على الصورتين في الوقاية اربعة ام عمه وعمته وام خاله وخالته لان ام هؤلاء موطوءة الجد الصحيح او الفاسد ولا كذلك من الرضاع وفي شرحها ولا تنس الصور الثلاث في جميع ما ذكرنا انتهى يعني من اعتبار الرضاع في المضاف فقط او المضاف اليه فقط او فيهما وزاد الشارح صورا اخرى الاولى ام حفدته رضاعا بان ارضعت اجنبية ولد ولده فله ان يتزوج بهذه المراة بخلاف من النسب لانها حليلة ابنه او بنته ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع وفي المصباح حفد حفدا خدم فهو حافد والجمع حفدة مثل كافر وكفرة ومنه قيل للاعوان حفدة وقيل لاولاد الاولاد حفدة كانهم كالخدام في الصغر انتهى والمراد هنا اولاد الاولاد الثانية جدة ولده من الرضاع بان ارضعت اجنبية ولده ولها ام فانه يجوز له التزوج بهذه الام بخلاف من النسب لانها امه او ام امراته الثالثة عمة الولد من الرضاع بان كان لزوج المرضعة اخت فلاب الرضيع تزوجها بخلاف من النسب لانها اخته ولم يذكروا خالة ولده لانها حلال من النسب ايضا لانها اخت زوجته الرابعة يحل للمراة التزوج بابي اخيها من الرضاع وباخي ولدها من الرضاع وبابي حفدتها من الرضاع وبجد ولدها من الرضاع وبخال ولدها من الرضاع ولا يجوز ذلك كله من النسب لما قلنا في حق الرجل ثم اعلم ان ما ذكرناه من صحة اعتبار الرضاع في المضاف فقط وفي المضاف اليه فقط او فيهما يطرد في جميع الصور كما ذكره ابن وهبان في شرح المنظومة وافاد انها تبلغ نيفا وستين مسئلة لكن هذا المحل موضع ذكرها واحال الى الذهن في حل بعضها وتبعه الاضراب عن حلها العلامة عبد البر بن الشحنة واقول في بيان حلها ان مسئلتي الكتاب اربع وعشرون صورة لان الام تبدل بتذكير الاخ وتانيث الاخت صورتين لجواز اضافة الام الى الاخ والاخت وكل منها بالاعتبارات الثلاث فهي ستة ولاخت ابنه تبديل بتذكير الابن وتانيث البنت صورتين لجواز اضافة الاخت الى الابن والبنت وبالاعتبارات ستة ولكل من الاثني عشر صورتان باعتبار ما يحل للرجل او ما يحل للمراة فانه كما يجوز له التزوج بام اخيه يجوز لها التزوج بابي اخيها فهي اربعة وعشرون صورة ايضا لان الاربعة بالاعتبارات الثلاث اثنا عشر ولكل منها صورتان اما باعتبار ما يحل له او لها فانه كما يجوز للرجل التزوج بام عم ولده رضاعا يجوز لها التزوج بابي عم ولدها رضاعا الى اخر الاقسام واما الثلاثة الاخيرة اعني ام حفدته وجدة ولده وعمة ولده فهي بالاعتبار الثلاث تسعة ولكل منها صورتان باعتبار ما يحل له او لها فانه كما يجوز للرجل التزوج بام حفدته يجوز للمراة التزوج بابي حفدتها من الرضاع كما قدمناه لكن لا يتصور في حقها عم ولدها لانه حلال من النسب لها لانه اخو زوجها ولكن العدد المذكور لا يقتضيه لان بدله خال ولدها فانه كما قدمناه جائز لها من الرضاع دون النسب لانه اخوها فصارت الثلاثة ثمانية عشر فصار الكل ستا وستين صورة فالمراد بالنيف في كلام ابن وهبان ست وهذا البيان من خواص هذا الكتاب بحول الله وقوته ثم تاملت بعد قول ابن الهمام اذا عرفت مناط الاخراج امكنك تسمية صور اخرى ففتح الله بتسمية صورتين الاولى بنت اخت ولده حلال من الرضاع حرام من النسب لانها اما بنت بنته او بنت ربيبته ويصح فيه الاوجه الثلاث وكل منها اما باعتبار ما يحل للرجل او لها فانه كما يجوز له التزوج ببنت اخت ولده رضاعا يجوز لها التزوج بابن اخت ولدها رضاعا فصار اثني عشر الثانية بنت عمة ولده جائزة من الرضاع حرام من النسب لانها بنت اخته وفيها الوجوه الثلاثة فقط باعتبار ما يحل له ولا يتاتى هنا باعتبار المراة فانه يحل لها التزوج بابن عمة ولدها من النسب والرضاع جميعا بخلاف المسئلة الاولى فانه لا يجوز لها التزوج بابن اخت ولدها من النسب لانه اما ابن بنتها او ابن

بنت زوجها وهو يحرم عليه التزوج بحليلة جده فالحاصل ان هاتين الصورتين على عشرة اوجه فصارت المسايل المستثناة احدى وثمانين مسئلة ولله الحمد لكن صحة اتصال من الرضاع في قولهم الا ام اخته من الرضاع ونحوه بكل من المضاف وحده والمضاف اليه وحده وبهما انما هو من جهة المعنى اما من جهة فانما يتعلق بالام حالا منه لان الام معرفة فيجي المجرور حالا منه لا متعلقا بمحذوف وليس صفة لانه معرفة اعني ام اخته بخلاف اخته لانه مضاف اليه وليس فيه شي من مسوغات مجي الحال منه ومثل هذا يجي في اخيه وابنه كذا في فتح القدير وقد حكى المرادي في شرح الالفية عن بعض البصريين جواز مجي الحال من المضاف اليه بلا مسوغ انتا لدلالته ضربت غلام هند جالسة ونوزع ابن مالك في شرح التسهيل في دعوى ان عدم جوازه بلا خلاف وذكر في المغني ان الجار والمجرور والظرف اذا وقعا بعد نكرة محضة كانا صفتين نحو رايت طايرا فوق غصن او على غصن بعد معرفة محضة كانا حالين نحو رايت الهلال بين السحاب او في الافق ومحتملان في نحو يعجبني الزهر في اكمامه والثمر على اغصانه لان المعرف الجنسي كالنكرة وفي نحو هذا ثمر يانع على اغصانه لان النكرة الموصوفة كالمعرفة انتهى ولا يخفى ان التعريف بالاضافة هنا كالتعريف الجنسي فيجوز اعرابه صفة وحالا وقوله يتعلق بالام لا متعلقا بمحذوف ليس بصحيح لان الظرف والمجرور يجب تعلقهما بمحذوف في ثمانية مواضع منها وقوعها حالا او صفة كما ذكره في المغني من الباب الثالث والتقدير هنا الا ام اخيه كاينة من الرضاع ثم اعلم ان قدمنا ان ام العم وام الخال لا تحرم من الرضاع فقال الشارح ومن العجب ما ذكره في الغاية ان ام العم من الرضاع لا تحرم وكذا ام الخال وهذا لا يصح لما ذكرنا انه معتبر بالنسب والمعنى الذي اوجب الحرمة في النسب موجود في الرضاع فكيف يصح هذا بيانه انها لا تخلو اما ان تكون جدته من الرضاع او موطوءة جده وكلاهما يوجب الحرمة فلا يستقيم انتهى ورده في فتح القدير بقوله ولقايل ان يمنع الحصر لجواز كونها لم ترضع اباه ولا امه فلا تكون جدته من الرضاع ولا موطوءة جده بل اجنبية ارضعت عمه من النسب وخاله انتهى والحاصل ان الشارح فهم ان الجار والمجرور اعني قوله من الرضاع متصل بالمضاف اليه فقط وحينئذ يحرم التزوج وصورته ان يكون له عم وخال رضاعا ولكل منهما ام نسبا فحينئذ لا يجوز له التزوج بها لانها كما قال اما جدته رضاعا او موطوءة جده وغفل الشارح عن الوجهين الاخيرين اللذين هما مراد صاحب الغاية احدهما انه متصل بالمضاف فقط اعني الام بان كان له عم وخال نسبا فارضعتهما اجنبية فله ان يتزوج بها لانها ليست جدته ولا موطوءة جده وعليه اقتصر في فتح القدير وغفل عن الوجه الاخر وهو ان يتصل بكل منهما بان كان له عم وخال رضاعا ولكل منهما ام رضاعا فحينئذ يجوز له التزوج بها لما قلناه وههنا وجه رابع وهو ان يراد بالعم من الرضاع من رضع مع ابيه رضاعا وبالخال من رضع مع امه رضاعا ولا شك في حل امهما لما قلنا ولا بد من تقييد الاب بالرضاع وكذا الام والا لا تحل امهما ومن العجب ان الشارح حمل كلام الغاية على هذه الصورة واخل بهذا القيد ويرد عليه انه لو اريد بالعم من الرضاع من رضع مع ابيه نسبا وبالخال من رضع مع امه نسبا لم يستقم فان قلت قد قررت انه لا يصح اتصاله بالمضاف اليه فقط فيلزم بطلان قول شارح الوقاية ولا تنس الصور الثلاث في جميع ما ذكرنا وعدم صحة تقسيم ابن وهبان الى نيف وستين لاسقاط هذه الصورة من هذا القسم قلت لم يلزما لانه يصح اتصاله بالمضاف اليه فقط صورتان في صورة لا تحل الام وفي صورة تحل فيحمل كلامهم على الصورة التي تحل تصحيحا وتوفيقا وهذا البيان من خواص هذا الكتاب لم اسبق اليه بحمد الله وقوته وفي فتح القدير ثم قالت طايفة هذا الاخراج تخصيص للحديث اعني يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بدليل العقل والمحققون على انه ليس تخصيصا لانه احال ما يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وما يحرم من النسب هو ما تعلق به خطاب تحريمه وقد تعلق بما عبر عنه بلفظ الامهات والبنات واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت فما كان من مسمى هذه الالفاظ متحققا في الرضاع حرم فيه والمذكورات ليس شي منها من مسمى تلك فكيف يكون مخصصة وهي غير متناولة ولنا اذا خلا تناول الاسم في النسب جاز النكاح كما اذا ثبت النسب من اثنين ولكل منهما بنت جاز لكل منهما ان يتزوج بنت الاخر وان كانت اخت ولده من النسب

من اثنين ولكل منهما بنت جاز لكل منهما ان يتزوج بنت الاخر وان كانت اخت ولده من النسب وانا اذا حققت

حققت مناط الاخراج امكنك تسمية صور اخر والاستثنا في عبارة الكتاب على هذا يجب ان يكون منقطعا اعني قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب الا ام اخته الى اخره انتهى وبهذا اندفع ما ذكره البيضاوي بقوله واستثنا اخت ابن الرجل وام اخيه من الرضاع من هذا الاصل ليس بصحيح فان حرمتهما في النسب بالمصاهرة دون النسب انتهى لان الاستثنا المنقطع صحيح الا ان يريد الاستثنا المتصل قوله زوج مرضعة لبنها منه اب للرضيع وابنه اخ وبنته اخت واخوه عم واخته عمة بيان لان لبن الفحل متعلق به التحريم لعموم الحديث المشهور واذا ثبت كونه ابا له لا يحل لكل منهما موطوءة الاخر والمراد به اللبن الذي نزل من المراة بسبب ولادتها من رجل زوج او سيد فليس الزوج قيدا في كلامه قال في الجوهرة وانما خرج مخرج الغالب واذا ثبت هذه الحرمة من زوج المرضعة فمنها اولى فلا يتزوج الصغيرة ابا المرضعة لانه جدها لامها ولا اخاها لانه خالها ولا عمها لانها بنت بنت اخيه ولا خالها لانها بنت بنت اخته ولا ابناؤها وان كانوا من غير صاحب اللبن لانهم اخوتها لامها ولو كان لرجل زوجتان ارضعت كل منهما بنتا لا يحل لرجل ان يجمع بينهما لانهما اختان رضاعا من الاب قيد بقوله لبنها منه لان لبنها كان من غيره بان تزوجت برجل وهي ذات لبن لاخر قبله فارضعت صبية فانها ربيبة للثاني بنت للاول فيحل تزوجها بابن الثاني ولو كان المرضع صبيا حل له التزوج ببناته من غير المرضعة هذا ما لم تلد من الثاني فاذا ولدت من الثاني انقطع لبن الاول وما للثاني فاذا ارضعت صبيا كان ولدا للثاني اتفاقا وان حبلت من الثاني ولم تلد فهو ولد الاول عند ابي حنيفة وقيد بكونه نزل بسبب ولادتها منه لانه لو تزوج امراة ولم تلد منه قط ونزل لها لبن وارضعته ولدا لا يكون الزوج ابا للولد لانه ليس ابنه لان نسبته اليه بسبب الولادة منه فاذا انتفت انتفت نسبته كلبن البكر ولهذا لو ولدت للزوج فنزل لها لبن فارضعت به ثم جف لبنها ثم در فارضعت به صبية فان لابن زوج المرضعة التزوج بهذه الصبية ولو كان صبيا كان له التزوج باولاده هذا الرجل من غير المرضعة كذا في الخانية واشار بذكر الزوج الى ان لبن الزنا ليس كالحلال حتى لو ولدت من الزنا وارضعت به صبية يجوز لاصول الزاني وفروعه التزوج بها ولا تثبت الحرمة الا من جانب الام ذكره القاضي الاسبيجابي واختاره الوبري وصاحب الينابيع وفي المحيط خلافه والاول اوجه لان الحرمة من الزنا للبعضية وذلك في الولد منه لانه مخلوق من مايه دون اللبن اذ ليس اللبن كاينا من منيه لانه فرع التغذي وهو لا يقع الا بما يدخل من اعلى المعدة لا من اسفل البدن كالحقنة فلا اثبات فلا حرمة بخلاف ثابت النسب للنص كذا في فتح القدير وانما قيدنا محل الخلاف باصول الزاني وفروعه لانها لا تحل للزاني اتفاقا لانها بنت المزني بها وقد قدمنا ان فرع المزني بها من الرضاع حرام على الزاني ولذا قال في الخلاصة بعد ما ذكر حرمتها على الزاني وكذا لو حبلت من الزنا وارضعت لا بلبن الزنا فانها تحرم على الزاني كما تحرم بنتها من النسب عليه انتهى وظاهر كلامهم ان هذه الصبية لا تحرم على عم الزاني وخاله اتفاقا لانه لم يثبت نسبها من الزاني حتى يظهر فيها حكم القرابة والتحريم على اباء الزاني واولاده عند القايل به لاعتبار الجزئية والبعضية ولا جزئية بينها وبين العم والخال واذا ثبت هذا في حق المتولدة من الزنا فكذلك في حق المرضعة بلبن الزنا واذا ثبت هذا في حق المتولدة من الزنا فالحاصل ان المعتمد في المذهب ان لبن الفحل الزاني لا يتعلق به التحريم وظاهر ما في المعراج ان المعتمد ثبوته قال وتثبت الحرمة من اللبن النازل بالزنا وولد الملاعنة في حق الفحل عندنا وبه قال مالك في المشهور وعند الشافعي لا يثبت في الزنا والمنفية باللعان وهكذا ذكر الوبري والاسبيجابي وصاحب الينابيع ويثبت في حق الام بالاجماع انتهى وظاهر ما في الخانية انه المذهب فان كان رجل زنى بامراة فولدت منه فارضعت هذا اللبن صغيرة لا يجوز لهذا الزاني ولا لاحد من ابايه واولاده نكاح هذه الصبية وذكر في الدعوى رجل قال لمملوك هذا ابني من الزنا ثم اشتراه مع امه عتق المملوك ولا تصير الجارية ام ولد له انتهى وانما تمسك بمسئلة الدعوى لانها دليل على ان الزنا كالحلال

في ثبوت النسب والا كان لغوا وان وطي امراة بشبهة فحبلت منه فارضعت صبيا فهو ابن الواطي من الرضاع وعلى هذا كل من ثبت منه الرضاع ومن لا يثبت نسبه منه لا يثبت منه الرضاع ومن لا يثبت نسبه منه كذا في الجوهرة فالمراد بلبن الفحل على قول من جعل الزنا كالحلال لبن حدث من حمل رجل وعلى قول من فرق بينهما لا من زنا قوله وتحل اخت اخيه رضاعا يصح اتصاله بكل من المضاف والمضاف اليه وبهما كما قدمناه وفي نظايره فالاول ان يكون له اخ من النسب ولهذا الاخ اخت رضاعية والثاني ان يكون له اخ من الرضاع له اخت نسبية والثالث ظاهر قوله ونسبا اي وتحل اخت اخيه نسبا بان يكون له اخ من اب له اخت من امه فانه يجوز له التزوج بها فقوله نسبا متصل بالمضاف والمضاف اليه ولا يتصل باحدهما فقط لانه حينئذ داخل في الاحتمالات الثلاث فيما قبلها قوله ولا حل بين رضيعي ثدي اي من ارتضعا من ثدي واحد في وقت واحد لانهما اخوان من الرضاع فان كان اللبن من زوجين فهما اخوان لام او اختان لام وان كان لرجل واحد فاخوان لام واب او اختان لهما ولو تحت رجل امراتان فارضعت كل منهما صبية فهما اختان لاب رضاعا كذا في الفتاوي البزازية قوله وبين مرضعة وولد مرضعتها وولد ولدها والمرضعة الاولى بفتح الضاد اسم مفعول والثانية بكسرها اي لا حل بين الصغيرة المرضعة وولد المراة التي ارضعتها لانهما اخوان من الرضاع ولا فرق بين كون له التي ارضعت رضيعا مع المرضعة او كان سابقا بالسن بسنين كثيرة او مسبوقا بارتضاعها بان ولدته بعد سنين وكذا لا يتزوج اخت المرضعة لانها خالته ولا ولد ولدها لانه ولد الاخ وفي اخر المبسوط ولو كان له ثلث بنات ارضعت احدى البنات لبنين وام البنين ارضعت احدى البنات لم يكن للابن المرتضع من ام البنات ان يتزوج واحدة منهن وكان لاخوته ان يتزوجوا بنات الاخرى الا الابنة التي ارضعتها امهم وحدها لانها اختهم من الرضاع وانما يكشف المصنف بقوله ولا حل بين رضيعي ثدي عن ما بعده لانه ربما يتوهم ان الاجتماع من حيث الزمان لا بد منه فذكر الاجتماع من حيث الزمان ثم اردفه باثبات الحرمة بالاجتماع من حيث المكان وهو الثدي ليفيد انه لا فرق لكن لو اقتصر على الثاني لا استغنى عن الاول قوله واللبن المخلوط بالطعام لا يحرم اطلقه فافاد انه لا فرق بين كون اللبن غالبا بحيث يتقاطر عند رفع اللقمة او لا عند ابي حنيفة وهو الصحيح مطبوخا او لا لان الطعام اصل واللبن تابع فيما هو المقصود وهو التغذي وهو مناط التحريم ولان الغلبة انما تعتبر حالة الوصول الى المعدة وفي تلك الحالة الطعام هو الغالب وقالا ان كان اللبن غالبا تعلق به التحريم ولان الغلبة انما تعتبر حالة الوصول الى المعدة نظرا للغالب فالخلاف فيما اذا لم تمسه النار اما المطبوخ فلا اتفاقا ويدخل في الطعام الخبز قوله المصنف في المستصفى انما لم يثبت التحريم عنده اذا لم يشربه اما اذا حساه ينبغي ان يثبت ويويده ما في فتاوي قاضيخان هذا اذا اكل الطعام لقمة لقمة فان حساه حسوا تثبت الحرمة في قولهم جميعا والحق ان لقول ابي حنيفة علتين كما ذكرنا فعلى الاول لا فرق بين الحسو وعدمه وعلى الثانية يفرق بين الحسو وعدمه كما افاده في المحيط قال ووضع محمد في الاكل يدل على هذا انتهى وفي المعراج صار بد المرق شربه شيئا بعد شي وقيد بكونه مخلوطا لان لبن المراة اذا جبن واطعم الصبي تعلق به التحريم كذا في الجوهرة وفي البدائع خلافه ولفظه ولو جعل اللبن مخيضا او رائبا او سيرازا او جبنا او اقطا او مصلا فتناوله الصبي لا يثبت به الحرمة لان اسم الرضاع لا يقع عليه وكذا لا ينبت اللحم ولا ينشز العظم ولا يكتفي به الصبي في الاغتذا فلا يحرم انتهى قوله ويعتبر الغالب لو بماء ودوا ولبن شاة وامراة اخرى اي لو اختلط اللبن بما ذكر يعتبر الغالب فان كان الغالب الماء لا يثبت التحريم كما اذا حلف لا يشرب لبنا لا يحنث بالماء الذي فيه اجزاء اللبن وتعتبر الغلبة من حيث الاجزاء كما في ايمان الخانية وكذا ان كان الغالب هو الدواء وفسر الغلبة في الخانية بان يغير ثم قال وقال ابو يوسف ان غير طعم اللبن ولونه لا يكون رضاعا وان غير احدهما دون الاخر كان رضاعا انتهى وسئل الدوا والدهن او النبيذ سواء او جوهر لك او اسعط

او اسعط كذا في فتح القدير وكذا اذا كان الغالب لبن الشاة لان لبنها لما لم يكن له اثر في اثبات الحرمة كان كالماء ولو استويا وجب ثبوت الحرمة لانه غير مغلوب فلم يكن مستهلكا قوله واذا اختلط لبن امراتين تعلق التحريم عليهما عندهما وقال محمد تعلق بهما كيف ما كان لان الجنس لا يغلب الجنس وهو رواية عن ابي حنيفة قال في الغاية وهو اظهر واحوط وفي شرح المجمع قيل انه الاصح وفي الجوهرة واما اذا تساويا تعلق بهما جميعا اجماعا لعدم الاولوية واما لو حلف لا يشرب لبن هذه البقرة فخلط لبنها بلبن بقرة اخرى فشربه ولبن البقرة المحلوف عليها مغلوب لا يحنث عندهما خلافا لمحمد ولو كان غالبا حنث اتفاقا ولو استويا ذكر في ايمان الخانية انه يحنث استحسانا قوله ولبن البكر والميتة محرم اي موجب للحرمة بشرط ان البكر بلغت تسع سنين فاكثر اما لو لم تبلغ تسع سنين فنزل لها لبن فارضعت به صبيا لم يتعلق به تحريم كذا في الجوهرة وفي الخانية لو ان البكر صبيا صارت ام الصبي وتثبت جميع احكام الرضاع بينهما حتى لو تزوجت البكر رجلا ثم طلقها قبل الدخول بها كان لهذا الزوج ان يتزوج الصبية وان طلقها بعد الدخول لا يكون له ان يتزوجها لانها صارت من الربايب التي دخل بامها واطلق في لبن الميتة فافاد انه لا فرق بين ان حلب قبل موتها فيشرب الصبي بعد موتها او حلب بعد موتها كذا في الولوالجية واذا ثبتت الحرمة بلبن الميتة حل لزوج هذه الصبية التي تزوجها الان دفن الميتة وتيممها لانه صار محرما لها لانها ام امراته ولا يجوز الجمع بين هذه الرضيعة وبنت الميتة لانهما اختان وفي فتح القدير لبن الميتة طاهر عند ابي حنيفة لان التنجس بالموت لما حلته الحيوة قبله وهو منتف في اللبن وعندهما وان كان نجسا للمجاورة للوعاء النجس لا يمنع من الحرمة كما لو حلب في اناء نجس واوجر به صبي تثبت وهذا بخلاف وطي الميتة فانه لا يتعلق به حرمة المصاهرة بالاجماع والفرق ان المقصود من اللبن التغذي والموت لا يمنع منه والمقصود من الوطي اللذة المعتادة وذلك لا يوجد في وطي الميتة كذا في الجوهرة قوله لا الاحتقان اي الاحتقان باللبن لا يوجب الحرمة لانه ليس مما يتغذى به ولذا لا يثبت بالاقطار في الاحليل والاذن والجايفة والامة قال في المغرب الصواب حقن اذا عولج بالحقنة واحتقن بالضم غير جايز وفي تاج المصادر الاحتقان حقنه كردن فجعله متعديا فعلى هذا يجوز استعماله على بناء المفعول وهو الاكثر في استعمال الفقهاء كذا في المعراج ولهذا وفي فتح القدير وهذا غلط لان ما في تاج المصادر من التفسير لا يفيد تعديته الاحتقان منه للمفعول الصريح كالصبي في عبارة الهداية حيث قال اذا احتقن الصبي بل الى الحقنة وهي الة الاحتقان والكلام في بنايه للمفعول الذي هو الصبي ومعلوم ان كل قاصر يجوز بناؤه للمفعول بالنسبة والى المجرور والظرف كجلس في الدار ومر بزيد وليس يلزم من جواز البناء باعتبار الالة والظرف جوازه بالنسبة الى المفعول بل اذا كان متعديا اليه بنفسه انتهى وفي المصباح حقنت المريض اذا اوصلت الدواء الى باطنه من مخرجه بالمحقنة واحتقن هو والاسم الحقنة مثل الفرقة من الافتراق ثم اطلقت على ما يتداوى به والجمع حقن مثل غرفة وغرف انتهى قوله ولبن الرجل اي لا يوجب الحرمة لانه ليس بلبن على الحقيقة لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة فصار كالصغيرة التي لم تبلغ تسع سنين كما قدمناه واذا نزل للخنثى لبن ان علم انه امراة تعلق به التحريم وان علم انه رجل لم يتعلق به تحريم وان اشكل ان قال النساء انه لا يكون على غزارته الا للمراة تعلق به التحريم احتياطا وان لم يقلن ذلك لم يتعلق به تحريم كذا في الجوهرة قوله والشاة اي لبن الشاة لا يوجب الحرمة حتى لو ارتضع صبي وصبية على لبن شاة فلا اخوة بينهما لان الامومة لا تثبت به لانه لا حرمة له ولان لبن البهايم له حكم الطعام فلا فرق بين الشاة وغيرها من غير الادمي قيد بالثلاثة لان الوجور والسعوط تثبت به الحرمة اتفاقا وانما يفسد الصوم بما ذكر ما عدا الاقطار في الاحليل لان المفطر يتعلق بالوصول الى الجوف والوجور بفتح الواو الدواء يصب في الحلق ويقال اوجرته ووجرته والسعوط صبه في الانف وفي المصباح السعوط مثال رسول دواء يصب في الانف والسعوط مثل قعود مصدر واسعطته الدواء يفعل

الى مفعولين واستنقط زيد المستنقط بضم الميم الموقا عفيل فيه السعوط وهو من النوادر التى جات
بالضم وقياسها الكسر لانه اسم لــــه وانما ضمت الميم ليوافق الابنية الغالبة مثل فعيل ولو
كسرت تادى الى بنا مفقود اذ ليس من الكلام مفعل ولا مفعلل بكسر الاول وضم الثانى ه
انتهى ، وقد حكى فى المبسوط الكبير ان البخارى صاحب الاخبار دخل بخارى وجعل يفتى ه
فقال له ابو حفص لا تفعل فابى ان يقبل نصحه حتى استفتى فى هذه المسئله فافتى بثبوت الحرمة
بين صبيين ارتضعا من لبن شاة تمسكا بقوله عليه السلام كل صبيين اجتمعا على ثدى واحد حرم احدهما
على الاخر وقد اخطاء لفوات الرأى وهو انه لم يتامل ان الحكم متعلق بالجزئية والبعضية فاخرجوه من بخارى
وفى فتح القدير كان بعد هذه الحكاية ممن لم يدق نظره فى مناطات الاحكام وحكمها كثر خطاؤه وذلك فى زمن ه
الشيخ ابى حفص الكبير ومولده كمولد الشافعى فانهما ولدا معا فى العام الذى توفى فيه ابو حنيفة وهو سنة خمسين ه
وماية انتهى ، قولـــــه ولو ارضعت ضرتها حرمتا اى لو ارضعت الكبيرة الصغيرة التى هى زوجة
زوجها حرمت على الزوج لانه يصير جامعا بين الام والبنت رضاعا فيفسد نكاحهما ولم ينفسخ لان المذهب
عند علمائنا ان النكاح لا يرتفع بحرمة الرضاع والمصاهرة بل يفسد حتى لو وطيها بعد التعريف لا يجب
عليه الحد اشتبه الامر او لم يشتبه نص عليه محمد فى الاصل ذكره الشارح فى باب اللعان وعلى هذا فقولــــه
فى المعراج فينفسخ النكاح لا مخالفة لان الانفساخ غيره وفى البزازية وبثبوت حرمة المصاهرة وحرمة
الرضاع لا يرتفع النكاح حتى لا تملك المراة التزوج بزوج اخر الا بعد المتاركة وان مضى عليها سنين
انتهى وقد قدمنا انه لابد فى غيرها يكتفى بالمفارقة بالابدال وينبغى ان يكون الفساد فى الرضاع
الطارئ على النكاح اما لو تزوج امراة فشهد عدل انها اخته ارتفع النكاح بالكلية حتى لو وطيهــــا
يجد ويجوز لها التزوج بعد العدة من غير متاركة والتفييد بكونها ارضعت ضرتها ليس احترازيا الا ان
اخت الكبيرة وامها وبنتها نسبا ورضاعا ان دخل بالكبيرة كهى للزوم الجمع بين المراة وبين اختها فى الاول
وبين الاختين فى الثانى وبين المراة وبنتها فى الثالث و ان يتزوج واحده منهما فقط والا المرضعة
وان لم يكن دخل بها بالكبيرة فى الثالثة فالمرضعة لا تحل له قط لكونها ام امراته ولا الكبيرة ه
لكونها ام ام امراته الكبيرة وتحل الصغيرة لكونها ابنة ابنة امراته ولم يدخل بها قال فى البدائع ولو ارضعتها
عمة الكبيرة او خالتها لم تبن لانها صارت بنت عمتها او بنت خالتها ويجوز ان يجمع بين امراة وبين بنت عمتها او بنت
خالتها فى النسب والرضاع ولو كان تحته صغيرتان وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرتين واحده بعد اخرى
ولم يكن دخل بالكبيرة فانما تبين الكبيرة والصغيرة التى ارضعتها او لا لكونها صارتا اما ولا تبين التى
ارضعتها اخرا لانها حين ارضعتها لم تكن فى نكاحه غيرها ولو ارضعتهما معا بن لانهن صرن اما وبنتين وليس
له ان يتزوج الكبيرة وله ان يتزوج اى الصغيرتين ان شا ولو كان دخل بالكبيرة بن جميعا سوا ارضعتهما معا
او على التعاقب كذا فى المبسوط ومحمد علم به ان فى مسئلة الكتاب لو كان دخل بالكبيرة او كان لبنها التى ارضعت
به الصغيرة من زوجها لا يتزوج لا يتزوج واحده منهما فقط والا له ان يتزوج الصغيرة فقط لان العقد
على الام لا يحرم البنت والعقد على البنت يحرم الام ولو كان تحته صغيرتان فارضعتهما امراة حرمتـــا
عليه للاختية سوا كان الارضاع معا او متفرقا فان كن ثلاثا فارضعتهن واحدة بانت الاولييان الا الثالثة
لان الثالثة ارضعت وقد وقعت الفرقة بينه بينهما فلم يحصل الجمع وان ارضعت الاولى ثم الثنتين معا بن جميعا
وان ارضعتهن معا بان حلبت لبنها فى قارورة والقمت احدى ثدييها احداهن والاخرى واجرت ه
الثالثة معا بن جميعا لانهن صرن اخوات معا وان كن اربعا فارضعتهن واحدة بعد الاخرى بن جميعا لان الثانية
صارت اختا للاولى فبانتا فلما ارضعت الرابعة صارت اختا للثالثة فبانتا ايضا كذا فى الجوهرة ولو كن كبيرتين وصغيرتين

فارضعت

فارضعت كل فى الكبيرتين صغيرة حرمت عليه الاربع للزوم الجمع بين الامين وبنتيهما ولو ارضعت احد الكبيرتين الصغيرتين
ثم ارضعتهما الكبيرة الاخرى فذلك قبل الدخول بالكبيرتين فالكبرى الاولى مع الصغرى الاولى بانتا منه والصغرى
الثانيه لم تبن بارضاع الكبرى الاولى والكبرى الثانية ان ابتدات بارضاع الصغرى الثانية بانتا منه او بالصغرى
الاولى فالصغرى الثانيه امراته لانها حين ارضعت الاولى صارت اما لها وفسد نكاحها لصيرورة العقد على
الصغرى الاولى فيما تقدم والعقد على البنت يحرم الام ثم ارضعت الثانية وليس فى نكاحه غيرها كذا فى فتح
القدير وفى المحيط رجل له امراتان كبيرة وصغيرة ولابنه امراتان صغيرة وكبيرة فارضعت امراة الاب
امراة الابن وامراة الابن امراة الاب واللبن منهما فقد بانت الصغيرتان ونكاح الكبيرتين ثابت لان الصغيرتين
صارتا ربيبة لــــه وقد دخل بامهاتهما فحرمتا عليه دون امهاتهما وكذلك لو كان مكانهما اخرين ولو كانـــا
اجنبيين لم تبن واحده منهما ولو كان رجل وعمة فنكاح امراة الابن ثابت وتبين امراة العم الصغيرة منه انتهى
والطلق فى الصورتين فتمثل ما اذا كانت الكبيرة متعدية لما فى البدائع ولو طلق رجل امراة ثلاثا ثم ارضعت المطلقة
قبل انقضاء عدتها امراة له صغيرة بانت الصغيرة لانها صارت بنتا لها فحصل الجمع فى حال العدة والجمع فى حال
قيام العدة كالجمع فى حال قيام النكاح انتهى وفى المحيط لو طلق امراته ثلاثا ثم ان اخت المعتدة ارضعت ه
له صغيرة قبل انقضاء عدة المطلقة بانت الصغيرة لان حرمة الجمع حالة العدة كالحرمة فى حال
فى حال قيام النكاح انتهى ولا يشترط قيام نكاح الصغيرة وقت الارضاع بل وجوده فيما مضى ه
كما فى البدائع ولو تزوج صغيرة فطلقها ثم تزوج كبيرة لها لبن فارضعتها حرمت عليه لانها صارت
ام منكوحة كانت له فيحرم نكاح البنات انتهى ثم اعلم ان بينونتهما لا تتوقف على الارضاع وانما المراد وصول
لبن الكبيرة الى جوف الصغيرة حتى لو اخذ رجل لبن الكبيرة فاوجر الصغيرة بانتا منه ولكل واحده منهما نصف
الصداق على الزوج ويرجع الرجل للزوج بنصف المهر اى مهر كل واحدة منهما ان تعمد الفساد كذا فى ه
كذا فى المحيط وفى الظهيرية والتعمد ان يرضعها من غير حاجة الى الارضاع بان كانت شبعا ويقبل قولـــه
انه لم يتعمد الفساد وعن محمد انه يرجع عليه بكل حال انتهى وهنا فروع ثلاثة الاول فى المحيط ه
وفتاوى الولوالجى رجل له ام ولد فتزوجها من صبى ثم اعتقها المولى فاختارت نفسها ثم تزوجت باخر وولدت فجاءت
الى الصبى وارضعت بانت من زوجها لانها صارت امراة ابنه من الرضاع لان الصغير صار ابنا لهذا الزوج فلو بقى ه
النكاح لصار الزوج متزوجا امراة ابنه من الرضاع وهذا لا يجوز الثانى فى المحيط والخانية لو زوج المولى ام ولده
عبده الصغير فارضعته بلبن السيد حرمت على زوجها وعلى مولاها لان العبد صار ابنا للمولى فحرمت عليه لانها
كانت موطوءة ابنه وحرمت على المولى لانها امراة ابنه الثالث فى البدائع زوج ابنه الصغير امراة كبيرة فارتدت
وبانت ثم اسلمت وتزوجت برجل وحبلت منه فارضعت الصغير الذى كان زوجها حرمت على زوجها لانها صارت
منكوحة ابنه من الرضاع انتهى ، والحاصل كما فى الظهيرية ان الرضاع الطارئ على النكاح بمنزلة ه
السابق وضرة المراة امراة زوجها والجمع ضرات على القياس ضرائر وكانها جمع ضريرة مثل كريمة
وكرائم ولا يكاد يوجد لها نظير كذا فى تصحيح المصباح وفى الظهيرية رجل وطى امراة بنكاح فاسد
ثم تزوج صغيرة فارضعتها ام الموطوءة بانت الصبية لانها صارت اختا للموطوءة انتهى قولــــه
ولا مهر للكبيرة لا انه لم يطاها لان الفرقة جات من قبلها قبل دخولها وبه يعلم ان الكبيرة لو كانت
مكرهة او نائمة فارضعتها الصغيرة او اخذ شخص لبنها فاوجر به الصغيرة او كانت الكبيرة مجنونة
كان لها نصف المهر لانتفا اضافة الفرقة اليها وقيد بقوله انه لم يطاها فان وطيها كان لها كمال المهر ه
مطلقا لكن لا نفقة لها فى هذه العدة ان جات الفرقة من قبلها اذ لا نفقة لها النفقة انتهى قولــــه وللصغيرة
نصف المهر مطلقا لا من قبلها واورد عليه ما لو ارتدا ابوا صغيرة منكوحة ولحقا بها بدار الحرب بانت من زوجها

ولا شيء لها من المهر ولم يوجد الفعل منها اصلا فضلا عن كونها تعمدت وقد لم يعتبر واجيب بان الردة محظورة فوجد الصغيرة
ايضا واضافة الحرمة الى ردتها انما يصح لردة ابويها بخلاف الارتضاع لا حاضر له فيستحق النظر فلا يسقط
المهر وقدمنا انها لا تبين بردة ابويها وانما بانت في هذه المسألة للحاق بدار الحرب قوله ويرجع به على
الكبيرة ان تعمدت الفساد والا لا اي لا يرجع الزوج على الكبيرة بما لزمه من نصف مهر الصغيرة بشرط تعمدها
فساد النكاح وان لم يتعمد لا يرجع عليها لان المسبب لا يضمن الا بالتعدي كحافر البئر ان كان في ملكه لا يضمن
والا ضمن وانما لم يضمن قاتل الزوج قبل الدخول ما لزم الزوج لان الزوج حصل له شيء مما هو الواجب
بالقتل فلا يتضاعف على القاتل وانما لم يلزمهما شيء فيما لو ارضعت اجنبيتان لهما لبن من رجل واحد صغيرتين
تحت رجل وان تعمدتا الفساد لان فعل كل من الكبيرتين غير مستقل فلا يضاف الى واحدة منهما لان الفساد
باعتبار الجمع بين الاختين منهما بخلاف الحرمة هنا لانه يجمع للجمع من الام والبنت وهو يقوم بالمكيوه كالمرأتين
اللتين لهما لبن من زوج الصغيرة اذا ارضعتاها لان كلا اصبحت ... وزوجة كل بنتا للزوج وقد اشتمله
على بعض الثانيه بالاول وحرفت في بعض الكتب فليحفظ وتعمد الفساد له شروط الاول ان تكون عاقلة
فلا رجوع على المجنونة الثانيه ان تعلم بالنكاح الثالث ان تعلم بان الارضاع مفسد الرابع ان تكون من غير
حاجة بان تكون كانت شبعانة فان ارضعتها على ظن انها جائعة ثم ظهر انها شبعانة فان ارضعتها على ظن
انها جائعة ثم ظهر انها شبعانة لا تكون متعمدة الخامس ان تكون مستيقظة فلو ارضعت منها وهي نائمة
لا تكون متعمدة والقول قولها مع يمينها انها لم تتعمد وفي المعراج والقول فيه قولها ان لم يظهر منها الفساد
لانه شيء في باطنها لا يعرف الا من جهتها انتهى وهو قيد حسن لانه اذا ظهر منها تعمد لا يقبل قولها لظهور كذبها
وانما اعتبرنا الجهل هنا لدفع قصد الفساد الذي يصير الفعل به تعديا لا لدفع الحكم مع وجود
العلة وكما يرجع الزوج على الكبيرة عند تعمدها يرجع على اجنبي اخذ ثديها وجعله في فم الصغيرة
بما لزم الزوج وهو نصف صداق كل منهما كما قدمناه قوله ويثبت بما يثبت به المال
وهو شهادة رجلين بخلاف ما اذا اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة المجوسي حيث يحرم اكله لانه امر ديني حيث
انفكت حرمة المتاع عن زوال الملك كالخمر المملوكة وجلد الميتة قبل الدباغ افاد انه لا يثبت بخبر الواحد
امرأة او رجلا وهو باطلاقه شامل للاخبار قبل العقد وبعده وبه صرح في الكافي والنهاية وذكر في فتح القدير
معزيا الى المحيط لو شهدت امرأة واحدة قبل العقد قيل يعتبر في رواية ولا يعتبر في رواية انتهى وفي الخانيه
من ... كما لا يفرق بينهما بعد النكاح ولا تثبت الحرمة بينهما ديانة فكذلك قبل النكاح اذا اراد الرجل
ان يخطب امرأة فشهدت امرأة قبل النكاح انها ارضعتهما كان في سعة من تكذيبها كما لو شهدت
بعد النكاح انتهى وذكر في باب المحرمات صغير وصغيرة بينهما شبهة الرضاع لا يعلم ذلك
حقيقة قالوا لا باس بالنكاح بينهما هذا اذا لم يخبر بذلك انسان فان اخبر عدل ثقة يؤخذ
بقوله ولا يجوز النكاح بينهما وان كان الخبر بعد النكاح وهما كبيران فالاحوط ان يفارقها روي
ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه امر بالمفارقة انتهى فاما ان يوفق بينهما بان كلا
رواية واما ان يحمل الاول على ما اذا لم يعلم عدالة المخبر وجزم البزازي بما ذكره في المحرمات معللا
بان الشك في الاول دفع للجواز وفي الثاني في البطلان والدفع اسهل من الرفع وفي التبيين معزيا
الى المغني ان خبر الواحد مقبول في الرضاع الطارئ ومعناه ان يكون تحته صغيرة وتشهد واحدة
بانها ارضعت امه واخته وامرأته بعد العقد ووجهه ان اقدامهما على النكاح دليل على صحته فمن شهد بالرضاع
المتقدم على العقد صار منازعا لانه يدعي فساد العقد ابتداء واما من شهد بالرضاع المتأخر عن العقد
فقد سلم صحة العقد ولا ينازع فيه وانما يدعي حدوث المفسد بعد ذلك فاقدامهما على النكاح يدل
على

على صحته ولا يدل على انتفاء ما يطرأ عليه من المفسد فصار كمن اخبر بارتداد مقارن من احد الزوجين حيث لا يقبل
قوله ولو اخبر بارتداد طارئ يقبل قوله لما قلنا وذكره صاحب الهداية ايضا في كتاب الكراهية وعلى هذا ينبغي ان
ان يقبل قول الواحدة قبل العقد لعدم ما يدل على صحة العقد من الاقدام عليه انتهى والحاصل
ان الرواية قد اختلفت في اخبار الواحدة قبل النكاح وظاهر المتون انه لا يعمل به وكذا الاخبار برضاع
طارئ فليكن هو المعتمد في المذهب وكذا اعترض على الهداية في مسألة الرضاع الطارئ بان هنا
ما يوجب عدم الثبوت في مسألة الصغيرة وهو ان الملك للزوج فيها ثابت والملك الثابت لا يبطل بخبر
الواحد وقد اجاب عنه في العناية فان ذلك اذا كان ثابتا بدليل يوجب ملك فيها وهنا ليس كذلك
بل باستصحاب الحال وخبر الواحد اقوى منه انتهى وفيه نظر ذكرناه في تعليق الانوار على اصول
المنار وذكر الاسبيجابي ان الافضل له ان يطلقها اذا اخبرته امرأة فان كان قبل الدخول بها
يعطيها نصف المهر والافضل لها ان لا تاخذ منه شيئا وان كان بعد الدخول بها فالافضل للزوج ان
ان يعطيها كمال المهر والنفقة والسكنى والافضل لها ان تاخذ الاقل من مهر مثلها ومن المسمى ولا تاخذ
النفقة ولا السكنى انتهى قال فاذا اخبرت بالرضاع وغلب على ظنه صدقها
صرح الشارح بانه يتنزه مطلقا ولا يحرم وكان ينبغي ان يحرم قلت هذا مبني على الثبوت
لا على غلبة الظن وفي خزانة الفقه رجل تزوج بامرأة فقالت امرأة انا ارضعتهما فهي على اربعة اوجه
ان صدقها الزوجان او كذباها او كذبها الزوج وصدقتها المرأة او صدقها الزوج وكذبتها المرأة
اما اذا صدقاها ارتفع النكاح بينهما ولا مهر ان لم يكن دخل بها فان كان قد دخل بها فلها مهر المثل وان
كذباها لا يرتفع النكاح لكن ينظر ان كان اكبر رأيه انها صادقة يفارقها احتياطا وان كان اكبر رأيه
انها كاذبة يمسكها وان كذبها الزوج وصدقتها المرأة يبقى النكاح ولكن للمرأة ان تستحلف الزوج بالله
ما تعلم اني اختك من الرضاع فان نكل فرق بينهما وان حلف فهي امرأته وان صدقها الزوج وكذبتها
المرأة يرتفع النكاح ولكن لا يصدق الزوج في حق المهر ان كانت مدخولا بها يلزمه مهر كامل والا
فنصف مهر انتهى وفي الخانيه اذا اقر الرجل ان امرأته اخته من الرضاع ولم يصر على اقراره كان
له ان يتزوجها وان اصر فرق بينهما وكذا لو اقرت المرأة قبل النكاح ولم تصر على اقرارها كان لها
ان تتزوج نفسها منه وان اصرت بذلك فلم تصر ولم تكذب نفسها ولكن زوجت نفسها منه جاز نكاحها
لان النكاح قبل الاصرار وقبل الرجوع عن الاقرار يمكن له الرجوع عن اقرارها فان قالت المرأة بعد
بعد النكاح انه اخي من الرضاع وقد قلت انما اقررت حق قبل النكاح ... اكررت بذلك فلم يصح النكاح
لا يفرق بينهما وعند لو اقر الزوج بعد النكاح وقال كنت اقررت قبل النكاح انها اختي من الرضاع
وما قلته حق فان القاضي يفرق بينهما انتهى وكذا هذا الباب في النسب عندنا لان الغلط
والاشتباه منه اظهر فان سبب النسب اخفى من الرضاع وهذا يمنعه للبس طهما سبب كذا في معراج الدراية
وظاهر ما في الخانيه ان معنى الاصرار ان يقول ان ما قلته حق وفي المنظومة ان هذا هو تفسير الاصرار
والثبات ولا يشترط تكرار الاقرار ولا يكتفى به في تفسير الاصرار وفي البزازية اذا قالت هذا ابني رضاعا
واصرت عليه جاز له ان يتزوجها لان الحرمة ليست اليها قالوا وبه يفتى في جميع الوجوه انتهى واطلق
المرأتين فشمل ما اذا كانت احداهما هي المرضعة ولا يضر في شهادتهما كونها على فعل نفسها لانه لا تهمة في
ذلك كشهادة القاسم وشهادة الوزان والكيال على ذلك الدين حيث كان حاضرا كما عرف في الفتاوى
ثم اطلق ان الرضاع اذا شهد به رجلان عدلان لا تقع الفرقة الا بتفريق القاضي لما في المحيط ولو شهد رجل
والمرأتان فالتفريق الى القاضي لان هذه فرقة وحرمة تتضمن ابطال حق العبد فلا يتعلق هذا الحكم بالشهادة

الا بانضمام انقضائها اليها انتهى وهل يتوقف على دعوى المراة الظاهر عدمه كما في الشهادة بطلاقها فانه يتضمن حرمة الفرج وهو من حقوقه تعالى فلو شهد عند ها عدلان على الرضاع بينهما وهو يجحد ثم ماتا او غابا قبل الشهادة عند القاضي لا يسعها المقام معه كما لو شهد بطلاقها الثلاث كذلك وتمامه في شرح المنظومة والله اعلم

كتاب الطلاق

لما ذكر النكاح واحكامه اللازمة والمتاخرة عنه شرع فيما به يرتفع وقدم الرضاع لانه موجب حرمة مؤبدة بخلاف الطلاق **قوله** هو اسم للاستدلال على الاخف وهو في اللغة يدل على الحل والانحلال يقال اطلقت الاسير اذا حللت اساره وخليت عنه فانطلق اى ذهب في سبيله وطلق الرجل امرأته تطليقا فهو مطلق فان كثر تطليقه للنسا قيل مطليق ومطلاق والاسم الطلاق وطلقت هي تطلق من باب قتل وفي لغة من باب قرب فهي طالق بغير هاء قال الازهري وكلهم يقولون طالق بغير هاء قال واما قول الاعشى اباجارتا بيني فانك طالقة كذاك امور الناس غاد وطارقة فقال الليث اراد طالقة غدا وانما اجتر عليه لانه يقال طلقت فحمل النعت على الفعل وقال ابن فارس ايضا امرأة طالق طلقها زوجها وطالقة غدا فصرح بالفرق لان الصفة غير واقعة وقال ابن الانباري اذا كان النعت منفردا به الانثى دون الذكر لم تدخل اليها نحو طالق وطامث وحائض لانه لا يحتاج الى فارق لاختصاص الانثى به وتمامه في المصابيح وبه اندفع ما ذكره الصحاح من انه يقال طالق وطالقة قالوا انه استعمل في النكاح بالتطليق وفي غيره بالاطلاق حتى لو كان الاول صريحا والثاني كناية فلم يتوقف على النية في طلقتك وانت مطلقة بالتشديد ويتوقف عليها في اطلقتك ومطلقة بالتخفيف والتفعيل هنا للتكثير ان قاله في الثالثة كغلقت الابواب والا فللاخبار عن اول طلقة او تعدد فليس فيه الا التاكيد وفي المعراج انه اسم مصدر بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم ومنه قوله تعالى الطلاق مرتان او مصدر من طلقت المراة بالضم طلاقا او بالفتح كالفساد ومنهم فسد وعن الاخفش لا يقال طلقت بالضم وفي ديوان الادب انه لغة انتهى وفي الشريعة ما افاده **قوله** هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح فخرج بالشرعي القيد الحسي وبالنكاح العتق وعكسا اما الاول فالفسخ كتفريق القاضي بابائها عن الاسلام لو اقتصر على رفع قيد النكاح لخرج ورد عليه انه منقوض طردا وعكسا اما الاول فالفسخ كتفريق القاضي باباءها عن الاسلام وردة احدهما لزوجين وخيار البلوغ والعتق فان تفريق القاضي ونحوه فيه فسخ وليس بطلاق فقد وجد الحد ولم يوجد المحدود واما الثاني فالطلاق الرجعي فانه ليس فيه رفع القيد فقد انتفى الحد ولم ينتف المحدود فالحد الصحيح قولنا رفع قيد النكاح حالا او مالا بلفظ مخصوص فخرج بقيد النكاح الحسي والعتق وباللفظ المخصوص الفسخ لان المراد به ما اشتمل على مادة الطلاق فقد وجد الحد ووجد المحدود واما الثاني فالطلاق الرجعي فانه ليس فيه صريحا وكناية وسائر الكنايات الرجعية والبائنة ولفظ الخلع وقول القاضي فرقت بينهما عند اباء الزوج للاسلام وفي العنة واللعان ودخل الرجعي بقولنا او مالا وهاهنا ابحاث الاول انهم قالوا ركنه اللفظ المخصوص الدال على رفع القيد فكان ينبغي ان يعرفوه به فان حقيقة الشيء ركنه فعلى هذا اللفظ دال على رفع القيد فكان ينبغي ان يعرفوه به فان حقيقة الشيء ركنه فعلى هذا هو لفظ دال على رفع قيد النكاح الثاني ان القيد صيرورتها ممنوعة عن الخروج والبروز كما صرح به في البدائع في بيان احكام النكاح وذكر جعل الاذن لها بالخروج والبروز فكان هذا التعريف مناسبا للمعنى اللغوي لا الشرعي وكذا قال في البدائع ركن الطلاق

اللفظ الذي جعل دلالة على معنى الطلاق لغة وهو التخلية والارسال ورفع القيد في الصريح وقطع الوصلة ونحوه في الكناية او شرعا وهو ازالة حل المحلية في النوعين وما يقوم مقام اللفظ انتهى فقد افاد ان ركنه شرعا اللفظ الدال على ازالة حل المحلية وان رفع القيد انما هو مناسب للمعنى اللغوي الثالث كان ينبغي تعريفه بانه رفع قيد النكاح بلفظ مخصوص ولو مالا لا ايثار لو كان الطلاق رافعا للعقد لان رفع الطلاق لان رفع العقد يكون العقد لا يتصور فاذا انعدم انعدم من الاصل لعدم الفسخ من الاصل فاذا انعدم الفسخ عاد العقد لانعدام ما ينافيه لانا نقول جوابه ما اجابوا به في القول بفسخ التقض عقد البيع وحاصله انه يجعل العقد كان لم يكن في المستقبل دون الماضي ويؤيده ما في الجوهرة وهو في الشرع عبارة عن المعنى الموضوع لحل عقدة النكاح ويقال انه عبارة عن اسقاط الحق عن البضع ولهذا يجوز تعليقه بالشرط والطلاق عندهم لا يزيل الملك وانما يحصل زوال الملك عقيبه اذا كان طلاقا قبل الدخول او بائنا وان كان رجعيا وقف على انقضاء العدة اي لم يزل الملك الا بعد انقضائها انتهى وفي البدائع واما بيان ما يرفع حكم النكاح والطلاق الى تحل المرفوع لحكم وفيه ما علمت وقد يقال الاعلام يقولوا برفع العقد لبقاء اثاره من العدة الا انه يحصر المدخول بها فلا انه يعد الطلاق والتحقيق ما افاده في التلويح من بحث العلل بقوله واما نقا العلل الشرعية حينئذ كالعقود مثلا فلا خفا في بطلانه فانها كلام يتصور حدث فيه حروف منها حال قيام حرف اخر والفسخ يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم بيقائها ضرورية ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ انتهى الرابع انه لو طلقها ثم راجعها قبل انقضاء عدتها ينبغي ان لا يكون طلاقا لانه لو وجد الرفع في المال وجوابه ان الرفع في المال لم ينحصر في انقضاء العدة قبل المراجعة بل فيه وفيما اذا تم ثنتين فانه حينئذ يظهر عمل الطلقة الاولى بانضمام الثنتين اليها فيحرم حرمة غليظة كما اشار اليه في المحيط بقوله واذا طلقها ثم راجعها يبقى الطلاق وان كان لا يزيل القيد والحل للحال لانه يزيلها في المال اذا انضم اليه ثنتان انتهى وعلى هذا لو طلقها ثم ماتت قبل انقضاء العدة او طلقها ثم راجعها ثم ماتت بعد سنين ينبغي ان يتبين عدم وقوع الطلقة الاولى حتى لو حلفا انه لم يوقع عليها طلاقا فقط لا يحنث وقد علمت ذكره واما سببه فالحاجة الى الخلاص عند تباين الاخلاق وعروض البغضاء الموجبة عدم اقامة حدود الله تعالى وشرعه رحمة منه سبحانه واما صفته فهو ابغض المباحات الى الله تعالى وفي المعراج ايقاع الطلاق مباح وان كان مبغضا في الاصل عند عامة العلماء ومن الناس من يقول لا يباح ايقاعه الا لضرورة كبر سن او ريبة لقوله عليه السلام لعن الله كل ذواق مطلاق واما الطلاق الايات فانه يقتضي الاباحة مطلقا وطلق النبي صلى الله عليه وسلم حفصة فامره الله تعالى ان يراجعها فانها صوامة قوامة ولم يكن هناك ريبة ولا كبر سن وكذا الصحابة فان عمر رضي الله طلق ام عاصم وابن عوف تماضر والمغيرة بن شعبة اربع نسوة والحسن بن علي استكثر النكاح والطلاق بالكوفة فقال علي رضي الله تعالى عنه على المنبر ان ابني هذا مطلاق فلا تزوجوه فقالوا نزوجه ثم نزوجه انتهى وقد روى ابو داود عن ابن عمر مرفوعا ابغض الحلال الى الله تعالى الطلاق وعن رجل قال الشمني فان قيل هذا الحديث مشكل لان كون الطلاق مبغضا الى الله تعالى مبغضا مناف لكونه حلالا لان كونه مبغضا يقتضي رجحان تركه على فعله وكونه حلالا يقتضي مساواة تركه لفعله اجيب ليس المراد بالحلال هنا ما استوى فعله وتركه بل ما ليس تركه بلازم الشامل للمباح والواجب والمندوب والمكروه انتهى ومما ذكرناه عن المعراج يتبين ان قوله في فتح القدير والاصح حظره الا لحاجة اختار القول الضعيف وليس المذهب عن علمائنا واما قوله لا يخفى ان كلامهم فيما سيأتي من التعاليل يصرح بانه محظور لما فيه من كفران نعمة النكاح وانما ابيح للحاجة والحاجة ما ذكرنا في بيان سببه فبين

الحكمين منهم فدافع السنى فجوابه انه لاتدافع بين كلاميهم لان كلامهم هنا صريح فى اباحته لغير حاجة ودعوى ان تعليلهم فيما ستأتى بانه محظور خلاف الواقع منهم وانما قالوا فى الابتداء لاحل مذهبه الثلاث ان الاصل فى الطلاق هنا الحظر لما فيه من قطع النكاح الذى تعلقت به المصالح الدينية والدنياوية والاباحة للحاجة الى الخلاص ولاحاجة الى الجمع بين الثلاث كذا فى الهداية والمحيط وغيرهما فهذا لايدل على انه محظور شرعا وانما يفيد ان الاصل فيه الحظر وطلاق ترك ذلك الشرع فصار الحل هو المشروع فهو نظير قول صاحب كشف الاسرار ان الاصل فى النكاح الحظر وانما ابيح للحاجة الى التوالد والتناسل فهل يفهم منه انه محظور فاستحق اباحته لغير حاجة طلبا الخلاص منها لقوله تعالى لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن وحمله على الحاجة ليس بصحيح وفى غاية البيان يستحب طلاقها سليطة موذية او تاركة الصلاة لاتقيم حدود الله تعالى انتهى وهو يفيد جواز معاشرتها من لاتصلى ولا اثم عليه والاثم عليها وكذا قالوا فى الفتاوى له ان يضربها على ترك الصلاة ولم يقولوا عليه مع ان فى ضربها على تركها تواتر ان ذكرها قاضيخان فقد علمت انه مباح ومستحب ويكون واجبا اذا فات الامساك بالمعروف كما فى امرأة المجبوب والعنين بعد الطلب واذا قالوا المانات الامساك وجب التسريح بالاحسان واما شرطه فى الزوج فالعقل والبلوغ وفى الزوجة ان يكون منكوحة فى عدته التى تصلح معها محلا للطلاق وهى المعتدة لعدة الطلاق لا المعتدة لعدة الوطى او الخلوة وحاصل ما فى فتح القدير ان المعتدة التى هى محل للطلاق هى كل معتدة عن طلاق او تفريق القاضى بابا احدهما عن الاسلام وبعد ارتداد احدهما مطلقا فقط فلا يقع الطلاق فى عدة عن فسخ الا فيما تبين فلا يقع فى العدة عن فسخ بحرمة مؤبدة كالفسخ بخيار العتق والبلوغ وعدم الكفاءة ونقصان المهر وسبى احدهما ومهاجرته الينا وقد صرح فى بحث خيار البلوغ بان لا وجه لوقوع الطلاق فى العدة وبحث فى ذلك المحل ان المنقول خلافه فالحق ما ذكره هنا من عدمه وزاد فى البدائع ان من شرائط الركن وهو اللفظ المخصوص ان لا يلحقه استثناء وان لا يكون الطلاق انها غائبة غائبة ولو قال انت طالق من واحدة الى الثلاث لم تقع الثلاث عند الامام واما حكمه فوقوع الفرقة مؤجلا الى انقضاء العدة فى الرجعى وبدونه فى البائن واما محاسنه فالتخلص به من المكاره الدينية والدنيوية وبه يعلم ان طلاق الدور واقع كما فى القنية اخر الايمان واما اقسامه فثلاثة حسن واحسن وبدعى واما الفاظه فثلاثة صريح وما الحق به وكناية وستأتى السنى **قوله** تطليقها واحدة فى طهر لا وطئ فيه وتركها وتركها حتى تمضى عدتها اى حسن اى بالنسبة الى البعض الاخر لا انه فى نفسه حسن فاندفع به ما قيل كيف يكون حسنا مع انه ابغض الحلال وهذا احد قسمى المسنون فانه حسن واحسن ومعنى المسنون هنا ما ثبت على وجه لا يستوجب عقابا لا انه المستعقب للثواب لان الطلاق ليس عبادة فى نفسه ليثبت له ثواب فالمراد هنا المباح نعم لو وقعت له داعية ان يطلقها بدعيا فمنع نفسه الى وقت السنى يثاب على كف نفسه عن المعصية لا على نفس الطلاق ككف نفسه عن الزنا مثلا بعد تهيئ اسبابه ووجود الداعية فانه يثاب لا على عدم لان الصحيح ان المكلف به الكف لا العدم كما عرف فى الاصول وفى المعراج انما كان هذا القسم احسن من الثانى لانه متفق عليه بخلاف الثانى فانه مختلف فيه فان مالكا قال بكراهيته لاندفاع الحاجة بالواحدة لان التى ايد عليها بكلمة واحدة بدعى ومتفرقا ليس باحسن وستأتى ان الواحدة البائنة بدعى فالمراد بالواحدة هنا الرجعية وقيد بالطهر لانه فى الحيض بدعى وقيد بعدم الوطى لانه فى طهر وطئها فيه بدعى لوقوع الندم باحتمال حملها واستفيد منه انه لو طلقها فى طهر جامعها فيه بعد ظهور حملها لا يكون بدعيا بل من هذا القسم لفقد العلة وبه صرح فى البدائع وصرح انه لو طلقها فى طهر لا وطى فيه لكن وطئ فى الحيض قبله لكونه بدعيا لوجود العلة وعلم من مقابلته انه لابد ان يكون الحيض الذى قبل هذا الطهر لا طلاق فيه فلو قال كما فى البدائع الاحسن تطليقها اذا كانت من ذوات الاقراء واحدة رجعية فى طهر لاجماع فيه ولا طلاق فيه ولا فى

بعضه

بعضه جماع ولا طلاق وتركها حتى تنقضى عدتها لكان احسن فان قلت عبارة المصنف رحمه الله فى طهر لا وطئ فيه وطئه لم يقيد بوطئه وعبارة المجمع فى طهر لم يجامعها فيه فاى العبارتين اولى قلت يرد على كل منهما شئ اما على الكنز فالزنا فانه اذا طلقها فى طهر وطئها فيه غيره بزنا فهو سنى مع انه ما خلا عن وطئ الوطئ فيه واما على المجمع فوطئ غيره بشبهة قال الطلاق فى طهر لم يجامعها فيه هو وانما جامعها غيره بشبهة بدعى كما ذكره الاسبيجابى فكان ينبغى ان يستثنى المصنف الزنا بزنا فى المجمع ولا غيره بشبهة وخرج الحسن ومعناه بقوله وتركها حتى تمضى عدتها ومعناه الترك من غير طلاق اخر لا الترك مطلقا لانه اذا راجعها لا يخرج الطلاق وعن كونه احسن كما ذكره الاسبيجابى وفى المحيط لو قال لها انت طالق للسنة وهى طاهرة من غير جماع ولكن وطئها غيرى فان كان زنا وقع فى هذا الطهر وان كان بشبهة لم يقع **قوله** وثلاثا فى اطهار حسن فاسنى اى تطليقها ثلاثا فى ثلاثة اطهار حسن فاسنى وقد قدمنا ان كلا من الحسن والاحسن سنى فتخصيص هذا باسم اطلاق السنة لا وجه له والمناسب تعبيره بالمفصول عن طلاق السنة كذا فى فتح القدير لكن مشايخنا انما خصوه باسم السنة لما انه ورد فى واقعة ابن عمر رضى الله عنهما ما هكذا امرك الله فقد اخطأت السنة السنة ان تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء تطليقة وخصوا الاول باسم الاحسن لما روى عن ابراهيم النخعى ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا فى الطلاق على واحدة حتى تمضى عدتها وان هذا افضل عندهم ولا بد ان يكون الاطهار خالية عن الجماع فيها وفى حيض قبلها وعن ابى يوسف طلاق فيه لان كلا منهما بخرجه عن السنة وقد صرح به فى الفوائد التاجية ولا يخفى ان الكلام كله فى المدخول بها واما غيرها فنذكر حكمها والتطليق فى الطهر الاول صادق بكونه فى اوله وفى اخره واختلفوا فيه فقيل الاولى التأخير الى اخر الطهر احترازا عن تطويل العدة عليها وقال صاحب الهداية والاظهر ان يطلقها عقب الطهر لانه لو اخر الايقاع ربما جامعها ومن قصده ان يطلقها فيبتلى بالايقاع عقب الوقاع وهو يدعى اى الاظهر من عبارة محمد رحمه الله كذا فى الكتاب ورجح الاول فى فتح القدير فانه قال ظهر ان الاول وهو رواية عن ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمه الله اسنى والمعتمد ما فى الهداية لما ذكره ولانه اذا اخر الى لعوزها الحيض قبل التطليق فيفوت المقصود وفى المبسوط واذا كان الزوج غائبا واراد تطليقها للسنة كتب اليها اذا جاءك كتابى هذا ثم حضت فانت طالق لجواز ان يكون قد امتد طهرها الذى جامعها فيه واذا اراد ان يطلقها ثلاثا للسنة كتب ثم اذا حضت وطهرت فانت طالق ثم حضت وطهرت فانت طالق وان شاء وجز فكتب اذا جاءك كتابى هذا فانت طالق ثلاثا للسنة فيقع الملك بالصفة وان كانت لا تحيض كتب اذا جاءك كتابى هذا ثم اهل شهر فانت طالق ثلاثا للسنة اسنى وهذه الكتابة على هذا الوجه واجب كما فى فتح القدير وفى البدائع وذكر محمد فى الموقتات انه يكتب اليها اذا جاءك كتابى هذا فعلمت ما فيه ثم حضت وطهرت فانت طالق وتلك الرواية احوط اسنى وظاهر قوله لجواز ان يكون قد امتد طهرها يدل على انه لو ساقه وهى حائض ولم يجامعها فى ذلك الحيض فانه يكتب لها فاذا جاءك كتابى هذا فانت طالق من غير حاجة الى قوله ثم حضت فطهرت لانه لم يجامعها فى طهر الطلاق الان يقال جاز ان تكون وطئت بشبهة فى غيبته وهو بعيد الوقوع واما الزنا فلا اعتبار به كما قدمناه وفى المحيط قال لها اذا طهرت من حيضتك فانت طالق للسنة فطهرت من حيضة ثم جاءت بولد لستة اشهر ويوم او يومين منذ طلق لم تطلق ثم تبين ان ذلك لم يكن حيضا فان جاءت به لستة اشهر وثلاثة ايام طلقت لان الحيض تم فى ثلاثة ايام وهذا الولد رجعة انتهى **قوله** وثلاثا فى طهر او بكلمة بدعى اى تطليقها ثلاثا متفرقة فى طهر واحد او ثلاثا بكلمة واحدة بدعى اى منسوب الى البدعة والمراد

(في الهامش: فطهرت صح)

بها هنا المحرمة لانهم صرحوا العصيان. والمراد بهذا التقسيم ما ليس حسنا ولا احسن ولهذا قال فى فتح القدير طلاق البدعة ما خالف قسمى السنة فدخل فى كلامه ما لو طلقها ثنتين بكلمة واحدة او مفرقا او واحدة فى طهر قد جامعها فيه او فى حيض قبله واما الطلاق فى الحيض فيصرح به وقد علم من تعليلهم الطلاق ه بالحاجة الى الخلاص ولا حاجة فى ما زاد على الواحدة ان البائنة بدعية وهو ظاهر الرواية لان الحاكم الشهيد فى الكافى نص على انه اخطأ السنة وهى فى زيادات البزازى انه لا يكون للحاجة الى الخلاص ناجزا ويشهد لها ان ابا ركانة طلق امرأته البتة فالواقع بها بائن ولم ينكر عليه النبى عليه السلام والقائل على ان الخلع والجواب يجوز ان يكون ابو ركانة طلق قبل الدخول او انه اخر الانكار عليه مجالا فقضت ناجزه ان ذاك والخلع لا يكون الا عند تحقق الحاجة وبلوغها النهاية ولذا روى عن الامام ان الخلع لا يكره حالة الحيض كذا فى فتح القدير وذكر الاسبيجابى ان الخلع لا يكره كما لا يكره حالة الحيض بالاجماع وعلله فى المحيط بانه لا يمكن تحصيل العوض الا به انتهى ولم اره حكم ما اذا طلبت منه ان يطلقها ثلاثا بالف وقد يقال انه يباح لانه لا يمكن تحصيل كمال الالف الا بالثلاث حيث لم يرض الا بها وقد يجاب بان ثلث العوض حاصل له بطلاقها جبرا عليها فيفوضه كمال الالف لا لها بخلاف الخلع فانه ان لم يخلعها لا يستحق شيئا فافترقا ولانه حاجة الا الى الاشتغال لا دلالة على رد قول من انكر وقوع الطلاق الثلاث جملة لانه مخالف للاجماع كما حكاه فى المعراج ولا قالوا لو حكم حاكم بان الثلاث بفم واحد لم ينفذ حكمه لانه لا يسوغ ه الاجتهاد لانه خلاف لا اختلاف وفى جامع الفصولين طلقها وهى حبلى او حائض او طلقها قبل الدخول او اكثر من الواحدة فحكم ببطلانه قاض اخر كما هو مذهب الروافض لم ينفذ وكذا لو حكم ببطلان طلاق من طلقها ثلاثا بكلمة واحدة او فى طهر جامعها فيه لا ينفذ انتهى وقد صرح ابن عباس رضى الله تعالى عنهما للسائل الذى جاء يسأله عن الذى طلق ثلاثا بقوله عصيت ربك وروى عبد الرزاق مرفوعا ه عنه عليه السلام بانت بثلاث فى معصية الله تعالى فقد افاد الوقوع والعصيان ولان الاصل فى الطلاق الحظر وانما ابيح للحاجة الى الخلاص وهو يحصل بالواحدة فلا حاجة الى ما زاد عليها وقول الشافعى انه مشروع فلا يكون محظورا دفع بانه مشروع من حيث انه ضرار وكفر بلا حاجة ثم اعلم ان البدعة فى الجمع مقيدة بما اذا لم يتخلل من التطليقتين رجعة وان تخللت فلا يكره ان كانت بالقول او بنحو القبلة واللمس عن شهوة واما اذا راجعها بالجماع فليس له ذلك بالاجماع لان هذا طهر فيه جماع وان راجعها بالجماع واعلمها له ان يطلقها اخرى فى قول ابى حنيفة وزفر وقال ابو يوسف ليس له ان يطلقها فى هذا الطهر للسنة حتى يمضى شهر من التطليقة الاولى ذكره الاسبيجابى وفى المحيط لو قال لها انت طالق ثلاثا للسنة وهو يمسك يدها بشهوة وقعت ثلاثا للسنة متعاقبا لان عنده يصير مراجعا بالمس عن شهوة والرجعة فاصلة عنده وعندهما تقع واحدة للحال وتقع ثنتان فى طهرين اخرين لان الرجعة غير فاصلة انتهى وهذا كله على رواية الطحاوى ومشى عليها فى المنظومة واما على ظاهر الرواية فلقولهما من ان الرجعة لا تكون فاصلة كذا فى المعراج وهذا كله فى تخلل الرجعة اما لو تخلل النكاح فاقوال والاوجه انه على الاختلاف فى الرواية عنه وفى المصباح البدعة اسم من الابتداع كالرفعة من الارتفاع غلب استعمالها فيما هو نقص فى الدين او زيادة لكن قد يكون بعضها غير مكروه فيسمى بدعة مباحة وهو ما شهد لجنسه اصل فى الشرع واقتضته مصلحة تندفع بها مفسدة كاحتجاب الخليفة عن اخلاط الناس انتهى **قوله** وغير الموطوءة تطلق للسنة ولو حائضا اى التى لم يدخل بها يجوز تطليقها واحدة بخلاف المدخول بها ه والفرق ان الرغبة فيها متوفرة ما لم يذقها فطلاقها فى حالة الحيض يقوم دليلا على تحقق الحاجة وليس هذا تعليلا فى مقابلة النص اعنى واقعة ابن عمر لان فيه فتلك العدة التى امر الله ان تطلق لها النساء والعدة

ليست الا للمدخول بها كما فى فتح القدير او بدليل قوله عليه السلام فليراجعها والمراجعة بعد الدخول لا قبله كما فى المعراج والحاصل ان السنة فى الطلاق وجهين سنة فى الوقت وسنة فى العدد فالسنة فى ه العدد يستوى فيها المدخول بها وغير المدخول بها حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا للسنة تقع فى الحال واحدة سواء كانت حائضا او طاهرة ولا تقع عليها الثانية الا بالتزوج وكذا الثانية بالتزوج ثلاثا لان الطلاق ثانيا المسمى المرتب فى حق غير المدخول بها لا يتصور الا على هذا الوجه كذا فى ه المعراج والسنة فى الوقت اعنى الطهر الخالى عن الجماع يثبت فى المدخول بها خاصة والخلوة كالمدخول عندنا فى حكم العدة ومراعاة وقت السنة فى الطلاق لاجل العدة كما فى المعراج وهى واردة على المصنف الا ان يقال انها موطوءة حكما **قوله** وفرق على الاشهر فى من لا تحيض اى فرق الزوج الطلاق على اشهر العدة اذا كانت المرأة ممن لا تحيض لصغر او كبر او حمل لان الشهر فى حقها قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللائى يئسن من المحيض من نسائكم الى ان قال واللائى لم يحضن والاقامة فى حق الحيض خاصة حتى يقدر الاستبراء فى حقها بالشهر وهو بالحيض لا بالطهر كذا فى الهداية والخلاف فى ان الاشهر قائمة مقام الحيض او الطهر او مقام الحيض لا غير وتصحيح الثانى قليل الجدوى لا ثمرة له فى الفروع كذا فى فتح القدير وفى ه وفى المعراج وثمرة الاختلاف اصحابنا تظهر فى حق الزام الحجة على البعض لاجماعهم ان الاستبراء يكتفى بالحيض على ان الشهر قائم مقام الحيض اذ الشيء خلف الاصل بحاله لا ببدله انتهى وفى البدائع ثم اذا وقع عليها ثلث تطليقات فى ثلاثة اطهار فقد مضى من عدتها حيضتان ان كانت حرة لان العدة بالحيض عندنا وبقيت حيضة واحدة فاذا حاضت حيضة اخرى انقضت عدتها وان كانت من ذوات الاشهر طلقها واحدة رجعية واذا مضى شهر طلقها اخرى فاذا انقضت عدتها ثم اذا كانت حرة وقع عليها ثلاث تطليقات ومضى من عدتها شهرا وبقى شهر اخر واحدا من عدتها فاذا مضى شهرا واحدا فقد انقضت عدتها وان كانت امة وقع عليها تطليقتان فى شهر بقى عدتها نصف شهر فاذا مضى نصف شهر فقد انقضت عدتها انتهى والمراد بالصغيرة التى لم تبلغ تسع سنين على المختار وبالكبيرة الآيسة وهى بنت خمس وخمسين على الاظهر ودخل من تحت من لا تحيض من بلغت بالسن ولم تر دما اصلا فان الطلاق يفرق على الاشهر فيها وان لم تدخل تحت قوله وصح طلاقهن بعد الوطء وفى المحيط والبدائع ولو طلقها وهى صغيرة ثم حاضت فطهرت قبل مضى شهر فله ان يطلقها اخرى بالاجماع لان حكم الشهر قد بطل وكذا لو طلق من تحيض ثم ايست فله ان يطلقها اخرى لتبدل الحال ولا تدخل الممتدة طهرها تحت من لا تحيض لما فى البدائع واما الممتد طهرها فانما لا تطلق للسنة الا واحدة لانها من ذوات الاقراء الا انها قد ارتفع الدم وهى شابة لم تدخل فى حد الاياس الا انه امتد طهرها ويحتمل الزوال ساعة فساعة فتبقى احكام ذوات الاقراء فيها ولا تطلق ذات القرء فى طهر لا جماع للسنة الا واحدة انتهى فعلى هذا لو كان قد جامعها فى الطهر وامتد لا يمكن تطليقها للسنة حتى تحيض ثم تطهر وقد اشار اليها الشارح معللا بان الحيض ه مرجو فى حقها وهى كثيرة كثيرة الوقوع فى الشابة التى لا تحيض زمان الرضاع ولم يذكر المصنف اعتبار الاشهر بالايام او بالاهلة وان كان فى وسط ففى حق تفريق الطلاق يعتبر كل شهر بالايام وذلك ثلاثون يوما بالاتفاق وكذا فى حق انقضاء العدة عند ابى حنيفة وعندهما يعتبر شهر واحد بالايام ه وشهران بالاهلة كذا فى المبسوط وفى الكافى الفتوى على قولهما لانه اسهل والمراد باول الشهر الليلة التى يرى فيها الهلال كما فى فتح القدير **قوله** وصح طلاقهن بعد الوطء اى حل الا ان الكلام فيه لا فى الصحة لانه لا يتوهم الحبل فيمن لا تحيض والكراهة فيمن تحيض باعتبار حصول الندم عند ظهوره وهذا الوجه يقتضى التى لا تحيض لا لصغر ولا لكبر بل اتفق امتداد طهرها متصلا بالصغر وهى التى لم تبلغ بعد ه

وقد وصلت الى سن البلوغ ان لا يجوز تعقيب وطيها بطلاقها لتوهم الحبل في كل منهما كذا في فتح القدير وقد قدمناه وفي المحيط قال الحلواني هذا في صغيرة لا يرجى حبلها اما في من يرجى فالافضل له ان يفصل بين طلاقها ووطيها بشهر كما قال زفر ولا يخفى ان قول زفر ليس هو افضليته الفصل بل لزوم كذا في فتح القدير وجوابه انه ليس المراد التشبيه في الافضلية وانما هو باصل الفاصل وهو الشهر ويشمل كلام الحامل وهو قولهما فيفصل بين تطليقتين بشهر وقال محمد وزفر والائمة الثلاثة انه لا يطلقها للسنة الا واحدة كالممتد طهرها ولهما ان الاباحة بعلة الحاجة وهي لا تندفع بالواحدة فشرع لدفعها على وجه لا يعقب الندم بالتفريق على اوقات الرغبة وهي الاطهار التي تلي الحيض ليكون كل طلاق دليل على قيام الحاجة بخلاف الممتد طهرها لانها يحل الشهر على جواز الارتفاع فالطهر الحاصل عقب الحيض وهو يرجى في حقها كل لحظة ولا يرجى في الحامل ذلك قوله

وطلاق الموطوءة حائضا بدعي اي حرام للنهي عنه المثبت لابن عمر رضي الله عنهما حين طلقها فيه ما هكذا امرك الله ولاجماع الفقهاء على انه عاص قيد بالطلاق لان التخيير والاختيار والخلع في الحيض لا يكره كما قدمناه واذا ادركت الصبية فاختارت نفسها فلا باس للقاضي ان يفرق بينهما في الحيض كذا في الخط المجتبى ولما كان المنع منه فيه لتطويل العدة قال النفاس كالحيض لسين بطلاق صريح والنص ورد بتحريم الطلاق الصريح فيه نظر لانه يقتضي ان الكنايات لا تكره في الحيض وليس كذلك للعلة المذكورة وقد يرد عليه الطلاق على مال فانه لا يكره في الحيض كما صرح به في المعراج مع انه صريح وقد ذكر المولف رحمه ثلاثة انواع للبدعي وهي تمامه الرابع تطليقها ثنتين بكلمة الخامس تطليقها ثنتين في طهر لم يتخلل بينهما رجعة السادس تطليقها في طهر جامعها فيه لكن جامعها في حيض قبله الثامن تطليقها في النفاس قوله فيراجعها اي وجوبا في الحيض للتخلص من المعصية بالقدر الممكن الا لان رفعه بعد وقوعه غير ممكن ورفع اثره وهو العدة بالمراجعة ممكن ولم يذكر صفتها للتفريق للاختلاف فاختار القدوري استحبابها لقول محمد في الاصل ينبغي له ان يراجعها فانه لا يستعمل في الوجوب فالاصح وجوبها لما قلنا وعملا بحقيقة الامر في قوله عليه السلام مر ابنك فليراجعها والاصل فيه ان لفظ امر مشترك بين الصيغة النادبة والموجبة عند الشافعية حتى يصدق في الندب مامور به فلا يلزم الوجوب من قوله مر ابنك واما عندنا فيسمى الامر الصيغة الموجبة كما ان الصيغة حقيقة حقيقته في الوجوب فيلزم الوجوب منها وان كانت صادرة عن عمر رضي الله عنه لا النبي صلى الله عليه وسلم لانه نائب عنه فيها فهو كالمبلغ الصيغة فاشتمل قوله مر ابنك على وجوبه صريح وهو الوجوب على عمر ان يامر وضمني وهو ما يتعلق بابنه عند توجه الصيغة اليه فيدنا بقولنا في الحيض لانه لو لم يراجعها حتى طهرت تقررت المعصية كذا في فتح القدير مستندا الى انه المفهوم من كلام الاصحاب عند الامام التامل فيدل عليه حديث ابن عمر في الصحيحين مر ابنك فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر الى اخره ولا يقال ان هذا ظاهر على رواية الطحاوي الاتية انها اذا طهرت طلقها واما على المذهب فينبغي ان لا يتقرر المعصية حتى ياتي الطهر الثاني الذي هو اوان طلاقها قوله وتطليقها في طهر ثان يعني اذا راجعها في الحيض امسك عن طلاقها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فيطلقها ثانيه ولا يطلقها في الطهر الذي طلقها في حيضه لانه كما قدمناه بدعي وذكر الطحاوي انه يطلقها في طهره وهو رواية عن ابي حنيفة لان اثر الطلاق انعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في هذه الحيضة فيسن تطليقها في طهرها فالاول هو المذكور في الاصل وهو ظاهر الرواية كما في الكافي وظاهر المذهب وقولهما كما في فتح القدير ويدل له حديث الصحيحين مر ابنك فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها قبل ان يمسكها فتلك العدة كما امر الله عز وجل ولان السنة ان يفصل بين كل تطليقتين بحيضة والفاصل هنا بعض

الحيضة

الحيضة قوله ولو قال لموطوءته انت طالق ثلاثا للسنة وقع عند كل طهر طلقة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لا جماع فيه كذا في الدراية وتعقب بانه لا يلائم الجواب لان المعنى حينئذ ثلاث وقت السنة وهذا يوجب تعيين الطلاق باحد جهتي سنة الطلاق وهو السني وقتا وجنبئذ يمر اراده ثلاث في وقت السنة وبصدق بوقوعها جملة في طهر بلا جماع فيمتنع هذا التقرير بتعميم السنة في جهتيها والتحقيق ان اللام للاختصاص فالمعنى الطلاق المختص بالسنة وهو مطلق فينصرف الى الكامل وهو السني عددا ووقتا فوجب جعل الثلاث مفرقا على الاطهار كذا في فتح القدير وجوابه انه يلزم من السني وقتا السني عددا اذ لا يمكن ايقاع ثلاث على وجه السنة اصلا من السني وقتا واما عددا فغير مستلزم للسني وقتا قال الواحد تكون سنة في طهر فيه جماع في الآيسة والصغيرة كما قدمناه اطلقه فشمل ما اذا نواه فلم ينو وقيد بالموطوءة لانه لو قال لغيرها ذلك وقعت للحال واحدة ولو كانت حائضا لا يقع عليها قبل التزوج شيء ولا تنحل اليمين لان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها فان تزوجها وقعت الثانية فان تزوجها ايضا وقعت الثالثة فتفرق الثلاث على التزوجات كما في فتح القدير وفي المعراج من انه يقع الثلاث للحال بالاجماع سهو ظاهر واشار بقوله عند كل طهر الى انها من ذوات الحيض لانها لو كانت من ذوات الاشهر تقع للحال واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى وكذا لو كانت حاملا عندهما خلافا لمحمد كما تقدم في طلاق الحامل واشار بذكر الثلاث وتفريقها على الاطهار الى انه لو قال انت طالق للشهور يقع عند كل شهر طلقة ولو قال للحيض يقع عند كل حيض واحدة وتكره الثانية في رواية ولا تكره في اخرى كذا في المنتقى بالجمع لا المصدر وفيه في المعراج بان ينوي الثلاث ولفظه ولو قال انت طالق للشهور او الحيض ونوى ثلاثا كانت ثلاثا لانه اضاف الطلاق الى ما له عدد السني وفي المحيط لو قال لها انت طالق للحيض وليست من ذوات الحيض لا يقع الطلاق ولو قال لامرأته وهي تحيض انت طالق للحيض وقع عند كل طهر من كل حيضة تطليقة لان الحيض التي يضاف اليه الطلاق هي الاطهار العدة السني وهو مخالف للاول والظاهر خلافه لان الاضافة انما هي للحيض لا للاطهار وذكره في المحيط عن المنتقى وافاد بقوله عند كل طهر انها ان كانت طاهرة وقته ولم يكن جامعها فيه وقعت للحال واحدة وان كانت حائضا او جامعها في ذلك الطهر لم تطلق حتى تحيض ثم تطهر وفي البدائع لو قال انت طالق تطليقتين للسنة وقعت التطليقتان عند كل طهر واحدة السني قوله وان نوى ان يقع الثلاث او عند كل شهر واحدة صحت اي نيته اما الاول فلان الثلاث سني وقوعا اي وقوعه بالسنة فتصح ارادته وتكون اللام للتعليل اي لاجل السنة التي وجبت وقوع الثلاث فان وقوعها مذهب اهل السنة خلافا للروافض ولان وقوع الطلاق المجتمع سنة عند بعض الفقهاء فيحمل عليه عند النية وعند عدمها يحمل الكامل ايضا وهو السني وقوعا وايقاعا قبل الوقوع بدون الايقاع محال فلما كان الوقوع مبينا كان الايقاع شبيها لامتناع ان يكون السني سببا لازمه بدعيا قلنا الوقوع لا يوصف بالحرمة لانه حكم شرعي لا اختيار للعبد فيه وحكم الشرع بالبدعية فعل العبد فيوصف بالحرمة والبدعية فكان الوقوع اشبه بالسنة المرضية كذا في فتح القدير مع التوضيح الظهيرية واما الثانية فلان راس الشهر قد تكون حائضا فعلى هذا هو سني وقوعا وايقاعا وعلى الاول هو سني اما ان يكون زمان حيضها او طهرها فعلى الثاني هو سني وقوعا وايقاعا وعلى الاول هو سني وقوعا فيقيد فيه نية الاعم من السني وقوعا وايقاعا معا او احدهما وقيد بقوله ثلاثا لانه لو قال انت طالق للسنة ولم يذكر ثلاثا وقعت واحدة في الحال ان كانت في طهر لم يجامعها فيه وان كان قد جامعها فيه او كانت حائضا لا يقع شيء حتى تطهر فيقع واحدة ولو نوى ثلاثا معه فاما على الاطهار صح لان المعنى في اوقات طلاق السنة ولو نوى الثلاث جملة اختلف

حاشية: كما في البحر عند ... الحيض ... (هامش غير مقروء بوضوح)

حاشية: من الثلاث عند راس الشهر واحدة ... راس الشهر ...

فيه وذكر صاحب الهداية وشيخ الاسلام والصدر الشهيد وصاحب المختلفات الى عدم صحتها وانما يقع به
واحدة فقط وذهب ابو زيد وشمس الائمة وشيخ الاسلام الى انه يصح فتقع الثلاث جملة كما يقع متفرقا على الاطهار
والاول اوجه كما في فتح القدير ولو نوى واحدة بائنة لم تكن بائنة لان لفظ الطلاق على البينونة وكذا السنة
بل يمنع ثبوت البينونة لان الابانة ليست بمسنونة على ظاهر الرواية ولو نوى ثنتين لم يكن ثنتين
لانه عدد محض بخلاف الثلاث لانه فرد من حيث انه جنس الطلاق ولو اراد بقوله طالق واحدة وبقوله
للسنة اخرى لم يقع الا الاولى لان السنة ليس من الفاظ الطلاق بدليل لو قال لامرأته انت للسنة ونوى فقال
انت طالق ثلاثا وقتا الطلاق لا يقع كذا في البدائع وقيده باللام ولانه لو صرح بالاوقات فقال انت طالق
ثلاثا اوقات السنة لا يصح نية الجملة للثلاث جملة والفرق ان اللام يحتمل ان لا يكون للوقت وقد نوى محتمل
كلامه واما التصريح بالوقت فغير محتمل غيره فانصرف الى السنة الكاملة وهي السنة وقوعا وايقاعا كذا في المعراج
وهذا يقتضي ان لا فرق بين جمع الوقت وافراده لانه بمعنى التصريح بمفرداته لا يحتمل غيره
كما في المجمع ومراد اللام وما كان بمعناه فلو قال انت طالق في السنة او على السنة او مع السنة
او طلاق معنا فلو قال انت طالق في السنة فهو كاللام وكذا السنة ليس بقيد بل مثلها
ما كان معناها كطلاق العدل او طلاق عدلا او طلاق العدة او للعدة وطلاق الدين او الاسلام
او احسن الطلاق او اجمله او طلاق الحق او طلاق القران او الكتاب وذكر في المعراج انه على ثلاثة جميع
اقسام الاول ما ذكرناه ومنه طلاق النحو والثاني ان يقول انت طالق في كتاب الله او بكتاب الله او مع
كتاب الله فان نوى به طلاق السنة وقع في اوقاتها وان لم ينو وقع في الحال لان كتاب الله يدل على وقوع
الطلاق للسنة والبدعة فيحتاج الى النية والثالث ان يقول انت طالق على الكتاب او بالكتاب او على قول
القضاة او على قول الفقهاء او طلاق القضاة او طلاق الفقهاء فان نوى السنة يدين ويقع في الحال
في القضاء لان قول القضاة او الفقهاء يقتضي الامرين فاذا خصص يدين ولا يسمع في القضاء انتهى
وفي مختصر الجامع الكبير للصدر الشهيد لو قال انت طالق تطليقة للسنة يقع على محله بخلاف سنية
او عدلية او عدلة او حسنة او جميلة لانه وصف الواقع وهنا الايقاع ولو قال احسن الطلاق او
اعدله او اجمله توقف لحرف المبالغة ولو قال تطليقة حسنة في دخولك الدار او شديدة في ضربك
او قوية في بطشك او طويلة في نقابك او معنى له في قيامك يتعلق ولم يذكر التطليقة يتحد لانه
وضعها وتم وضعه انتهى وفي المحيط لو قال انت تطليقة حاطلقت الساعة ولو قال طلاق الحق
كانت للسنة وقيد بالسنة لانه لو قال انت طالق للبدعة او طلاق البدعة ونوى الثلاث للحال
وقعت وكذا الواحدة في الحيض والطهر الذي فيه جماع وان لم تكن له نية فان كان في طهر فيه جماع او حال
الحيض او النفاس وقعت واحدة في ساعته وان كانت في طهر لا جماع فيه لا يقع للحال حتى تحيض او
يجامعها في ذلك الطهر كذا في المعراج وقد بحث بعض الطلبة بدرس الصرغتمشية انه ينبغي ان يقع
الثلاث بلا نية اذا كان لم يجامعها فيه من غير توقف على الحيض او الجماع لانه بدعي فاجبته بان البدعي على
قسمين فاحش والاحسن كالحسن والاحسن في السني فالثلاث الاحسن ومراده بها فاحش فلا ينصرف
الى الاحسن الا بالنية وفي المحيط لو امر رجلا ان يطلق امرأته للسنة وهي مدخول بها فقال لها الوكيل
انت طالق للسنة او قال اذا حضت وطهرت فانت طالق فحاضت وطهرت لم يقع شيء لانه فوض اليه
الطلاق في وقت السنة فلا يملك ايقاعه قبل وقت السنة كما لو قال له طلق امرأتي غدا فقال لها الوكيل
انت طالق غدا لا يقع اذا جاء غد حتى لو حاضت وطهرت ثم قال لها الوكيل انت طالق طلقت ولو قال
له طلق امرأتي ثلاثا للسنة فطلقها للسنة للحال وقعت واحدة وينبغي ان يطلقها اخرى في طهر اخر

ثم يطلقها اخرى في طهر اخر انتهى قوله ويقع طلاق كل زوج بالغ عاقل لصدوره من اهله في محله وهو بيان له
لمحله وشرائطه فاشار الى محله بذكر الزوج فان الزوجة ولو حكما وهي المعتدة كما سبق واشار الى شرطه بالبلوغ
والعقل وهو تكليف الزوج وقد صرح بمفهومه فيما يأتي ولم يشترط ان يكون جادا فيقع طلاق الهازل واللاعب لحديث
المعروف ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق ولا ان يكون خاليا عن شرط
الخيار فيقع الطلاق وشرط الخيار في باب الطلاق بعوض وبغيره لنفسه ولها الا في مسئلة وهي ما اذا شرط لها في
الطلاق بعوض لكونه من جانبها معاوضة مال كما سيأتي في الخلع ولا ان يكون صحيحا ولا مسلما فيقع الطلاق
من المريض والكافر ولا ان يكون عامدا فيقع طلاق المخطئ وهو الذي يريد ان يتكلم بغير الطلاق
فيسبق على لسانه الطلاق وكذا العتاق وروى بشر انهما سواء وهو الصحيح الكل من البدائع ولا ان يكون
ناويا له لانه شرط في الكنايات فقط واعلم ان الطلاق طلاق الفضولي موقوف على اجازة الزوج
فان اجازه وقع والا لا سواء كان الفضولي المرأة او غيرها كما في المحيط وفي الخانية رجل قيل له ان فلانا
طلق امرأتك او عتق عبدك فقال نعم ما صنع او بئس ما صنع اختلفوا فيه قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
لا يقع الطلاق سيما رجل قال لغيره طلقت امرأتك فقال احسنت او قال اسأت على وجه الانكار لا تكون
اجازة ولو قال احسنت تقبل الله منك رحمك الله حيث خلصتني منها او قال في اعتاق العبد احسنت
تقبل الله منك كان اجازة انتهى وانما لم تكن اجازة في نعم ما صنعت لحمله على الاستهزاء ولا فرق بين
التنجيز والتعليق فلو علقه الفضولي بشرط فاجاز الزوج فلو وجد الشرط قبل الاجازة ثم اجاز لم يقع حتى
يوجد الشرط لعدم الاجازة كذا في المحيط وفي القنية لو طلق امرأة غيره فقال زوجها نعم ما صنعت
قال الفقيه ابو بكر هو اجازة ولو قال ما صنعت لا يكون اجازة وعندي على عكسه وبه اخذ ابو الليث
لانه ظاهر انتهى وفي البزازية من فصل التعليق بالملك وتطليق الفضولي والاجازة قولا وفعلا
كالنكاح انتهى فلو حلف لا يطلق فطلق فضولي ان اجاز بالقول حنث وبالفعل لا ثم اعلم انه اذا جمع بين منكوحة
وغيرها ذكر في الخانية وغيرها في الطلاق بكلمة احدا كما هل يقع الطلاق على منكوحته فذكر في الخانية
رجل فقال احداكما طالق لا يقع الطلاق على امرأته في قول ابي حنيفة وعن ابي يوسف انه يقع ولو جمع
بين امرأته واجنبية وقال طلقت احداكما طلقت امرأته ولو قال احداكما طالق ولم ينو شيئا لا تطلق
امرأته وعن ابي يوسف انها تطلق ولو جمع بين امرأته وما ليس بمحل للطلاق كالبهيمة والحجر وقال
احداكما طالق طلقت امرأته في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا تطلق ولو جمع بين امرأته
الحية والميتة وقال احداكما طالق لا تطلق الحية انتهى ولا يخفى ان الرجل ليس بمحل للطلاق وكذا
الميتة فينبغي الوقوع كالبهيمة والحجر ولذا قالوا لو قال انا منك طالق لا يقع وان نوى مع انه
ليس بمحل له لكن قال في المحيط ان اضافة الطلاق الى الرجل وان لم تصح يثبت في حقه وهو الحرمة ولذا لو
اضاف الزوج الحرمة والبينونة الى نفسه صح فصار كالاجنبية انتهى وفيها ايضا اذا جمع بين
امرأتين احداهما صحيحة النكاح والاخرى فاسدة النكاح فقال احداكما طالق لا تطلق صحيحة النكاح كما لو
جمع بين منكوحته واجنبية وقال احداكما طالق ولو كان له زوجتان اسم كل واحدة منهما زينب
احداهما صحيحة النكاح والاخرى فاسدة فقال زينب طالق طلقت صحيحة النكاح وان قال
عنيت الاخرى لا يصدق قضاء انتهى وفيها ايضا لو حلف لا يطلق فلانة اليوم ثلاثا
وهي اجنبية فيمينه على التطليق الطلاق كما لو حلف لا يتزوج اليوم فلانة وهي منكوحة الغير ومدخولته
كانت اليمين على النكاح الفاسد انتهى فالاجنبية محل له في الايمان قوله ولو مكرها
اي ولو كان الزوج مكرها على انشاء الطلاق لفظا خلافا للائمة الثلاثة لحديث رفع عن امتي الخطأ والنسيان

والنسيان وما استكرهوا عليه ولنا ما اخرجه الحاكم وصححه ثلاث جدهن جد كما قدمناه وما روى من باب المنتفى ولا عموم له فلا يجرى فيه الحكم الشامل لحكم الدنيا والآخرة بل اما حكم الدنيا او حكم الآخرة والاجماع على ان حكم الآخرة هو المؤاخذة مراد فلا يرد الآخر معه والا يلزم عموم المقتضى فيشمل ما اذا اكره على التوكيل بالطلاق فوكل فطلق الوكيل فانه يقع وفى الخانية رجل اكرهه السلطان ليوكله بطلاق امرأته فقال الرجل مخافة الضرب والحبس انت وكيلى فلم يرد على ذلك وطلق الوكيل امرأته ثم قال الموكل لم اوكله بطلاق امرأتى قالوا لا يسمع منه ويقع الطلاق لانه اخرج الكلام جوابا لخطاب الامر فان لم يقع كما لو اقر بالطلاق هازلا او كاذبا كذا فى الخانية من الاكراه ومراده بعدم الوقوع فى المسئلة بعدمه ديانة لما فى فتح القدير ولو اقر بالطلاق وهو كاذب وقع فى القضاء انتهى وصرح فى البزازية بان له فى الديانة امساكها اذا قال اردت به الخبر عن الماضى كذبا وان لم يرد به الخبر عن الماضى او اراد به الكذب او الهزل وقع قضاء وديانة واستثنى فى القنية من الوقوع قضاء ما اذا اشهد قبل ذلك لان القاضى يتهمه فى ارادته الكذب فاذا اشهد قبله زالت التهمة والاقرار بالطلاق وقيل البزازى بالمظلوم اذا اشهد عند استحلاف الظالم بالطلاق الثلاث انه يحلف كاذبا قال يصدق فى الحرية والطلاق جميعا وهذا صحيح وقيدنا بكونه على النطق لانه لو اكره على ان يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق لان الكتابة اقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا كذا فى الخانية وفى البزازية اكره على طلاقها فكتب فلانة بنت فلان طالق لم يقع انتهى وفى الخزانة لابى الليث وجملة ما يصح معه مع الاكراه عشر شيئا الطلاق والنكاح والرجعة والحلف بطلاق او عتاق وظهار والايلاء والعتق وايجاب الصدقة والعفو عن دم العمد وقبول المرأة الطلاق على مال والاسلام وقبول الصلح عن دم العمد وقبول المرأة الطلاق على مال والتدبير والاستيلاد والرضاع واليمين والنذر انتهى والمذكور فى اكثر الكتب انها عشرة النكاح والطلاق والرجعة والايلاء والفيء والظهار والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر ولم يذكر فى الخزانة الفيء فصارت تسع عشرة وزاد قبول الوديعة قال فى القنية اكره على قبول الوديعة فتلفت فى يده فللمستحق تضمين المودع انتهى ان كان بفتح الدال وهو الظاهر فهو عشرون والتحقيق انها ستة عشر لان الطلاق يشمل المعلق والمنجز والطلاق على مال والعتق كذلك فالنذر يشمل ايجاب الصدقة فالزايد على العشرة الاسلام وقبول الصلح والتدبير والاستيلاد والرضاع وقبول الوديعة وقد اطلق كثير صحة اسلام المكره وفى الخانية من السير قيده بان يكون حربيا وان كان ذميا لا يكون اسلاما وفى القنية اكره على طلاق امرأته ثلاثا فطلق لم يصر فارا فلا ترث منه

قوله وسكران اى ولو كان الزوج سكران لان الشارع لما خاطبه فى حال سكره بالامر والنهى بحكم فرعى عرفنا انه اعتبره كقائم العقل تشديدا عليه فى الاحكام الشرعية وقد فسروه هنا بمذهب ابى حنيفة وهو من لا يعرف الرجل من المرأة ولا السماء من الارض فان كان معه من العقل ما يقوم به التكليف فهو كالصاحى والحاصل ان المعتمد فى المذهب ان السكران الذى يصح منه التصرف من لا عقل له يميز به الرجل من المرأة وبه يبطل قول من ادعى ان الخلاف فيه انما هو فيه بمعنى عكس الاستحسان والاستقباح مع تمييزه الرجل من المرأة والعجب ما صرح به فى بعض الشروح والعبارات من ان معه من العقل ما يقوم به التكاليف ولا اشكال ان على هذا التقدير لا يتجه لاحد ان يقول لا يصح تصرفاته وما فى بعض نسخ الحق وزى من تقييد وقوع طلاق

المكره والسكران بالنبيذ فليس مذهبا لاصحابنا ولانه اذا قال لو بين يستحب ان يقع بالاجماع وفى البزازية قال امير المؤمنين عثمان لا يقع طلاق السكران وبه اخذ الشافعى والطحاوى والكرخى ومحمد بن سلام انتهى وقد اختاره واقوالهما فى تفسيره فى وجوب الحد وهو الذى اكثر كلامه هذيانا واختاروا فى نقض طهارته انه الذى فى مشيه خلل وكذا فى يمينه ان لا يسكر الطلق فيشمل من سكر مكرها او مضطرا فطلق وقد جزم فى الخلاصة بالوقوع معللا بان زوال العقل حصل بفعل هو محظور فى الاصل وان كان مباحا بعارض الاكراه ولكن السبب الداعى للحظر قائم فاثر قيام السبب فى حق الطلاق انتهى وصححه التمرتاشى وصحح قاضى خان فى شرح الجامع الصغير وفتاواه عدم الوقوع وكذا فى غاية البيان معزيا الى التحفة وقال فى فتح القدير انه الاحسن وفى المحيط انه حسن لكن خلاف اجماع الصحابة كال بعضهم قالوا لا يقع معه وروى منهم من قال يقع فى الحالين فمن فرق بينهما كان قوله بخلاف قول الصحابة فيكون باطلا انتهى وشمل ايضا من سكر من الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل وهو قول محمد وقال الامام الثانى لا يقع قال فى فتح القدير ويفتى بقول محمد لان السكر من كل شراب محرم انتهى وصحح قاضى خان فى فتاواه عدم الوقوع وفى البزازية المختار فى زماننا لزوم الحد لان الفساق يجتمعون عليه وكذا المختار وقوع الطلاق لان الحد يحتال لدرئه والطلاق يحتاط فيه فلما وجب ما يحتال لان يقع ما يحتاط اولى وقد طالب صدر الاسلام البزدوى بالفرق بينه وبين السكر فى المباح كالمثلث فعجزوا ثم قال وجدت نصا عن محمد على لزوم الحد وشمل ايضا من غاب عقله باكل الحشيش فطلق وهو المسمى بورق القنب وقد اتفق على وقوع طلاقه فتوى مشايخ المذهبين الشافعية والحنفية لفتواهم بحرمته وتاديب باعته حتى قالوا ان قال بحله فهو زنديق كذا فى المبتغى بالمعجمة وتبعه المحقق ابن الهمام فى فتح القدير وعمن صرح بحرمته الحشيش والبنج والافيون الحدادى فى الجوهرة فى اخر الاشربة وصرح بتعزير اكله وشمل ايضا من غاب عقله بالبنج والافيون فانه يقع طلاقه اذا استعمله للهو وادخال الآفة قصدا لكونه معصية وان كان للتداوى فلا لعدمها وعن هذا قلنا اذا شرب الخمر فتصدع فزال عقله بالصداع فطلق لا يقع لان زوال العقل مضاف الى الصداع لا الى الشراب كذا فى فتح القدير وهو صريح فى حرمة البنج والافيون لا للدواء وفى البزازية والتعليل ينادى بحرمته لا للدواء انتهى وفى الخانية من كتاب الخلع سائر تصرفات السكران جائزة الا الردة والاقرار والاشهاد على شهادة نفسه ومن كتاب السير هذا اذا كان لا يعرف الارض من السماء اما اذا كان يعرف تكفيره صحيح ومن باب حد الشرب ان تصرفات السكران من المتخذ من الحبوب والفواكه الصحيح انها لا تنفذ كما لا تنفذ من الذى زال عقله بالبنج وفى بعض الفتاوى من الايمان سكران وهب لزوجته درهما فقالت له انك تسترده منى اذا صحوت ان استرديته فانت طالق ثم اعطته للحال وهو سكران لا يقع لان كلامه خرج جوابا لها وفى المجتبى سكر الوكيل فطلق لا يقع لان صحته ترجع الى الموكل ولم يجز انتهى وهو ضعيف والصحيح كما فى الظهيرية من الاشربة والخانية من الطلاق الوقوع بخلاف ما اذا جن الوكيل فطلق وفى القنية سكران قرع فلم يفتح له فقال ان لم تفتح الباب الليلة فانت طالق ولم يكن فى الدار فمضت الليلة ولم يفتح لا تطلق انتهى وفى المحيط سكران قال لآخر وهبت دارى هذه منك ثم قال ان لم اقبل من قبلى فامرأته طالق ثم افاق ولم يذكر من هذا شيئا لا تطلق امرأته لانه فى تلك الساعة فى غاية النشاط فالظاهر انه كان يقول من قلبه انتهى وفى البزازية وكله بالطلاق فطلقها فى حال السكران كان الموكل على طلاق بمال لا يقع ولو كان التوكيل على طلاق بمال لا يقع ولو كان التوكيل فى حال الصحو والايقاع فى حال السكر لا يقع وان كان فى حال السكر وقع واذا كان بلا مال لا يقع مطلقا لان الرأى لا بد منه لتقدير البدل انتهى وهو تفصيل حسن **قوله** واخرس باشارته اى ولو كان الزوج اخرس فان الطلاق يقع باشارته لانها صارت معهودة فكانت كالعبارة فى الدلالة استحسانا

فيصح بها نكاحه وطلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه سواء قدر على الكتابة او لا وقال بعض المشايخ ان كان الاخرس يحسن الكتابة
لا يقع طلاقه بالاشارة لاندفاع الضرورة بما هو ادل على المراد من الاشارة قال في فتح القدير وهو قول حسن
ولا يخفى ان المراد بالاشارة التي بها يقع طلاقه الاشارة المقرونة بتصويت منه لان العادة منه ذلك
فكانت الاشارة بيانا لما اجمله الاخرس انتهى وانما ذكر الاشارة دون الكتابة لما انها لا تختص به لان غير
الاخرس يقع طلاقه بكتابته اذا كان مستبينا لا بغير مستبين فان كان على وجه الرسم لا يحتاج الى النية ولا يصدق في
القضاء انه عنى تجربة الخط ورسمها ان يكتب بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فاذا وصل اليك كتابي فانت طالق ه
فان كان معلقا بالاتيان لا يقع الا به وان لم يكن معلقا وقع عقيب الكتابة واذا علقه بالمجيء اليها فوصل الى ابيها
فهو منه فلم يدفعه اليها فان كان متصرفا في امورها وقع والا لا وان اخبرها كانت طالق ثم نسخه في كتاب
آخر او غيره فبلغها اليه تطلق بتطليقتين ولا يدين في القضاء ولو كتب الى امرأته كل امرأة لي غيرك وغير فلانة
فهي طالق ثم محا اسم الاخيرة ثم بعث الكتاب لا تطلق وهذه حيلة عجيبة كذا في المحيط وذكر فيه مسئلة ما اذا كتب
مع الطلاق غيره من الحوائج ثم محى منه شيئا وحاصله ان الحوائج ان كتبها في اوله والطلاق في آخره فان
محى الحوائج فقط فوصل اليها لا تطلق وان محى الطلاق فقط طلقت وان كتب الطلاق في وسطه وكتب الحوائج
قبله وبعده فان محى الطلاق وترك ما قبله طلقت وان محى ما قبله او اكثره لا تطلق وان كان على وجه
الرسم نحو ان يكتب اذا جاءك كتابي هذا فانت طالق فهذا يستوي فيه الاخرس وغيره بكتابته وقيد صاحب الينابيع
الاخرس بكونه ولد اخرس او طرأ عليه ودام وان لم يدم لا يقع طلاقه وقدر التمرتاشي الامتداد بسنة
وذكر الحاكم ابو محمد رواية عن ابي حنيفة فقال ان دامت العقلة الى وقت الموت يجوز اقراره بالاشارة
ويجوز الاشهاد عليه لانه عجز عن النطق بمعنى لا يرجى زواله فكان كالاخرس قال الشارح في اواخر الكتاب
قالوا وعليه الفتوى انتهى فعلى هذا اذا طلق من اعتقل لسانه توقف فان دام به الى الموت نفذ وان
زال بطل حرا او عبدا للعمومات والحديث ابن ماجة والدارقطني الطلاق لمن اخذ بالساق ولا طلاق للصبي والمجنون
... بما هو سابقا للحديث كل طلاق جائز الا طلاق ... والمراد بالجواز النفاذ وقال في فتح القدير والاولى ان يراد به
الصحة ليدخل تحته طلاق الفضولي فانه صحيح عندنا غير نافذ فالطلاق الصبي ... العاقل ولو مراهقا لفقد اهلية التصرف
خصوصا ما دار بين النفع والضرر ونقل عن ابن المسيب وابن عمر رضي الله عنهم صحته منه ومثله عن ابي حنبل ه
قال في فتح القدير والله اعلم بصحة هذه النقول وانما صح اسلامه لانه حسن لذاته لا يحتمل السقوط ويقع له
ولو طلق الصبي ثم بلغ فقال اجزت ذلك الطلاق لا يقع وان قال اوقعته وقع لانه ابتداء ايقاع كذا في الخانية
والمراد بالمجنون من في عقله اختلال فيدخل المعتوه واحسن الاقوال في الفرق بينهما ان المعتوه هو القليل الفهم
المختلط الكلام الفاسد التدبير لكن لا يضرب ولا يشتم بخلاف المجنون ويدخل المبرسم والمغمى عليه والمدهوش وفي
المصباح البرسام داء معروف وفي بعض كتب الطب انه ورم حار يعرض للحجاب الذي بين الكبد والمعا ثم يتصل
بالدماغ وهو معرب وبرسم الرجل بالبناء للمفعول يقال برسم سام وبلسام وهو مبرسم ومبلسم انتهى ه
وفي الخانية رجل عرف انه كان مجنونا فقالت له امرأته طلقتني البارحة فقال لها اصابني الجنون ولا يعرف ذلك
الا بقوله كان القول قوله ثم قال رجل طلق امرأته وهو صاحب برسام فلما صح قال قد طلقت امرأتي ثم قال
اني كنت اظن ان الطلاق في تلك الحالة كان واقعا قال مشايخنا قبل ما اقر بالطلاق ان رده الى حالة البرسام ه
قال قد طلقت امرأتي في حالة البرسام فالطلاق غير واقع وان لم يرده الى حالة البرسام فهو مأخوذ بذلك
قضاء وقال الفقيه ابو الليث هذا اذا لم يكن امرأته بذلك في حال مذاكرة الطلاق انتهى وفيها ايضا لو قال
لامرأته طلقي نفسك اذا شئت ثم جن الرجل جنونا مطبقا ثم طلقت المرأة نفسها فان كل شيء يملك الزوج ه
ان يرجع عن كلامه يبطل بالجنون وكل شيء لم يملك ان يرجع عن كلامه لا يبطل بالجنون وفيها ايضا لو جن الموكل بطلت

وكالته

وكالته ان جن زمانا طويلا وان كان ساعة لا ولم يوقت ابو حنيفة فيه شيئا انتهى قوله والنائم اي لا يقع طلاق
النائم فلو قال لها بعدما استيقظ طلقتك في النوم او اجزت ذلك الطلاق او اوقعت ما تلفظت به حالة النوم لا يقع ولهذا
ولو قال اوقعت ذلك الطلاق او جعلته طلاقا وقع وفيه من البحث ما قدمناه في طلاق الصبي انتهى قوله
والسيد على امرأة عبده اي لا يقع لما رويناه وفي الخانية من فصل النكاح على الشرط المولى اذا زوج امته من عبده
ان ابى العبد فقال زوجني امتك هذه على ان امرها بيدك تطلقها كلما شئت فزوجها منه يجوز النكاح ولا يكون الامر
بيد المولى ولو ابتدأ المولى فقال زوجتك امتي هذه على ان امرها بيدي كلما اريد فقال العبد قبلت جاز النكاح ويكون
الامر بيد المولى انتهى فان قلت ما الحيلة في صيرورة الامر بيده من غير توقف على قبول العبد فان في هذه
الصورة ... تقدم النكاح بقول المولى زوجتك ... حتى يقول امتي ... العبد ان لا يقبل
فلا يصير الامر بيد المولى قلت يمتنع المولى من تزويجه حتى يقول العبد قبل التزوج اذا تزوجتها فامرها
بيدك ابدا ثم تزوجها المولى له فيكون الامر بيد المولى لا يمكنه اخراجه ابدا والفرع مذكور في
الخانية ايضا في ذلك الفصل قوله واعتباره بالنساء اي اعتبار عدده بالمرأة فطلاق الامة
ثنتان حرا كان زوجها او عبدا وطلاق الحرة ثلاث حرا كان زوجها او عبدا لحديث ابي داود والترمذي
وابن ماجه والدارقطني عن عائشة رضي الله عنها ... طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان جعل طلاق
جنسها ... ثنتين لانه ادخل لام الجنس على الاماء فانه فالطلاق كل امرأة ثنتان من غير فصل بينهما اذا كان
زوجها حرا او عبدا والمسئلة مختلفة بين الصحابة فعن علي وابن مسعود مثل قولنا وعن عثمان وزيد بن ثابت
مثل قول الائمة الثلاثة من ان اعتبار العدد بالزوج ولا خلاف ان العدة تعتبر بالمرأة وتمامه
في البدائع وفي فتح القدير ونقل ان الشافعي رضي الله عنه لما قال عيسى بن ابان له ايها الفقيه اذا ملك
الحر على امرأته الامة ... كيف يطلقها للسنة قال يوقع واحدة
فاذا حاضت وطهرت اوقع اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال له حسبك فان عدتها
انقضت فلما تحير رجع فقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق سنة انتهى والله اعلم بالصواب

باب الطلاق

اي ايقاعه وفي فتح القدير لما تقدم كان ذكر الطلاق نفسه واقسامه الاولية السني والبدعي واعطى البعض
الاحكام تلك الكليات وهذا البيان لبيان احكام جزئيات تلك الكليات فان المورد فيه خصوص الفاظ كانت
طالق ومطلقة وطلاق لا لاعطاء احكامها هكذا او مضافة الى بعض المرأة واعطاء حكم الكل وتصويره قبل الجزء
فنزل منزلة التفصيل بعد الاجمال لا يظهر بان المراد بان بيان احكامها مما به الايقاع والوقوع لانه اراد ه
المعنى المصدري الذي لا يتحقق له خارجا انتهى قوله الصريح كانت طالق ومطلقة وطلقتك
بتشديد اللام من مطلقة اما بتخفيفها فملحق بالكناية كما قدمناه وانما كانت هذه الثلاثة صرائح لانها استعملت
فيه دون غيره قال الصريح في اصول الفقه ما ظهر استعماله في معنى بحيث يتبادر حقيقة او مجازا فان لم يستعمل
يستعمل في غيره فاولى بالصراحة وهو في اللغة اسم من صرح خلص من تعلقات الغير وزنا ومعنى فهو صريح ه
وكل خالص صريح وهو الذي لا يفتقر الى اضمار وتأويل كذا في المصباح او من صرحه اظهره والفقه هنا
ما استعمل في الطلاق دون غيره كما في الوقاية وقد وقع في الدرر انه ينافي فانه علل كونها صرائح بالاستعمال
في معنى الطلاق دون غيره وكونها لا تفتقر الى النية بانه صريح فيه لغلبة الاستعمال فان الموصوف
بالغلبة هنا ما وصفه بعدم الاستعمال في غيره والغلبة في مفهومها الاستعمال في الغير قليلا للتقابل

بين الغلبة والاختصاص كذا في فتح القدير ولو حمل العبارة على الغالب لا اندفع وفي التتمة اذا قال طلقتك ه
اخر ثلاث تطليقات ولو قال انت طالق اخر ثلاث تطليقات فواحدة والفرق دقيق حسن ولو قال
انت طالق تمام ثلاث او ثالث ثلاث فهي ثلاثة اشباه وفيها ايضا لو قال انت طالق واحدة تكون ثلاثا او نصف
ثلاث او نحو ذلك ثلاثا او تتم ثلاثا فهي ثلاث اشباه وافاد بالكاف عدم حصر الصريح في الثلاث فانه
سيذكر ان صفة المصدر كانت الطلاق ومنه ما في الخانية شئت طلاقك ولو قال اردت طلاقك واوقعت
عليك طلاقك وحذى طلاقك ووهبت لك طلاقك ولو قال اردت طلاقك لا يقع اشباه ومنه اودعتك
طلاقك ورهنتك طلاقك على الاصح والابداع والرهن لا يكونان الا للموجود واعرتك طلاقك صار الامر بيدها
كذا في الصيرفية ومنه انت طالق من فلانة لما في الخانية لو قالت لزوجها فلان طلق فلان امرأته فطلقني فقال
الزوج انت اطلق منها فهي طالق وكذا لو قال انت طلق من فلانة اشباه وذكر الولوالجي انه من الكنايات
وجعله في الخلاصة من الكنايات الا ان يكون جوابا لسؤالها الطلاق كما اذا قالت فلان طلق امرأته
فطلقني فقال انت اطلق منها وابين منها طلقت ولا يدين اشباه وهو الظاهر ومنه اطلق او يا مطلقة
بالتشديد ولو قال اردت الشتم لم يصدق قضاء ودين كذا في الخلاصة ولو كان لها زوج طلقها قبل فقال
اردت ذلك الطلاق صدق ديانة باتفاق الروايات وقضاء في رواية ابي سليمان وهو حسن كما في
فتح القدير وهو الصحيح كما في الخانية ولو لم يكن لها زوج لا يصدق ه وكذا لو كان لها زوج قد مات
ولو كان قول اما طالق لا تطلق حتى تقولها النية وصحح الوقوع بلا اشتراطها اشباه وظاهر ما قدمنا
عن الخانية خلافه وفي البزازية معزيا الى فتاوى صدر الاسلام والقاضي لا يحتاج الى قولها احدث
ويقع بالتهجي كانت ط ل ق وكذا لو قيل له طلقتها فقال نعم او بلى بالهجاء ولم يتكلم به ه
اطلقه فشمل في الخانية ولم يشترط النية وشرطها في البدايع ومنه طلقك الله كما عتقك الله فلا يتوقفا
على نية على ما في الواقعات واقرها عليها في العيون وهو الحق كما في فتح القدير وليس منه اطلقك بصيغة
المضارع الا اذا غلب في الحال كما في فتح القدير وفي الصيرفية سئل الفقيه ابو الليث عمن قال
لجماعة كل من له امرأة مطلقة فليصفق بيده فصفقوا اطلقة وقيل لا وفيها قالت طلقني فقال طلقتك وقع
عند مشايخ سمرقند ومنه الالفاظ المصحفة وهو خمسة تلاق وطلاغ وتلاغ وطلاك وتلاك فيقع هنا
ولا يصدق الا اذا اشهد على ذلك قبل التكلم بان قال امرأتي تطلب مني الطلاق وانا لا اطلق فاقول
هذا ولا فرق بين العالم والجاهل وعليه الفتوى ومنه ثلاث تطليقات عليك طلقتك ثلاثا وكذا لو قال
لعبده انا فى عليك بعتق ولو قال لرجل عليك هذا العبد بالف فقال قبلت يكون بيعا كما في الخانية وفي فتح القدير
لو قال عليك الطلاق او لك او اعيرت النية وليس منه لله على طلاق امرأتي فلا يلزمه شئ كما في الاصل واختلفوا
فيما لو قال الطلاق على او طلاق امرأتي فلا يلزمه شئ كما في الاصل واجب او لازم او ثابت او فرض
قيل يقع في الكل بلا نية وقيل لا وان نوى وقيل نعم بالنية وصحح الصدر الشهيد في شرح المختصر عدمه في
الكل عند الامام وصحح في الواقعات الوقوع في الكل وفرق الفقيه ابو جعفر فاوقع في واجب ونفى في غيره ه
كذا في الخانية وفي فتاوى الخاصي المختار الوقوع في الكل لان الطلاق لا يكون واجبا او ثابتا بل حكمه
وحكمه لا يجب ولا يثبت الا بعد الوقوع وفرق بينه وبين العتاق وفي فتح القدير وهذا يفيد ان يجعل الوقوع
ثبوته اقتضاء ويتوقف على نيته الا ان يظهر فيه عرف ناس فيصير صريحا فلا يصدق قضاء في صرفه عنه
وفيما بينه وبين الله تعالى ان نفيه وقع والا لا وانه يقول هذا الامر على واجب يعني ينبغي ان افعله لا ان ه
فعلته فكانه يبتغي ان الطلاق اشباه والمعتمد عدم الوقوع في الوقوع لانه المذكور في الاصل وفي البزازية
والمختار عدم الوقوع وفي فتح القدير وقد تعورف في عرفنا في الحلف الطلاق يلزمني لا افعل كذا يريد

ان

ان فعلته لزم الطلاق ووقع فيجب ان يجري عليهم لانه صار بمنزلة قوله ان فعلت فانت طالق وكذا تعارف
اهل الارياف الحلف بقوله على الطلاق لا افعل فان قلت الكتابة من الصريح او الكناية قلت ان كانت على وجه الرسم
معنونة فهو صريح والا فكناية وان كتب على الهواء او الماء فليس صريحا ولا كناية وكذا لا يقع بالنية وقدمناه وفي
البزازية من فصل الاحياء قال للكاتب اني اذا خرجت من المصر بلا اذنها فهي طالق فلم يتفق الكاتب وتحقق ه
الشرط وقع واصله ان الامر بكتابة الاقرار اقرار كتب ام لا اشباه ومنه كوني طالق او اطلقي كما في الخانية
ومثله قوله لامته كوني حرة تعتق كما في فتح القدير ومنه اخبرها بطلاقها او بشرها بطلاقها احمل اليها طلاقها
اخبرها انها طالق قل لها انها طالق فتطلق للحال ولا يتوقف على وصول الخبر اليها ولا على قول المأمور ذلك
ولو قال لها انت طالق لا يقع ما لم يقل لها المأمور ذلك ولو قال اكتب لها طلاقها ينبغي ان يقع الطلاق للحال
كما لو قال احمل اليها طلاقها او اكتب الى امرأتي انها طالق كذا في الخانية وليس منه نساء العالم او الدنيا طوالق
فلا تطلق امرأته بخلاف نساء هذه البلدة او هذه القرية طوالق وفيها امرأته طلقت وعن ابي يوسف
لو قال نساء بغداد طوالق وفيها امرأته طلقت وعن ابي يوسف لو قال نساء بغداد طوالق وفيها امرأته
لا تطلق كذا في الخانية وجزم بالوقوع في البزازية في نساء المحلة والدار والبيت وجعل الخلاف انما هو في
نساء القرية ومنه انت طالق في قولها الفقهاء او القضاة او المسلمين او القرآن او قول فلان القاضي او المفتي
فتطلق قضاء ولا تطلق ديانة الا بنيته لبينه كما في الخانية ومنه انت مني ثلاثا وان لم ينو كما في ه
الخانية وليس منه احسبها مطلقة كما في الخانية وفيه بخطابها لانه لو قال حلفت بالطلاق ولم يضف اليها
لا يقع كما في البزازية من الايمان وعبارتها قال لها لا تخرجي من الدار الا باذني فاني حلفت بالطلاق فخرجت لا يقع
لعدم ذكره حلفه بطلاقها ويحتمل الحلف بطلاق غيرها فالقول له اشباه وذكر اسمها او اضافها
اليه كخطابه فكونها لطالق فتعلل لهم من عنيت فقال امرأتي طلقت امرأته ولو قال امرأة طالق او قال
طلقت امرأة ثم ثلاثا وقال لم اعن به امرأتي يصدق ولو قال عمرة طالق وامرأته عمرة وقال لم اعن به
امرأتي طلقت امرأته ولا يصدق قضاء وكذا لو قال بنت فلان طالق ذكر اسم الاب ولم يذكر اسم المرأة ه
وامرأته بنت فلان وقال لم اعن امرأتي لا يصدق قضاء وتطلق امرأته وكذا لو لم ينسبها الى ابيها وان نسبها
الى امها او ولدها تطلق كذا في الخانية وزاد في فتح القدير او نسبها الى اختها وفي موضع اخر منها رجل قال
لامرأته عمرة بنت صبيح زوج ام امرأته وكانت تنسب اليه وهي في حجره فقال ذلك وهو يعلم نسب امرأته
او لا يعلم طلقت امرأته ولا يصدق قضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لا يقع ان كان يعرف نسبها وان كان ه
لا يعرف يقع ديانة وان نوى امرأته في هذه الوجوه طلقت قضاء وديانة ولو قال امرأته الحبشية طالق ه
وامرأته لعينه حبشية لا يقع ولو كان له امرأة بصيرة فقال امرأته هذه العمياء طالق واشار الى البصيرة
تطلق البصيرة ولا يعتبر التسمية والصفة مع الاشارة اشباه وفي المحيط الاصل انه متى وجد
النسبة وغير اسمها بغيره لا يقع لان التعريف لا يحصل بالنسبة متى بدل اسمها لان بذلك الاسم تكون امرأة ه
اجنبية ولو بدل اسمها واشار اليها يقع ثم قال ولو قال امرأتي بنت صبيح او بنت فلان التي في وجهها خال
وكذا التي هي عمياء او زمن وهي بصيرة صحيحة طالق طلقت وذكر العمى والزمن باطل لانه عرف امرأته
بالنسبة ووصفها بصفة وصف التعريف ولغت الصفة ولو قال امرأتي عمرة ام زينب هي الجالسة
طالق ولا ابنة له والجالسة غيرها وليست بامرأته لم تطلق لانه سماها واشار لغيرها للاشارة لا للتسمية
اشباه ومنه في موضع اخر رجل له اربع نسوة فقال انت ثم انت ثم انت ثم انت طالق طلقت الرابعة لا غير ه
لانه ما اوصل الايقاع الا بالرابع لان كلمة ثم تقطع الوصل مثل اشباه وهو يفيد انه لو كان بالواو وقع
على الكل لانها للوصل والجمع صرح الظهيرية بان الواو كذلك وعبارتها ولو قال انت طالق واحدة وواحدة ولو قال

طالق وانت تقع ثنتان وفي فتاوى قاضي خان واحدة ولو قال وانت لامرأة اخرى تقع عليها ولو قال انت طالق وانتما
والثانية تقع على الاول ثنتان وعلى الاخرى ثانية واحدة ولو قال انت طالق او لا بل انت تقع واحدة ولو قال
ثانيا انت للاخرى لا يقع بدون النية فاما وانت تقع واحدة لقوله هذه طالق وهذه طالق وهذه تقع عليهما
ولو قال هذه طالق وهذه تقع عليهما ولو قال هذه وهذه طالق طلقتا ولو قال هذه طالق لم تطلق الاولى الا ان يقول
طالقان ولو قال هذه طالق هذه لم تقع على الاخرى بدون النية ولو قال ابراتك ثم انت ثم انت طالق طلقت الاخيرة دون
وكذا بحرف الواو ولو قال طو الق طلقن ولو قدم الطلاق طلقن ولو قال نعم طالقة معا لم يقع على المخاطبة
الا بالنية انتهى وسيأتي ما اذا نادى امرأته فاجابت غيرها وفي موضع اخر منها لو قال امرأته
طالق ولم يسم وله امرأة معروفة طلقت استحسانا وان قال لي امرأة اخرى واياها عنيت لا يقبل قوله
الا ان يقيم البينة ولو قال امرأته طالق وله امرأتان كلتاهما معروفة كان له ان يصرف الطلاق الى ايتهما
شاء وفي البزازية من الايمان ان فعلت كذا فامرأته طالق وله امرأتان او اكثر طلقت واحدة والبيان اليه
وان طلق احداها بائنا او رجعيا ومضت عدتها ثم وجد الشرط تعينت الاخرى للطلاق وان كان لم تنقض
العدة فالبيان اليه انتهى وفي الخانية لو قال لامرأتي على الف درهم وله امرأة معروفة فقال لي امرأة اخرى
والدين لها كان القول قوله ولو قال امرأتي طالق ولها على الف درهم فالطلاق والدين للمعروفة
ولا يصدق في الصرف الى غيرها وكذا لو بدا بالمال فقال لامرأتي على الف درهم وهي طالق
ولو قال امرأتي طالق ثم قال لامرأتي على الف درهم ثم قال لي امرأة اخرى وعنيت اياها صدق في المال
ولا يصدق في الطلاق ولو قال له امرأتان لم يدخل بهما فقال امرأتي طالق امرأتي طالق ثانيا فان قال
اردت واحدة منهما لا يقبل وكذا لو قال امرأتي طالق وامرأتي طالق وكذلك العتق ولو كان دخل بهما
فقال امرأتي طالق كان له ان يوقع الطلاقين على احداهما انتهى وفي المحيط لو قال فلانة طالق ولم
يسمها باسمها ان نوى امرأته يقع والا فلا لان فلانة اسم مشترك والاجنبية واطلق اللام في طالق فشمل ما اذا فتحها
فانه يقع لانه مما يجري على لسان الناس خصوصا في الغضب والخصومة فلو كان تركيا وقال اردت به الطلب
وفي التركية يقال للطلب طالق لا يصدق قضاء كذا في الخانية ولو حذف القاف من الطلاق اي من طالق فقال
انت طال فان كسر اللام وقع بلا نية والا فان كان في مذاكرة الطلاق او الغضب فكذلك والا توقف
على النية كذا في الخانية وفي الجوهرة لو قال انت طالق لم يقع الا بالنية الا في حال مذاكرة الطلاق ولو قال
يا طال بكسر اللام وقع الطلاق وان لم ينو ولو حذف اللام والطا فقال انت طا وسكت او اخذ انسان فمه
لا يقع وان نوى لان العادة ما جرت بحذف حرفين من اخر الكلام والملق في طالق مطلقة فشمل ما اذا سماها به
فانه يقع بخلاف ما اذا سماها حرا او نادها والفرق ان الحرا اسم صالح فصحت التسمية به وهو اسم لبعض
الناس اما المطلقة والطالق فليس اسما صالحا فلا يصح التسمية كذا ذكره المحبوبي في التلقيح وهو ضعيف
والمعتمد ما في الخانية من عدم الفرق واعتمده في فتح القدير وذكر فيه اثرا عن عمر رضي الله عنه وفي المحيط
لو قالت المرأة انا طالق فقال الزوج نعم كانت طالقا ان نوى به طلاقا مستقبلا وان نوى الخبر عما مضى وقع وفي
البزازية قالت له انا طالق فقال نعم طلقت ولو قالت طلقني فقال نعم لا وان نوى انتهى ولو قال لاخر هل امرأتك الا طالق
فقال الزوج لا تطلق ولو قال نعم لا تطلق لان في الاول صار في الاول ليس امرأتي الا طالق وفي الثاني صار كانه قال
نعم امرأتي غير طالق وفي الثاني صار كانه قال لا امرأتي غير طالق انتهى وفي الخانية ولو قيل له الست طلقتها فقال بلى طلقت
ولو نعم لا تطلق والذي ينبغي عدم الفرق فان اهل العرف لا يفرقون بل يفهمون ايجاب المنفي كذا في فتح القدير انتهى
قوله ووقع واحدة رجعية وان نوى الاكثر او الابانة او لم ينو شيئا بيان لاحكام الصريح وهي ثلاثة
الاول وقوع الرجعي به ولا تقع به الابانة لقوله تعالى ووقوع الرجعي بقوله وبعولتهن احق بردهن في ذلك

بعد صريح طلاق المعتاد بقوله تعالى والمطلقات يتربصن فعلم ان الصريح يستعقبها للاجماع على ان المراد لدخوله
في الاية المطلقون صريحا حقيقة كان او مجازا غير متوقف على اثبات كون المطلق طلاقا رجعيا معلا حقيقة
ويدل عليه ايضا قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فانه اعقبه الرجعة التي هي
المراد بالامساك كذا وفي الظهيرية لو قال لها انت طالق ولا رجعة لي عليك فرجعية ولو قال على ان لا رجعة
لي عليك فبائن انتهى الطلق ووقوع الرجعية لان الطلاق تسمية مال او في مقابلة ابرا او عن وصفه
بما ينبئ عن البينونة او عنه تقدم طلاق بائن ليس منه خلع فلا حاجة الى الاحتراز عنه بشيء وان كان من الصريح
فالمراد عند عدم المعارض وفي هذه المواضع البينونة للمعارض واختار الاول في فتح القدير واختار الثاني
في البدائع مقتصرا عليه فقال الصريح نوعان صريح رجعي وصريح بائن فالصريح الرجعي ان يكون بعد
الطلاق بعد الدخول حقيقة غير مقرون بعوض ولا بعدد الثلاث لا نصا ولا اشارة ولا موصوف
بصفة تنبئ عن البينونة او يدل عليها من غير حرف العطف ولا مشبه بعدد او صفة تدل عليها واما الصريح
البائن فبخلافه وهو ان يكون بحروف الابانة او بحروف الطلاق لكن قبل الدخول حقيقة او بعده لكن مقرونا
بعدد الثلاث نصا واشارة او موصوفة بصفة تنبئ عن البينونة او تدل عليها من غير حرف
العطف او تشبيهها بعدد او صفة تدل عليها انتهى وهو الظاهر لان عدم الصريح يشمل الكل واما
عدم نية الابانة فلانه نوى تغيير الشرع لان الشرع اثبت البينونة بهذا اللفظ مؤجلا الى ما بعد
انقضاء العدة فاذا نوى اثباتها في الحال معجلا فقد نوى تغيير الشرع وليس له هذه الولاية فبطلت نيته
الثاني وقوع الواحدة به فلا يصح نية الاكثر ثنتين او ثلاثا وقال الائمة الثلاثة يقع ما نوى وهو قول
الامام الاول لانه نوى محتمل لفظه لان ذكر الطلاق ذكر للطلاق المصدري لان الوصف كالفعل
جزء مفهومه وهو يحتمله اتفاقا ولذا صح قران العدد به تفسيرا حتى ينصب على التمييز التمييز وحاصل
التمييز ليس الا تعيين احد محتملات اللفظ وكذا صحة نية الثلاث في قوله انت بائن وهو كناية
ففي الصريح الاقوى اولى ولنا ان الشارع نقله من الاخبار الى انشاء الواحدة اذ لا يفهم من انت طالق قط
لانه الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب فجعله موقعا به ما شاء استعماله في غير المنقول به
ولا حظة مما يصح ان يراد بالمصدر انما يتفرع عن ارادة الاستعمال اللغوي وقد نقله الى الانشاء
مباينة لانه جعل اللفظ علة لحصول المعنى الخاص في الوجود المخالف لمقتضاه لغة على ان المصدر الذي يدل
عليه اللفظ للفظ هو الانطلاق الذي هو وصفها وذلك لا يتعدد اصلا ولهذا يظهر عدم صحة ارادة الثلاث
في مطلقة وطلقتك لانه صار انشاء في الواحدة غير ملاحظ فيه معنى اللغة وعلى هذا فالعدد نحو ثلاثا لا يكون
كما ينتصب في الفعل مصدر غيره مثل انبتكم من الارض نباتا او ينصب له فعل على الخلاف فيه
خلاف طلقتها وطلقني نفسك لان المصدر المحتمل للكل مذكور لغة فصح ارادته منه لانه لا نقل فيه الى ايقاع
واحدة وثبته ابحاث مذكورة في فتح القدير واغا نية الثلاث في الكنايات لانها عاملة بحقائقها وهي
متنوعة الى غليظة وخفيفة فعند عدم النية تثبت الاخف للتيقن به وفي التتمة اذا قال طلقتك ثلاثا
قيد بالنية لانها لو طلقها بعد الدخول واحدة ثم قال جعلت تلك التطليقة بائنة او جعلتها ثلاثا اختلفت
الروايات والصحيح ان على قول ابي حنيفة تصير بائنا وثلاثا وعلى قول محمد لا تصير بائنا
ولا ثلاثا وعلى قول ابي يوسف يصح جعلها بائنا ولا يصح جعلها ثلاثا ولو طلق امرأته بعد الدخول
واحدة قال في العدة الزمت امرأتي ثلاث تطليقات بتلك التطليقة او قال الزمتها الرسمتها
تطليقتين بتلك فهو على ما قال ان الزمها ثلاثا فهو ثلاث وان قال الزمتها تطليقتين فهو ثنتان ولو طلقها
واحدة ثم راجعها ثم قال جعلت تلك التطليقة بائنة لا تصير بائنة لانه لا يملك ابطال الرجعة ولو قال لها بعد

الدخول اذا طلقت واحدة فهي باين او هي ثلاث فطلقها واحدة فانه يملك الرجعة ولا تكون باينا ولا ثلاثا ه
لانه قدم القول قبل نزول الطلاق ولو قال لها اذا دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال جعلت هذه التطليقة
باينة او قال جعلتها ثلاثا قال هذه المقالة قبل دخول الدار لا تلزمه هذه المقالة لان التطليق لم يقع عليها
كذا في الخانية وفي التتمة لو طلقها واحدة ثم قال جعلتها باينا رأس الشهر قال ان لم يراجعها فهو باين وان راجعها
فيما بين ذلك لا تكون باينا ولو طلقها رجعية ثم قال جعلتها ثلاثا قال ولكن جعلها ثلاثا رأس ه
الشهر ثم راجعها ثم قال تكون رأس الشهر ثلاثا قال ولعل يشتبه قوله جعلتها باينا قوله ه
جعلتها ثلاثا انتهى اما قول محمد فظاهر واما قول ابي حنيفة وابي يوسف قال الرجعة تصير باينة
بانقضاء العدة واما الواحدة فلا تصير ثلاثا واما قول الامام فلانه يملك ايقاعها باينة من الابتداء ه
فيملك الحاقها بالثانية لانه يملك انشاء الابانة في هذه الحالة كما كان يملكها في الابتداء ومعنى جعل الواحدة
ثلاثا كما في البدائع وفي الولوالجية لو قال انت طالق البتة وقعت باينة الا اذا نوى تطليقة
اخرى سهوا ستمر قوله انت طالق فيما بيننا ان انتهى الثالث عدم توقفه على النية ونقل فيه اجماع ه
الفقهاء ولان احتمال ارادة الطلاق عن غير قيد النكاح احتمال بعيد عند خطابه المرأة فلا عبرة به
فصار اللفظ بمنزلة المعنى وحديث ابن عمر رضي الله عنهما حين امره بالمراجعة ولم يسأله ان نوى ه
ام لا يدل على ذلك فان ترك الاستفصال في وقايع الاحوال كالعموم في المقال وعدل المصنف
عن قوله وان نوى غيره ليفيد انه لو نوى غيره صدق والا كذا قال في فتح القدير ثم قولنا لا يتوقف
على النية معناه اذا لم ينو شيئا اصلا لانه يقع لانه يقع وان نوى شيئا آخر لما ذكرناه اذا نوى ه
الطلاق عن وثاق صدق الى لغوا انتهى وحاصل ما ذكروه هنا ثلاثة الفاظ الوثاق والقيد
والعمل وكل منها اما ان يذكر او ينوي فان ذكر فاما ان يقرن بالعدد او لا فان قرن بالعدد لا ينفذ
النية ويقع الطلاق بلا نية كما لو قال انت طالق ثلاثا من هذا القيد تطلق ثلاثا ولا يصدق في القضاء ه
كما في المحيط وان لم يقرن بالعدد وقع في ذكر العمل قضاء لا ديانة كانت طالق من هذا العمل كما في ه
البزازية وغيرها وهو يدل على انه لو قال علي الطلاق من ذراعي لا افعل كذا كما يحلف به بعض العوام
انه يقع قضاء لا ديانة وفي لفظ الوثاق والقيد لا يقع اصلا وان لم يذكر شيئا من هذه الثلاثة
وانما نواها لا يدين في لفظ العمل اصلا ويدين في الوثاق والقيد ويقع قضاء الا ان يكون مكرها
والمرأة كالقاضي اذا سمعته او اخبرها عدل لا يحل لها تمكينه هكذا اقتصر الشارحون وذكر في البزازية
وذكر الاوزجندي انها ترفع الامر الى القاضي فان لم يكن لها بينة تحلفه فان حلف فالاثم عليه ه
انتهى ولا فرق في البائن بين الواحدة والثلاث وهل لها ان تقتله اذا اراد جماعها بعد علمها بالبينونة
فيه قولان والفتوى انه ليس لها ذلك اي ان تقتله وعلى القول بقتله تقتله بالدواء فان قتلته بالسلاح
وجب القصاص عليها وليس لها ان تقتل نفسها وعليها ان تفتدي بنفسها بمال او تهرب وليس
له ان يقتلها اذا حرمت عليه ولا يقدر ان يتخلص منها بسبب انه كلما هرب ردته بالسحر الكل في شرح ه
المنظومة لابن الشحنة وسيأتي في فصل ما لا يحل به المطلقة انه هل لها ان تتزوج بغيره في غيبته اذا ه
علمت بالبينونة وهو ينكر قال في المصباح والوثاق بفتح الواو وكسرها القيد وجمعه وثق كرباط وربط
وافاد بعدم توقفه على النية لانه لا يشترط العلم بمعناه فلو لقنته لفظ الطلاق فتلفظ به غير عالم بمعناه
وقع قضاء لا ديانة وقال مشايخ اوزجند لا يقع اصلا صيانة لاملاك الناس عن الضياع بالتلبيس كما في البيع
كذا في البزازية والعتاق والتدبير والابراء عن المهر كالطلاق كما في البزازية والطلاق وما معه قياس على
النكاح بخلاف البيع والابراء لا يصحان اذا لم يعلم المعنى كما في الخانية وافاد ان طلاق الهازل واللاعب

والمخطي واقع كما قدمناه لكنه في القضاء اما فيما بينه وبين الله تعالى فلا يقع على المخطي وما في الخلاصة من ان طلاق
المخطي واقع اي في القضاء بدليل انه لو قال بعده ولو كان بالعتاق يدين لانه لا فرق بين الطلاق والعتاق وهو الظاهر
من قول الامام كما في الخانية خلافا لابي يوسف ولا خلاف الى ان السكران يلزمه ولا خلاف الى انه لو جرى على لسانه
الكفر مخطيا لا يكفر كما في الخانية ايضا وكذا اذا تلفظ به غير عالم بمعناه انما يقع قضاء فقط بدليل ما في الخلاصة
قالت لزوجها اقرأ علي اعتدي انت طالق ثلاثا ففعل طلقت ثلاثا في القضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى ه
اذا لم يعلم الزوج ولم ينو بخلاف الهازل فانه يقع عليه قضاء وديانة لانه مكابر باللفظ فيستحق التغليظ وما
الخلاصة معزيا الى الاصل له امرأتان من زينب وعمرة فقال يا زينب فاجابته عمرة فقال انت طالق ثلاث
طلقت المجيبة فلو قال نويت زينب طلقت هذه بالاشارة وتلك باعترافه انتهى محمول على القضاء اما
في الديانة فلا يقع على واحدة منهما لما في الحاوي معزيا الى الجامع الاصغر ان اسدا سئل عمن اراد ان يقول
زينب طالق فجرى على لسانه عمرة على ايهما يقع الطلاق فقال في القضاء تطلق التي سمى وفيما بينه وبين الله
تعالى لا تطلق واحدة منهما اما التي سمى فلانه لم يردها واما غيرها فانها لو طلقت طلقت بمجرد النية كذا
في فتح القدير واما ما روي عنهما يصير من ان من اراد ان يتكلم بكلام فجرى على لسانه الطلاق يقع ديانة
وقضاء فلا يعول عليه انتهى والحاصل ان قولهم الصريح لا يحتاج الى النية انما هو في القضاء اما في الديانة
فيحتاج اليها لكن وقوعه في القضاء بلا نية انما هو بشرط ان يقصدها بالخطاب بدليل ما قالوا
لو كرر مسائل الطلاق بحضرة زوجته ويقول انت طالق ولا ينوي لا تطلق وفي متعلم تكبيرا فلان رجل معلوم
قال ثم يقف ويكتب امرأتي طالق وكلما كتب قرن الكتابة باللفظ بقصد الحكاية لا يقع عليه وما في القنية امرأة كتبت
امرأتي انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق انتهى واما ما في التحرير ولا بد من القصد بالخطاب
بلفظ عالما بمعناه او النسبة الى الغائبة كما يفيده فروع وذكرنا ذكرناه فليس بصحيح لانه ان كان شرطا للوقوع
قضاء وديانة فليس بصحيح لانه ان كان شرطا للوقوع قضاء وديانة لا يصح لانه صرح بالوقوع قضاء فيمن سبق لسانه
وان كان شرطا للوقوع ديانة لا قضاء فكذلك لانه يقتضي الوقوع قضاء فيما لو كرر مسائل الطلاق بحضرتها
او في المتعلم ولم يبين كذلك فالحق ما اقتصرنا عليه وفي القنية ظن انه وقع الطلاق الثلاث على امرأته
بافتاء من لم يكن اهلا للفتوى وكلف الحاكم كتبتها في الصك فكتبت ثم استفتى من هو اهل للفتوى فافتى بانها لا تقع ه
والتطليقات مكتوبة في الصك بالظن فله ان يعود اليها فيما بينه وبين الله تعالى ولكن لا تصدقه في الحكم انتهى وهذا من
باب الاقرار بالطلاق كاذبا وقدمنا انه يقع قضاء لا ديانة وفي البزازية قال لها ما بقي لك علي طلاق واحد فطلقها
واحدا لا يمكن له التزوج بها وافقه زوجه عليه ولو قال بقي لك طلاق واحد والمسألة بحالها له ان يتزوج بها.
لان التخصيص بالواحد لا يدل على ما بقي بقاء الا حرا لان النص على العدد لا ينفي الزائد كما في اقسام الاجناس انتهى
وينبغي ان تكون المسألة الاولى انما هو في القضاء اما في الديانة فلا يقع الا ما كان اوقعه انتهى قوله
ولو قال انت طالق او انت الطالق او انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقا تقع واحدة رجعية بلا نية او نوى واحدة او ثنتين
وان نوى ثلاثا فثلاث بيان لما اذا كان الخبر عنها المصدر معرفا كان او منكرا او اسم الفاعل وذكر بعده المصدر معرفا
او منكرا اما الوقوع باللفظة الاولى اعني المصدر فلانه يذكر ويراد به اسم الفاعل يلزم عدم صحة نية الثلاث
وجوابه انه حيث استعمل كان ارادة طالق به هو الغالب فيكون صريحا في طالق الصريح فيثبت له حكم طالق وكذا كان
عندنا في الصريح الثلاث ولما كان محتملا توقف على النية بخلاف نية الثنتين بالمصدر لان نية الثلاث لم تصح باعتبار
انه كثرة بل باعتبار انها فرد من حيث انه جنس واحد واما الثنتان في الحرة فعدد محض والفاظ الواحدة لا تحتمل العدد
المحض بل يراعى فيها التوحيد وهو بالفردية الحقيقية والجنسية التي هي اعتبارية والمثنى بمعزل عنهما فلو كان طلق الحرة
الحرة واحدة ثم قال لها انت الطلاق ناويا ثنتين فقيل تقع الثنتان لانه ما بقي قلت لا يقع الا واحدة لما في الخانية

لو قال لحرة طلقها واحدة انت باين ونوى الثنتين يقع واحدة اهـ وعلله في البدائع بان الباين لبس كل جنس
طلاقها وصرح في الذخيرة بانه اذا نوى ثنتين بالمصدر فانه لا يصح وان نوى واحدة واما ما في الجوهرة
من انه تقدم على الحرة واحدة فانه يقع ثنتان اذا نواها بعين ما لا اولى سهو ظاهر وفرق الطحاوي بين المصدر
المنكر حيث نص لا اصل له على الروايات المشهورة كما في البدائع واما وقوعه بانت طالق الطلاق وطلاقا فظاهر واما صحة
نية الثلاث في المصدر مع ان المنتصب هو مصدر لطالق لكون الطلاق بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم فهو
مصدر لمحذوف لذا قالوا ولا يتم الا بالقاطالق لا مع المصدر كالقائم مع العدد والا لو كان قع بطالق واحدة
وبالطلاق ثنتان حين ارادة الطلاق الثلاث فيلزم الثنتان بالمصدر وهم لا يقولون به فتبهه
بكونه نوى ثنتين بالمجموع لانه لو نوى ثنتين بالتوزيع كان يريد بقوله انت طالق واحدة وبالطلاق اخرى تقع ثنتان
خلافا للبحر الاسلام لان الطالق وطلاقا مصدره فلا يقع الا واحدة ووجه الاول ان كلا منهما صالح للايقاع
فصار كقوله انت طالق طالق وهي اولى من قول بعضهم طالق وطالق اذ اكثر في الكلام لا يدل عليه
على الواو ورجح الاول في فتح القدير بان طلاقا منصوب ولا يرفع بعد صلاحية اللفظ لتعدده وصحة الارادة
به الا ان بالعدد لزم صحة الاعراب في الايقاع من العالم والجاهل وفي المغني لابن هشام من الباب الاول
من بحث اللام تنبيه كتب الرشيد ليلة الى القاضي ابي يوسف مسئلة عن قول القائل فان ترفقي يا هند
فالرفق ايمن وان تخرقي يا هند فالخرق اشأم فانت طالق والطلاق عزيمة ثلاثا ومن يخرق اعق واظلم
فقال ماذا يلزمه اذا رفع الثلاث واذا نصبها قال ابو يوسف فقلت هذه مسئلة نحوية وفقهية
ولا آمن الخطأ ان قلت فيها برأي فأتيت الكسائي وهو في فراشه فسألته فقال ان رفع ثلاثا طلقت واحدة
لانه قال انت طلاق ثم اخبر ان الطلاق التام ثلاث وان نصبها طلقت ثلاثا لان معناه انت طالق ثلاثا
وما بينهما جملة معترضة فكتبت بذلك الى الرشيد فارسل بجوائز فوجهت بها الى الكسائي اهـ ملخصا ولكن قول
المغني ملخصا وانا اقول ان الصواب ان كلا من الرفع فلانه والنصب يحتمل لوقوع الثلاث
ولوقوع الواحدة اما الرفع فلان ال في الطلاق اما لمجاز الجنس كما تقول زيد الرجل اي هو الرجل المعتد به
واما للعهد الذكري مثلها في فعصى فرعون الرسول اي وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلاث ولا يكون للجنس
لئلا يلزم الاخبار عن العام بالخاص كما يقال الحيوان انسان وذلك باطل اي ليس كل حيوان انسانا ولا كل طلاق
عزيمة وثلاثا فعلى العهدية يقع الثلاث وعلى الجنسية يقع واحدة كما قال الكسائي واما النصب فانه محتمل
لان يكون على المفعول المطلق وحينئذ يقتضي وقوع الثلاث اذ المعنى فانت طالق ثلاثا ثم اعترض بينهما بقوله
والطلاق عزيمة ولان يكون حالا من الضمير المستتر في عزيمة وحينئذ لا يلزم وقوع الثلاث لان المعنى والطلاق عزيمة
اذا كان ثلاثا فانما يقع ما نواه هذا ما يقتضيه اللفظ واما الذي اراده هذا الشاعر المعين فهو الثلاث بقوله بعد فبيني بها ان كنت غير رفيقة وما لامرء بعد الثلاث مقام اهـ
وتعقبه في فتح القدير بانه لعل كونه غلطا بعيد عن معرفة مقام الاجتهاد فان من شرطه معرفة العربية
واساليبها فان الاجتهاد يقع في الادلة السمعية العربية والذي نقله اهل الثبت في هذه المسئلة عمن قرأ النحو
حيث وصل خلافه وان المرسل بها الكسائي الى محمد بن الحسن ولا دخل لابي حنيفة وابي يوسف اصلا ولا للرشيد والمقام
اهل من ان يحتاج في مثل هذا التركيب مع امامته واجتهاده ومراعاته في التصرفات من مقتضيات الالفاظ ثم قال
ويجرى في بعض الرأي مواضع جرى بكسرها والخرق بالضم الاسم وهو ضد الرفق ولا يخفى ان الظاهر في النصب
كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لقلة الفائدة على ارادة ان الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا واما الرفع
فلامتناع الجنس الحقيقي يعني ان يراد مجاز الجنس فتقع واحدة او العهد الذكري وهو اظهر الاحتمالين فيقع الثلاث
ولذا ظهر من الشاعر انه اراده كما افاده البيت الاخير لجواب محمد بناء على ما هو الظاهر كما بحث في مثله من حمل اللفظ
على الظاهر وعدم الالتفات الى الاحتمال اهـ ولا يخفى ان العهد الذكري حيث كان اظهر الاحتمالين فكان ينبغي

ان يجيب محمد بما هو مقتضيه وهو فكلام ابن الهمام آخره مخالف لاوله كما لا يخفى ثم اعلم ان ابن الهمام الصائغ تعقب ابن هشام
في منع كونها بمعنى كل المجموعي لا الكل الافرادي وتصيير المعنى ان مجموع افراد الطلاق ثلاث ورده الشمني بان الطلاق
ليس من مقابلها الكل المجموعي وان كان بمعنى معاني كل وتعقب ابن هشام ايضا البدر الدماميني في كون الثلاث
ثلاثا من الضمير في عزيمة بان الكلام محتمل لوقوع الثلاث على تقدير العهد ايضا بان قال يجعل للعهد الذكري
ورده الشمني بانه انما انفي لزوم الثلاث وهو صادق باحتمال الثلاث وتعقب الشمني ابن هشام ايضا في
كون النصب يحتمل ان يكون على المفعول المطلق فيقتضي الثلاث بانه انما يقتضيه لو كان مفعولا مطلقا
للطلاق الاول والطلاق الثاني واللام للعهد اما اذا كان مفعولا مطلقا للطلاق الثاني واللام للجنس فلا
يقتضي يقتضي ذلك انتهى وقيد بقوله انت الطلاق الثاني واللام للجنس فلا يقتضي ذلك اهـ وقيد بقوله
انت الطلاق لانه لو قال انت الثلاث ونوى لا يقع لانه جعل الثلاث صفة للمرأة لا صفة للطلاق المضمر فقد نوى
الطلاق فطلقت لانه نوى ما يحتمله وان قال لم انو الطلاق لم يصدق اذا كان في حال مذاكرة الطلاق لانه يحتمل
الرد ولو قال انت بثلاث واضمر الطلاق لطلاق يقع كانه قال انت طالق بثلاث كذا في المحيط وظاهره ان انت
مني بثلاث وانت بثلاث بحذف مني سواء كلاهما في كونه كناية واما انت الثلاث فليس بكناية

وان اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به عنها كالرقبة والعنق والروح والبدن والجسد والفرج والوجه
او الى جزء شائع منها كنصفها وثلثها تطلق اراد بالاضافة الى الجملة ان يكون بطريق الوضع كانت طالق ومما يعبر به
عن الجملة بطريق التجوز كرقبتك والا فالكل يعبر به عن الجملة كذا في فتح القدير وذكر الشارح انما فيها في
الى الجملة انت والروح والبدن والجسد وانما يعبر بها عنها ما عداها والظاهر الاول كما لا يخفى واشار بالتعبير عنها
الى انه لا بد ان يقول مثلا رقبتك طالق اما لو قال الرقبة منك طالق الوجه او وضع يده على الرأس او العنق وقال
هذا العضو طالق لم يقع في الاصح لانه لم يجعله عبارة عن الكل بل عن البعض بخلاف ما اذا لم يضع يده بل قال
هذا الرأس طالق واشار الى رأسها فان الصحيح انه يقع كما لو قال رأسك هذا طالق ولهذا لو قال
لغيره بعت منك هذا الرأس واشار الى رأس عبده فقال المشتري قبلت جاز البيع كذا في الخانية وقيده بالرقبة
واما نحو اليد فانه لا يقع بالبطن والظهر والبضع والدم على الصحيح ولهذا قال دمك حر لا يعتق وقد صححوا
صحة الكفالة بالنفس بالدم لما يقال دمه هدر اي نفسه فكان المعتبر جريه في الكفالة دون الطلاق والعتق
وصحح في الجوهرة وقوع الطلاق يقال ذهب دمه هدرا فحينئذ لا فرق بين الطلاق والكفالة وتقييد هم
الجزء بالشائع ليس للاحتراز عن المعين لما في الخلاصة لو قال نصفك الاعلى طالق واحدة ونصفك الاسفل
ثنتين فقد وقعت هذه المسئلة بسمرقند فافتى بعضهم بوقوع الواحدة لان الرأس في النصف الاعلى وبعضهم
اعتبر الاضافتين لان الفرج في الاسفل اهـ وقد علم به انه لو اقتصر على احدهما وقعت واحدة اتفاقا
وقد اطلق المصنف وقوع الطلاق بما ذكرنا فافاد انه صريح لا يتوقف على النية فلو قال اردت انه العضو حقيقة
لم يصدق قضاء ويصدق في ديانة لكنه كيف يكون صريحا مع انه لا يكون بغلبة الاستعمال كما قدمناه ولقد ابعد
الشارح الزيلعي حيث قال في بحث قوله انا منك طالق لغو وكونه غير متعارف ايقاعه لا يخرجه من ان يكون
صريحا كقوله انما هي لغلبة الاستعمال والتحقيق فتطليقه اهـ لان الصراحة انما هي بغلبة الاستعمال كما
ان الوقوع قضاء انما هو اذا كان التعبير به عن الكل عرفا مشتهرا ولو اقتصر على التعبير عن الجملة لكان اولى
لان الاضافة الى الجملة علمت من اول الباب في قوله كانت طالق قوله والى اليد والرجل والدبر
اي لا تطلق بالاضافة الى ما ذكر اي الى ما لا يعبر به عن الجملة فدخل فيه الشعر والانف والساق والفخذ والظهر
والبطن والساق والاذان والفم والصدر والذقن والسن والريق والعرق والحمل والقلب الملفته
فشمل ما اذا نوى به كل البدن لكن في البزازية وذكر الامام الحلواني انه لو جعل عضوا معبرا عن جميع البدن ونوى اقتصاد

الطلاق عليه لم يبعد ان يصدق ولو ذكر اليد والرجل واراد به كل البدن قلنا ان نفوذ يقع الطلاق وان كان حره لا يستمتع كالسن والريق لا يقع انتهى وفي الظهيرية لو اضافه الى قلبها لا رواية هنا في الكتاب وفي فتح القدير من كتاب الكفالة ولم يذكر محمد ما اذا كفل بعينه قال البلخي لا يصح كما في الطلاق الا ان ينوي به البدن والذي لا يجب ان يصح في الكفالة والطلاق اذ العين مما يعبر به عن الكل يقال عين القوم وهو عين في الناس ولعله لم يكن معروفا في زمانهم اما في زماننا فلا شك في ذلك انتهى ومثل الطلاق الظهار والايلا والعفو عن القصاص والعتاق حتى لو اعتق اصبعه لا يقع فقيدنا بكونه لا يعبر به في الجملة لان اليد وما معها لو كان عند قوم يعبرون به عن الجملة وقع الطلاق وهو محمل ما ورد منها مرادا به الجملة كالحديث على اليد ما اخذت حتى ترد وكقوله تعالى تبت يدا ابي لهب وحاصله انه ثلاثة صريح يقع قضا بلا نية كالرقبة وكناية لا يقع بها الا بالنية كاليد ما ليس صريحا ولا كناية لا يقع به وان نوى كالريق والسن والشعر والظفر والعرق والحمل والقلب وقيد بالدبر لانه لو قال استك طالق وقع كفرجك كما في الخلاصة فالاست وان كان مرادفا للدبر لم يلزم منه تساويهما في الحكم لان الاعتبار هنا لكون اللفظ يعبر به عن الكل الا ترى ان البضع مرادف للفرج وليس حكمه هنا كحكمه في التعبير قيد بالطلاق في الجزء الشايع للاحتراز عن العتاق ولو اربعه فانه من قبيل ما يتجزأ فلو اعتق نصف عبده لم يعتق كله عند الامام وللاحتراز عن النكاح فانه لو تزوج نصفها لم يصح النكاح احتياطا كما في الخانية وبه ضعف قول الشارح ان الجزء الشايع محل النكاح والعفو عن دم العمد وتسليم كالطلاق والاصل ان ذكر بعض ما يتجزى كذكر كله **قوله** ونصف التطليقة او ثلثها طلقة واراد به ان جزء الطلقة تطليقة ولو من ايقاعه لان الشرع ناظر الى صون كلام العاقل وتصرفه ما امكن وكذا العفو عن بعض القصاص عفو عنه فلما لم يكن للطلاق جزء اعتبر العفو عن بعض القصاص عفوا عنه كان كذكره كله تصحيحا كالعفو وفي الظهيرية انت طالق ثلاثا الا نصف تطليقة قيل على قول ابي يوسف يقع ثنتان لان التطليقة كما لا تتجزى في الايقاع لا تتجزى في الاستثنا فيصير كانه قال الا واحدة وعند محمد يقع الثلاث لان النصف من الطلاق لا يتجزى في الايقاع ولا في الاستثنا ولو قال انت طالق تطليقة الا نصفها تقع واحدة وهذا اشارة الى ما قال محمد انتهى وقد يقال انه لا يشير الى قول محمد لان ابا يوسف لم يقل بالتكميل في الاستثنا هنا لعدم فائدته لانه حينئذ لا يصح لكونه استثنا الكل من الكل ولو قال جزء الطلقة تطليقة لكان اوجز واشمل واحسن انتهى **قوله** وثلاثة انصاف تطليقتين ثلاث لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلاثة انصاف تكون ثلاثا ضرورة الا اذا نوى تنصيف كل من التطليقتين فتكون انصافها اربعا فثلاثة منها طلقة ونصف فتقع طلقتان ديانة ولا يصدق في القضا لانه احتمال خلاف الظاهر لان الظاهر ان نصف التطليقتين تطليقة لا نصفا تطليقتين قيد بقوله تطليقتين لانه لو قال ثلاثة انصاف تطليقة وقعت طلقتان لانها طلقة ونصف فيتكامل وهو المنقول في الجامع الصغير واختاره الناطفي وصححه العتابي وعلم منه انه لو قال اربعة انصاف تطليقة وقعت ثنتان ايضا وعرف منه ايضا لو قال نصفي تطليقة وقعت واحدة وفي التجريد لو قال انت طالق نصف تطليقتين فواحدة ولو قال نصفي تطليقتين فثنتان وكذا نصف ثلاث تطليقات ولو قال نصفي ثلاث تطليقات فثلاث وحاصلها اثنى عشر مسئلة لان المضاف اعني النصف اما ان يكون واحدا او ثنتين او ثلاثا او اربعا وكل منها اما ان يكون المضاف اليه واحدة او ثنتين او ثلاثا فان كان النصف مضافا الى الطلقة فقط فواحدة وان كان النصف مضافا الى الطلقتين فواحدة وان كان مضافا الى الثلاث فثنتان وان كان النصفان مضافا الى الواحدة والى الثنتين فثنتان والى الثلاث فثلاث وان كان الثلاثة الانصاف مضافا الى الواحدة فثنتان والى الثنتين فثلاث والى الثلاث وكذلك استنبطها استنباطها لا نقلا وان كان المضاف الاربعة الانصاف فان الى الواحدة فثنتان وان الى الثنتين او الى الثلاث فثلاث استنباطا واشار المصنف الى انه لو قال للمدخول بها انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس وقع ثلاث لان المنكر اذا اعيد منكرا كان الثاني غير الاول فيتكامل كل جزء بخلاف ما اذا قال انت طالق

نصف تطليقة وثلثها وسدسها حيث يقع واحدة لان الثالث والثاني عين الاول فالكل اجزا طلقة واحدة حتى لو زادت على الواحدة وقعت ثانية وكذا في الثالثة وهو مختار جماعة من المشايخ وفي المحيط والولوالجية وهو المختار وهكذا ذكر الحسن في المجرد لانه زاد على اجزا تطليقة واحدة فلا بد وان تكون الزيادة من تطليقة اخرى فتتكامل الزيادة والاصح في اتحاد المرجع وان زادت اجزاؤه واحدة ان تقع واحدة لانه اضاف الاجزا الى الواحدة نص عليه في المبسوط وعلى هذا لو قال انت طالق واحدة ونصفها تقع واحدة كما في المبسوط والذخيرة بخلاف واحدة ونصفا واما غير المدخول بها فلا يقع عليها الا واحدة في الصور كلها كما في البدايع ودل عليه كلامه انه لو قال لاربع نسوة بينكن تطليقة طلقت كل واحدة لان الربع يتكامل وكذا بينكن تطليقتان او ثلاث او اربع الا اذا نوى ان كل تطليقة بينهن جميعا فيقع في التطليقتين على كل منهما تطليقتان وفي الثلاث ثلاث ولو قال بينكن خمس تطليقات وقع على واحدة ثنتان الى ثمان ولو قال تسع وقع على كل واحدة ثلاث ولفظ اشتركن كلفظ بين بخلاف ما لو طلق امراتين كل واحدة ثم قال لثالثة اشركتك فيهما او وقعت عليهما وقع عليها تطليقتان لانها صارت شريكة في كل تطليقة ولو قال طلقتها ثلاثا ثم قال للاخرى اشركتك معها في الطلاق وقع على الثانية ثلاث بخلاف ما تقدم لان هناك لم يسبق وقوع شيء فلا يقسم بينهن وقد وقع الثلاث على الاولى فلا يمكن رفع شيء منه ولو قال انت طالق ثلاثا ثم قال للاخرى اشركتك فيها او معتم قال لثالثة اشركتك فيها او وقعت عليها كما في فتح القدير وقد وردا استفتا فيعد ان كتبنا تطلق الثلاث ثلاثا ثلاث قلنا ان وقوعهن على الثانية باعتبار انه اشركها في ست انتهى يعني ان علل وقوع الثلاث على الثانية يعني الا في انه اشركها في ست او وقعها فيقع عليها الثلاث ويلغو ثلاث وليس معناه انه طرأ له شيء بخلاف ما افتى به كما قد يتوهم وفي المبسوط لو قال لامراتين انتما طالقتان ثلاثا ينوي ان الثلاث بينهما فهو مدين فيما بينه وبين الله تعالى فتطلق كل واحدة واحدة وفي القضا تطلق كل ثلاثا انتهى وفي المحيط فلانة طالق ثلاثا وفلانة معها او قال اشركت فلانة معها طلقتا ثلاثا ثلاثا ولو طلق امراته ثم قال لاخرى قد اشركتك في طلاقها طلقت واحدة ولو قال لثلاث قد اشركتك في طلاقهما طلقت ثنتين ولو قال لرابعة قد اشركتك في طلاقهن طلقت ثلاثا ولو كان الطلاق على الاولى بمال مسمى ثم قال للثانية قد اشركتك في طلاقها على كذا من المال لان الاشتراك وجد في الطلاق لا في المال ولو قال اشركتك في طلاقها على كذا من المال فان قبلت لزمها الطلاق والمال والا فلا انتهى ولم يتكلم على كونه بائنا او رجعيا حيث لم يقل على كذا وينبغي ان يكون في المسئلة الاولى رجعيا لان البينونة لاجل المال ولم يوجد وينبغي انه لو قال لها انت طالق بائن او بائن طالق ثاويا ثم قال لاخرى اشركتك في طلاقها ان يقع على الثانية بائنا ايضا قال في المحيط ايضا ولو اعتقت الامة المنكوحة فاختارت نفسها فقال زوجها لامراة له اخرى قد اشركتك في فرقة هذه طلقت بائنة وان نوى ثلاثا فثلاث وحكى ابو سليمان عن محمد انها لا تطلق ولو قال في فرقة العنين واللعان والايلا والخلع قد اشركتك في فرقة هذه طلقت لان هذه الفرقة فرقة طلاق بخلاف الاول ولو كان قال لامراته انت طالق خمسا فقالت ثلاث تكفيني فقال ثلاث لك والباقي على صواحبك وقع الثلاث عليها ولم يقع شيء على غيرها لان الباقي بعد الثلاث لغو فقد صرف اللغو الى صواحبها فلا يقع شيء انتهى وقدمنا خلافا في الاجزاء **قوله** ومن واحدة الى ثنتين واحدة والى ثلاث ثنتان يعني عند ابي حنيفة فتدخل الاولى دون الثانية وقالا يدخل الغايتان فيقع في الاولى ثنتان وفي الثانية ثلاث استحسانا بالتعارف لانهما اطلقاها هنا وابو حنيفة يقول اعاد يدخل الغايتان عرفا فيما مرجعه الاباحة كخذ من مالي من عشرة الى مائة وبع عبدي بمال من مائة الى الف وكل من الملح الى الحلو فلذا اخذ المائة وبيع بالف واكل الحلو واما ما كان اصله الحظر حتى لا يباح الا لدفع الحاجة كالطلاق منه فكان قرينة على ارادة الكل غير ان الغاية الاولى لا بد من وجودها ليترتب عليها الطلقة الثانية في صورة ابتاعها من واحدة الى ثلاث

اذ الثانيه باولى ووجود الطلاق عين وقوعه بخلاف الغاية الثانيه وهي ثلاث في هذه الصورة فانه يصح
وقوع الثانيه بلا ثالثة اما صورة من واحدة الى ثنتين فتقع تطليقة ولا يراد انت طالق فلا حاجة الى ادخالها
لانها انما دخلت ضرورة ايقاعها الثانيه وهو منتف وايقاع الواحدة ليس باعتبار ادخالها غايه
بل بما ذكرنا من انتفاء العرف فيه فلا تدخل فيلغو قوله من واحدة الى ثنتين ويبقى انت طالق ولا يراد انت طالق
ثانيه حيث لا يقع الا واحدة لان ثانيه لغو فيقع بانت طالق وقد ظهر بهذا التقرير ان الاختلاف انما نشأ من
اثبات العرف وعدمه مع الاتفاق على اعتبار العرف فلا يرد دخول المرافق لان العرف لما ادخل ما بعده
الى تارة واخرجه الى اخرى كان الاحتياط الدخول فان قيل ما بين هذا وهذا يستدعي وجود الامرين
ووجودهما وقوعهما فيقع الثلاث الجواب ان ذلك في المحسوسات اما ما نحن فيه من الامور الحكمية
فانما يقتضي الاول واحتمال وجودها لتنافي عرفا فيما بين الستين الى السبعين يصدق اذا لم يبلغ السبعين
كذا في فتح القدير وفي جامع الفصولين لو باع بخيار الى غد دخل الغد في الخيار ولو حلف ليقضين دينه
خمسة ايام لا يحنث ما لم تغرب الشمس من اليوم الخامس وكذا لا يكلمه الى عشرة ايام دخل اليوم العاشر وكذا الى
ان آجر الى عشر سنين دخلت العاشرة واما في الاجارة ففي بعض الكتب لو اجر الى خمس سنين دخلت الخامسة وفي غاية البيان
لا تدخل انتهى وتمام تقريره في شرحنا المسمى بتعليق الانوار على اصول المنار ولو نوى في الثانيه واحده دين
ديانة لا قضاء لانه محتمل وهو خلاف الظاهر واشار بقوله الى ثنتين الى انه لو قال من واحده الى واحده تقع واحدة
بالاولى اتفاقا وقيل لا يقع شيء عند زفر لانه لا يقول بدخول الغايتين والاصح الوقوع عنده بطالق
ويلغوا ما بعده كذا في المعراج وقيد بقوله الى ثلاث لانه لو قال ما بين واحده الى ثنتين وثلاث بحرف
العطف دون الغاية وقعت واحده عند الكل الا ان كان فيه الصرف الكاين في الغاية ولو قال
من واحده الى عشرة وقعت ثنتان عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقيل ثلاثا بالاجماع لان اللفظ معتبر في الطلاق حتى
لو قال طلقني ستا بالف فطلقها ثلاثا وقعت بحصتها ورجحه في الفتح بانه احسن من جهة المعنى وفيها لو قال انت طالق
منه ثلاث الى واحده تقع ثلاث قال بديع رحمه الله وينبغي ان يكون هذا بالاتفاق ثم ظهر لي انه على قولهما
وهو منصوص عليه في بعض الكتب انه يقع عنده ثنتان وعندهما ثلاث قوله وواحدة
في ثنتين ان لم ينو شيئا او نوى الضرب والحساب فالمايعرف الحساب خلافا لزفر في الثاني لانه عرفهم
فيه تضعيف احد العددين بعدد الآخر واحدة مرتين ولنا ان قوله في ثنتين ظرف حقيقة وهو لا يصلح
له فيقع المظروف دون الظرف ولهذا الزمه عشرة في له علي عشرة في عشرة الا ان قصد المعية او العطف
فعشرون لمناسبة الظرف كلها واما الظرف فان كان في المحسوسات اعني ما له طول
وعرض وعمق فاثره في تكثير المضروب وان كان فيما ليس له طول وعرض فاثره في تكثير الاجزاء
فانه لو زاد بالضرب في نفسه لم يبق احد في الدنيا فقيرا لانه يضرب ما ملكه من الدراهم في مائة
فيصير مائة ثم تضرب المائة في الالف فصار معنى قولنا واحدة في ثنتين واحده ذو جزئين وكذا قولنا
واحده في ثلاث واحدة ذو جزء ثلاث والتطليقة الواحده وان كثرت اجزاؤها لا تصير اكثر من واحده
ذو جزء ثلاث والتطليقة الواحده وان كثرت اجزاؤها لا تصير اكثر من واحده كذا في المعراج ورجح
في فتح القدير والتحرير قول زفر بان الكلام في ان عرف الحساب في التركيب اللفظي كونه احد العددين
بعدد الآخر والعرف لا يمنع والعوض انه تكلم بعرفهم واراده فصار كما لو وقع بلغة اخرى فادر به
او عبرها وهو يدريها انتهى وهكذا رجحه في غاية البيان وجوابه ان اللفظ لما لم يكن صالحا لم يعتبر منه
العرف والنيه كما لو نوى بقوله اسقني الماء فانه لا يقع به قوله وان نوى واحده وثنتين
يعني في المدخول بها والا فواحده فالوجوه خمسه لانه محتمله فان حرف الواو للجمع فصح ان يراد به معنى الواو وقيد

بكونه نوى بفي بين الواو لانه لو نوى بها معنى مع وقوع الثلاث مدخولا بها او غير مدخول بها كما لو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحده مع ثنتين وان اراد معنى مع فقال بانت لقوله ويتجاوز عن سيئاتهم في اصحاب الجنة واما الاستشهاد
بقوله تعالى فادخلي في عبادي وادخلي جنتي قال ادخلها معهم ليس الا الى الجنة فهي على حقيقتها ولهذا قال
في الكشاف ان المراد في جملة عبادي وقيل في اجساد عبادي ويؤيده قراءة عبدي قال ووجه الاستشهاد بما ذكر وحكم
ما اذا نوى الظرفيه حكم ما اذا لم ينو شيئا لانه لا ظرف له فلذا لم يذكره المصنف رحمه الله قوله
وثنتين في ثنتين ثنتان يعني اذا لم تكن له نيه او نوى الظرف او الضرب وان نوى معنى الواو او مع وقعت ثلاث في المدخول
بها وفي غيرها ثنتان في الاول وثلاث في الثاني كما قدمناه قوله ومن هنا الى الشام واحده رجعيه لانه
وصفه بالقصر لان الطلاق متى وقع وقع في جميع الدنيا وفي السموات فلم يثبت بسبب هذا اللفظ زيادة
شدة وقال التمرتاشي مع انه اما مكة المراة لا الطلاق ووجهه انه حال ولا يصلح صاحب الحال في التركيب
الا الضمير في طالق قوله وبمكة في مكة وفي الدار تنجيز فتطلق في الحال وان لم تكن في الدار ولا بمكة وكذا في
الظل وفي الشمس والثوب كالمشكال فلو قال في ثوب كذا وعليها غيره طلقت للحال وكذا اذا قال انت طالق
مريضه او مصلية او انت مريضة وان قال عنيت اذا لبست او اذا مرضت صدق ديانة لا قضاء لما فيه
من التخفيف على نفسه كما اذا قصد بمثله الكناية الدخول فيتعلق به ديانة لا قضاء وانما تعلق الطلاق بالزمان دون
المكان لان فيه معنى الفعل بين الفعل والزمان مناسبة من حيث انه لا يبقى الا بهما فكما يوجد ان يذهبان والمكان
يبقى لا يتجدد كل ساعة اما الزمان يتجدد وتجدد كل ساعة كالفعل فكان اختصاص الطلاق بالزمان اكثر كذا في
المعراج وفي الخانيه لو قال انت طالق في الليل والنهار طلقت ولو قال انت طالق في الليل وفي النهار تقع ثنتان
ولو قال انت طالق في ليلك ونهارك طلقت في الحال ولو قال انت طالق الى راس الشهر او الى الشتاء تعلق انتهى
قوله واذا دخلت مكة تعليق لوجود حقيقة التعليق وكذا اذا قال انت طالق في دخولك الدار وفي لبسك
ثوب كذا يتعلق بالفعل فلا تطلق حتى تفعل لانه صرف في للظرف والفعل لا يصلح شاغلا له فحمل على معنى
الشرط للمناسبة بينهما ولو قال انت طالق فيها دخولك الدار طلقت للحال كذا في المحيط والمعراج واوضحه في
التحرير بانه اذا ذكر في بدون حرف التاء ليس يصير صفة المذكور اولا وهو الطلاق والا لتحول لا يصلح ظرفا
لانه فعل فجعل شرطا فصار الطلاق معلقا بدخول الدار واذا ذكر فموضع حرف الباء صار صفة للمذكور اخرا
وهو الدخول والطلاق لا يصلح ظرفا للدخول ولا يمكن جعل الطلاق شرطا ايضا للمدخول فتعذر العمل بالظرفيه
والشرطيه فلغوا كلمة في فوقع بقوله انت طالق انتهى فان كانت الرواية بها التانيث فهي راجعة الى الطلقة
وان كان الضمير مذكرا فهو عائد الى الطلاق كما لا يخفى وانما لا يصح التعليق بها في قوله لاجنبيه انت طالق في
نكاحك حتى لو تزوجها لا يقع لانها كالتعليق توقيتا لا تزينا وتمامه في الاصول ولا فرق بين كون ما يقع بها فعلا اختياريا
او غيره حتى لو قال في مرضك او وجعك او صلاتك حتى تمرض وتصلي واشار الى تخليص الجامع الى قاعدة هي ان
الاضافة ان كانت الى الوجود فانه ينجز كقوله طالق في الدار وان كانت الى معدوم فانه يتعلق كقوله
في دخولك وقيد بفي لانه لو قال انت لدخول الدار وقال لحيضك تطلق للحال ولو قال انت طالق بدخولك
الدار وبحيضك لا تطلق حتى الدار وتحيض كذا في الخانيه وفي المحيط لو قال انت طالق في حيضك وهي
حائض لم تطلق حتى تحيض اخرى لاعتبار ... درور الدم ... فكان فعلا ... شرطا كما
في الدخول والشرط يعتبر في المستقبل لا في الماضي ولو قال انت طالق في حيضتك او في حيضك لم تطلق
حتى تحيض وتطهر لان الحيضه اسم للحيضة الكاملة لقوله صلى الله عليه وسلم في سبايا اوطاس الا لا توطأ الحبالى
حتى يضعن حملهن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة واراد بها كمالها انتهى والحاصل انه
اذا ذكر الحيضة بالتاء المثناة من فوق كان تعليقا على الطهر من حيضه مستقبلة وان ذكر بغير تاء كان تعليقا

تعليقا على زوابر الدم لستوط ان تمتد ثلاثا كذا فى شرح المختصر النخعى ثم قال فى المحيط ولو قال انت طالق فى ثلاثة
ايام طلقت بصلح ظرفا لكونها طالق ومتى طلقت فى وقت طلقت فى ساير الاوقات ولو قال انت طالق فى مجى ثلاثة
ايام لم تطلق حتى يجى اول اليوم الثالث لان المجى فعل فلم يصلح ظرفا فصار شرطا ولا يحتسب لها اليوم الذى حلف فيه
لان الشروط تعتبر من المستقبل لا فى الماضى ومجى اليوم يكون فى اوله وقد مضى جزء اول ولو قال
فى مضى يوم تطلق فى الغد فى مثل تلك الساعة ولو قال من مجى يوم لا تطلق حين يطلع الفجر من الغد ٥
لان المجى عبارة عن مجى اول جزء يقال جا يوم الجمعة كما طلع الفجر وجا شهر رمضان كما هذا الهلال
وان لم يجى كله فصار كانه قال انت طالق اذا جا اول جزء منه فاما المضى فعبارة عن جميع اجزاء اليوم وقد
وجد يوم حلف مضى بعض يوم لا مضى كله فوجب ضرورة تتميمه من اليوم الثانى ليتحقق معنى جميع يوم انتهى
وفى الجامع الكبير للصدر الشهيد من النظر فيه ويجعل شرطا للمتعقد الى ان قال ولو قال انت طالق ٥
فى مضى اليوم يقع عند غروبها وفى مضى يوم عند مجى تلك الساعة وكذا فى مضى اليوم ثلاثة
ايام ولو قال ليلا يقع عند غروب الشمس فى الثالث انتهى وصورة التوكيل ان يقول لاخر طلق ٥
امرأتى فى ثلاثة ايام والفرق بينهما ان الايقاع لا يمتد فاقتضى التقوين بخلاف وصفها بالطلاق فى الثلاثة

فصل يعنى فى اضافة الطلاق الى الزمان ذكر فى باب ايقاع الطلاق فصلين باعتبار
تنويع الايقاع الى ما به على ما قدمنا الى مضاف وموصوف ومشبه وغيره متعلق بمدخول بها
وغير مدخول بها وكل منها صنف تحت ذلك الصنف المسمى بابا كما ان الباب يكون تحت الصنف المسمى ٥
كتابا والكل تحت الصنف الذى هو نفس العلم المدون فانه صنف عال والعلم مطلقا بمعنى الادراك
حبس وما تحته من اليقين والظن نوع والعلم المدون نوع تكون طبيعة كالمعرفة المطلوب له ٥
فوجودها يترتب على العلم بوحول باحوال شى او اشيا من جهة خاصة وصغر ليبحث عن احوالها
من تلك الجهة فحقق ثبت ذلك النوع من العلم بعوارض كلى فصار صنعا وتبين الواضع صنف العلم اى جعله صنفا
فالواضع اول باسم المصنف من المولفين واغاضح المصارع ايضا لهم وعلم بما ذكرنا انها تتباين من رتبة
تحت صنف اعلى التباين العوارض المقيد بكل منهما النوع وانما ذكر من نحو كتاب الحوالة اللايق به
خلاف تسميته بكتاب كذا فى فتح القدير والصنف فى اللغة الطايفة من كل شى وقيل النوع كذا فى المصباح

قوله انت طالق غدا وفى غد تطلق عند الصبح لانه وصفها بالطلاق فى جميع الغد فى الاول
لان جميعه هو المسمى الغد فيتعين الجزء الاول لعدم المزاحم وفى الثانى وصفها فى جزء منه وافاد انه
انه اذا اقام الاضافة الى وقت فانه لا يقع للحال وهو قول الشافعى واحمد وقال مالك يقع فى الحال
اذا كان الوقت ياتى لا محالة مثل ان يقول اذا طلعت الشمس لو دخل رمضان ونحو ذلك وهو باطل ٥
بالتدبير لان الموت ياتى زمانه لا محالة ولا يقع بتنجيز كذا فى المصباح والمعراج ثم اعلم ان الطلاق يتاقت
فاذا قال انت طالق الى عشرة ايام فانه يقع بعد العشرة وتكون الى بمعنى بعد والعتق والكتابة
الى شهر كالطلاق البتة وعن الثانى انه كتابة فى الحال والفتوى انه كتابة بعد شهر والامر باليد الى عشرة
صار الامر بيدها للحال ويزول بمضيها ولو نوى ان يكون بيدها بعد العشرة لا تصدق قضا والبيع
الى شهر تاجيل للثمن والوكالة تقبل التاقيت حتى لو تصرف بعد الوقت لا يصح وفى الاجارة الى شهر ٥
ما يلى العقد وثمن تعيينه وكذا فى المزارعة والشركة الى شهر كالاجارة والصلح الى شهر والقسمة اليه
لا يصح والابرا الى شهر كالطلاق الا اذا قال اردت التاخير فيكون تاجيلا اليه والاقرار الى شهر كالطلاق
ان صدقه المقر له ثبت الاجل وان كذبه لزم المال حالا والحوالة له والاذن للعبد لا يتوقف والتحكيم ٥
والقضا يقبلان التاقيت ونهى الوكيل عن البيع يوما يتوقف هذه الجملة لبيان ما يتوقف وما لا يتوقف ذكرها الكرخى

نوادرها وهى مذكورة فى البزازية من فصل الامر باليد وفيها من الايمان ان كنا اذا جاء غد فعبدى حر ان كذا امرأته
غدا الشيئ بعينه لانه اضافة والطلاق المضاف الى وقتين ينزل عند اولهما والمعلق بالفعلين عند اخرهما
والمضاف الى احد الوقتين كقوله غدا طلقت بعد غد ولو علق باحد الفعلين ينزل عند اولهما
والمعلق بفعل ووقت يقع ثانيهما سبق وفى الزيادات ان وجد الفعل اولا يقع ولا ينتظر وجود الوقت
وان وجد الوقت اولا يقع ما لم يوجد الفعل انتهى وفيها من فصل الاستثنا انت طالق ثلاثا الا واحدة ٥
غدا والحمد ان كلمت فلانا تعلق بتمامه بمجى الغد وكلام فلان انتهى وفى المحيط ولو قال انت طالق تطليقة
تقع عليك غدا تطلق حين يطلع الفجر فانه وصف التطليقة بما يتصف به فانها تتصف بالوقوع غدا فان كانت
مضافة الى الغد فلا تقع بدون ذلك العطف ولو قال تطليقة لا تقع الا غدا طلقت للحال لانه وصفها
بما لا يتصف به لانه ليس من الطلاق ما لا يقع الا فى الغد بل يقع بوقوعه حالا واستقبالا فلغى ذكر الوصف
فبقى مرسلا كما لو قال انت طالق تطليقة تقع غدا ولو قال انت طالق بعد يوم الاضحى تطلق حين يمضى
اليوم لان البعد به صفة للطلاق لما بينا فصار الطلاق مضافا الى ما بعد يوم الاضحى فلم يقع قبله ولو قال
لما بينا قبلها بعدها يوم الاضحى طلقت للحال لان البعد به صفة اليوم فيتاخر اليوم عن الطلاق فبقى الطلاق مرسلا
غير مضاف ولو قال مع يوم الاضحى طلقت حين يطلع فجره لان مع للقران فقد جعل الوقوع مقارنا ليوم الاضحى ٥
ولو قال معها يقع الاضحى طلقت للحال لان حرف مع هنا دخل على الوقت فصار مضافا الوقت الى الطلاق واضافة
الوقت الى الطلاق باطل لانه مما لا يجزى فبقى الطلاق مرسلا كما لو قال انت طالق فيها يوم الاضحى طلقت للحال
انتهى وفى الذخيرة الحاصل ان الطلاق اذا اضيف الى وقت لا يقع ما لم يجى ذلك اليوم الوقت وان اضيف الوقت
الى الطلاق وقع للحال ونوضحه فيها وقيد بقوله غدا بعد لانه لو قال انت طالق لا بل غدا طلقت
طلقت الساعة واحدة وفى الغد اخرى كذا فى المحيط معزيا الى ابى يوسف انتهى **قوله** وبنيه العصر
تصح فى الثانى اى بنية اخر النهار تصح مع ذكر كلمة فى ولا تصح عند حذفها قضاء عند ابى حنيفة وقالا لا تصح فى الثانى
كالاول والفرق له عموم متعلقها بدخولها معترزة لا ملفوظة لغة وكذا المعرفة بين صمت سنة لعمه وكذا شرعا فيما
لو حلف ليصومن عمره فانه يتناول جميع عمره حتى لا يبرأ فى يمينه الا بصوم جميع العمر ولو قال لاصومن فى عمرى فانه
يتناول ساعة ساعة فى عمره حتى لو صام ساعة بر فى يمينه كما فى المعراج فيعنيه جزء من الزمان مع ذكرها بنية الحقيقة
لان ذلك الجزء من افراد المتواطى ومع حذفها نية تخصيص العام فلا يصدق قضا وانما يعتبر يتعين اول اجزائه
مع عدمها لعدم المزاحم وجعلهم لفظ غدا عاما مع كونه نكرة فى الاثبات لتنزيل الاجزاء منزلة الافراد وكان يكفيهم ٥
ان يقال انه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه وهذا الخلاف ما يجرى الزمان فى حقه فانه لا فرق فيه بين الخلاف
والاثبات كصمت يوم الجمعة وفى يوم الجمعة فيدنا بكونه قضاء لانه يصدق ديانة فيها اتفاقا واليوم والشهر ووقت
العصر كالغد فيهما ومثل قوله فى شعبان مثلا فاذا قال انت طالق فى شعبان فان لم يكن له نية طلقت حين تغيب الشمس
من اخر يوم من رجب وان نوى اخر يوم من رجب وان نوى من شعبان فهو على الخلاف وفيما يفرع على حذف فى واثباتها
لو قال انت طالق فى كل يوم تقع واحدة عند الثلاثة وقال زفر تقع ثلاثة فى ثلاثة ايام ولو قال فى كل يوم طلقت
ثلاثا فى كل يوم واحدة اجماعا كما لو قال عند كل يوم او كلما مضى يوم والفرق لنا ان فى للظرف والزمان انما هو
ظرف من حيث الوقوع فيلزم من كل يوم فيه وقوع تعدد الواقع بخلاف كون كل يوم فيه الاتصاف بالواقع فلو نوى
ان تطلق كل يوم تطليقة اخرى صحت نيته وفى الخلاصة انت طالق مع كل يوم تطليقة فانها تطلق ثلاثا ساعة حلف
وفى المنية انت طالق راس كل شهر تطلق ثلاثا كل شهر واحدة ولو قال انت طالق راس كل شهر لان فى الاول
بينهما فصل فى الوقوع ولا كذلك فى الثانى ولو قال انت طالق كل جمعة فان كانت جمعة فهى طالق فى كل يوم جمعة
حتى تبين ثلاثا وان كانت نيته على كل جمعة مر بها على الدهر فهى طالق واحدة وان لم تكن له نية فهى واحدة انتهى

وعادت من العدة لان الظهار تنجيز

وفي المحيط لو قال انت علي كظهر امي كل يوم كان ظهارا واحدا فلا يقربها بالليل ولا بالنهار حتى يكفر ولو قال انت طالق كل يوم ولو
قال في كل يوم كان مظاهرا في كل يوم لانه افرد كل يوم بالظهار فاذا جاء الليل بطل الظهار وان كفر في كل يوم فله ان يقربها
بالوقت فاذا مضى الوقت بطل الظهار في ذلك اليوم لان الظهار مؤقت يرتفع بالتكفير وعاد من الغد ولو قال انت علي
كظهر امي اليوم وكلما جاء يوم كان مظاهرا اليوم فاذا جاء الليل بطل ولزمه ظهار لا يقربها بالليل لانه وقته باليوم فاذا جاء
الغد صار مظاهرا ولا يقربها بالليل ولا بالنهار حتى يكفر وكذلك في كل يوم هو مظاهر ظهارا مستقبلا عند طلوع
الفجر لا يبطله الا الكفارة على حدة لانه ذكره بكلمة كلما فينعقد كل يوم ظهارا على حدة وهو مرسل فيقع مؤبدا انتهى
وفي البزازية ويدخل في قوله لا اكلمه كل يوم الليلة حتى لو كلمه في الليل فهو كالكلام في النهار كما في قوله ايام هذه
الجمعة وفي قوله في كل يوم يقع لا يدخل الليلة حتى لو كلمه في الليل لا يحنث لان كلمة اليوم وغدا وبعد غد فهذا على كلام
واحد لمكان الواو ولو قال في اليوم وفي غد وفي بعد غد فانه دخل هنا تحت لفظ الاصل لا يحنث
حتى يكلم في كل يوم سماه ولو كلمه ليلا لا يحنث في يمينه انتهى هذا ما عن ابي حنيفة لو استأجره ليخبز له كذا من الدقيق
اليوم فسدت لجهالة المعقود عليه من كونه العمل او المنفعة ولو قال في اليوم لا تفسد لانه للظرف
لا لتقدير المدة والحاصل ان المعقود عليه العمل فقط ذكره الشارح في الاجارات وفي التلويح ومما خرج عن هذا
الاصل ما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد
ويكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله انتهى يعني فلم يتعين الجزء الاول هنا وهذه رواية
ضعيفة عن محمد لما في المحيط في باب الامر باليد وعند محمد لو قال امرك بيدك اليوم فهو على اليوم كله ولو قال
في هذا اليوم فهو على مجلسها وهو صحيح موافق لقوله انت طالق غدا وانت طالق في الغد انتهى ما في المحيط
وجزم به في البزازية فلم يخرج عن هذا الاصل وعلى تلك الرواية فالفرق ان الطلاق مما لا يمتد بخلاف
الامر باليد وفي الظهيرية قال لها ان لم اطلقك غدا فانت طالق ثلاثا في هذا اليوم ينبغي ان تطلق
ثلاثا للحال لان الثلاث في اليوم يصلح جزاء للطلاق في الغد انتهى وفي الجامع الكبير للصدر الشهيد امرأته
غدا او وسط غد وغدا نيته لا يصدقه البتة قال لامرأته انت طالق اليوم وعبده حر اليوم غدا كان كما قال ولو ذكر بآخره
العتق على الاصح ولو استثنى في ... انصرف الى الكل انتهى ذكره في باب الحنث يقع بامرين او بامر واحد وفي الخانية
طلق امرأتي غدا فقال لها الوكيل انت طالق غدا كان باطلا انتهى قوله وفي اليوم غدا وغدا اليوم تعتبر
الاول اي يقع الطلاق في اول الوقتين تفوه به عند عدم النية اما الاول فلانه نجزه فلا يرجع متأخرا الى الوقت
في المستقبل ولا يتعين لاضافة اخرى لانه لا حاجة اليه لانها اذا طلقت اليوم كانت غدا كذلك واما الثاني فلانه
وقع هنا فاضافته لا يكون منجزا بل لو اعتبر كان تعليقا آخر وانما وصفها بواحدة فلزم الغاء الثاني ضرورة ولا يمكن
جعله نسخا للاول لان النسخ انما يكون بكلام مستقبل وهو ينتقض بقوله اليوم غدا لانه اذا قال
انت طالق اليوم اذا جاء غد لا تطلق الا بطلوع الفجر مؤقت المنجز لاتصال معين الاول بالآخر وقد جعلوا الشرط
معينا للاول دون الاضافة وطولبوا بالفرق بينهما ومما ذكروا من ان اليوم في الشرط لبيان وقت التعليق
لا لبيان وقت الوقوع وفي الاضافة لبيان وقت الوقوع لا يفيد فرقا ولو قال انت طالق اليوم فاذا جاء غد
طلقت واحدة للحال واخرى في الغد لان الجزاء شرط معطوف على الايقاع والمعطوف غير المعطوف عليه والموضع
للحال لا يكون معلقا بالشرط فلا بد وان يكون المتعلق تطليقة اخرى كذا في المحيط وفي البزازية انت طالق الساعة
وغدا اخرى بالف فقبلت وقع واحدة للحال بنصف الالف وغدا اخرى بغير شيء وان تزوجها قبل مجيء الغد ثم جاء
الغد تقع اخرى بنصف ... انتهى وذكر الواو في المسألة الاولى وعدم ... لو قال انت طالق اليوم
وغدا او اول النهار وآخره لا يقع الا واحدة الا اذا نوى اخرى فيتعدد وفي المسألة الثانية بينهما فرق فانه لو قال
انت طالق اليوم وغدا وقعت واحدة ولو قال انت طالق غدا واليوم وقعت ثنتان للمغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه

عنه

عند الصباح وهو في الثانية دون الاول ولذا لو قال امس واليوم فهي ثنتان لان الواقع في اليوم لا يكون واقعا في
الامس فاقتضى اخرى ولو قال اليوم وامس فهي واحدة مثل قوله اليوم وغدا كذا في المحيط وشرحه
لو قال انت طالق غدا واليوم وبعد غد والمرأة مدخول بها يقع ثلاثا كذا في الخانية انت طالق اليوم
وبعد غد طلقت ثنتين في قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد لعدم النية لانه لو نوى في الاول ان يقع عليها
اليوم واحدة وغدا واحدة وبعد غد تقع واحدة بلا نية فان نوى ثلاثا متفرقة على ثلاثة ايام وقعت ثلاثا
كذلك واستفيد من قوله قال بالنهار والليل تقع واحدة ولو كان بالليل انعكس الحكم كذا في التلقيح للمحبوبي
وعلى هذا فما ذكره الشارح من انه لو قال انت طالق آخر النهار واوله تطلق ثنتين ولو قال انت طالق اول
النهار وآخره تطلق واحدة مقيد بما اذا كانت هذه المقالة في اول النهار فلو كانت في آخره انعكس الحكم وفي
المحيط الاصل ان الطلاق متى اضيف الى وقتين مستقبلين نزل في اولهما تصحيحا واقعا فيهما وان كان احد
الوقتين كائنا والآخر مستقبلا وبينهما حرف العطف فان بدأ بالكائن وقع طلاق واحد في اولهما وان بدأ
بالمستقبل وقع طلاقان انتهى وفي الظهيرية قال لها انت طالق ما خلا اليوم طلقت انتهى وفي تلخيص الجامع
ولو قال انت طالق طلاقا لا يقع الا غدا او طلاقا لا يقع الا في دخولك الدار وقعت للحال ولا يتقيد بالغد ولا بالدار
لانه وصفه بما لا يصلح وصفا له اذ لا يصلح ان يكون الطلاق واقعا في غد فقط او في دخولها فقط وهذا
بخلاف قوله انت طالق تطليقة لا تقع عليك الا بائنا حيث تقع عليها واحدة بائنة عند ابي حنيفة وابي يوسف
لان عند محمد يلحق الوصف وفي المحيط الاصل ان الطلاق متى اضيف الى احد الوقتين وقع عند احدهما
بقوله انت طالق غدا او رأس الشهر يقع عند رأس الشهر وكذا اليوم او غدا يقع عند الغد وان علقه بفعلين يقع
عند آخرهما نحو ان جاء فلان واذا جاء فلان فلا يقع الا عند مجيئهما وان علق باحد الفعلين يقع عند اولهما نحو اذا
جاء فلان او جاء فلان فايهما جاء طلقت وان علقه بالفعل والوقت يقع بكل واحد تطليقة وان علقه بفعل او وقت
فان سبق الفعل وقع ولم ينتظر الوقت وان سبق الوقت لم يقع حتى يوجد الفعل وتمامه فيه وفي التلخيص لو
قال طالق اليوم ورأس الشهر اتحد الواقع في الاصح بخلاف التخيير لان الاول انتهى بالغروب كالظهار اذا وقت
كالمجلس فعند الصدر يعاد احدا للعود كذا يوما ويوما الا ان لا للعود الا ان يريد ابانة ترجيحا للعقد بل على النفي بالعرف
عكس الاول فيقع ثلاث لحرفين في الخامس وفي نسخة السادس بدأ بالثاني اذا اضاف الى احد الوقتين والآخر
البداء والاول كما لو يرد وله النية الا انه يتهم فيرد قضاء انتهى وتوضيحه في شرحه وفي الجامع للصدر الشهيد
المعلق بشرطين ينزل عند آخرهما وباحدهما عند الاول والمضاف بالعكس قال انت طالق غدا وبعده تقع غدا او بعده
او قال انت طالق اذا جاء زيد وعمرو يقع عند آخرهما وبأو عند الاول قال ان هذه الجمعة فعبده حر وان كلمه فامرأته
طالق ايهما وجد شرطها نزل جزاؤها وبطل الاخرى وان وجدا معا يتخير ولا يتخير قبله قال انت طالق غدا او عبده
... ينزل احدهما بعده ويتخير قال انت طالق ان دخلت هذه او وسط الحجر يتعلق باحدهما ولا يتعدد وان اخره
فيهما وكذا ان لم يعد حرف الشرط قدم او وسط او اخر ذكره في الايمان وفي الخانية انت طالق غدا ان شئت كانت
المشيئة اليها في الغد ولو قال لها ان شئت فانت طالق غدا كانت المشيئة للحال عند محمد وقال ابو يوسف المشيئة
اليها في الغد في الفصلين وقال زفر المشيئة اليها للحال في الفصلين وهو قول ابي حنيفة انتهى
قوله انت طالق قبل ان اتزوجك او امس ونكحها اليوم لغو بيان للمضاف الى زمن ماض بعيد بيان
المستقبل لانه اسنده الى حالة منافية فصار كقوله طلقتك وانا صبي او نائم او مجنون وكان جنونه معهودا والا
طلقت للحال قيد بالطلاق لانه لو قال لعبده انت حر قبل ان اشتريك او انت حر امس وقد اشتراه اليوم عتق عليه
لاقراره له بالحرية قبل ملكه كما لو اقر بعتق عبد غيره ثم اشتراه ولا فرق في المسألة الاولى بين ان يزيد على قوله
قبل ان اتزوجك بشهر او لا كما في المحيط وقيد بكونه لم يعلقه بالتزوج لانه لو علقه بالتزوج فلا يلغو انما يقع

الجزاء او يوخره فان قدمه فله صورتان احدهما ان يجعل القبلية متوسطة كقوله انت طالق قبل ان اتزوجك
اذا تزوجتك والثانية ان يوخرها كقوله انت طالق اذا تزوجتك قبل ان اتزوجك وفيهما يقع الطلاق عند وجود
التزوج اتفاقا وتلغو القبلية لانه في الصورة الثانية تم الشرط والجزاء فصح التعليق وبقوله قبل ان اتزوجك
قصد ابطاله لانه اثبت وصفا للجزاء لا يليق به فانه لا يمكن قطعي واما في الصورة الاولى فالتعليق المتاخر ناسخ
للاضافة قبله قضاء كما لو قال انت طالق قبل ان تدخلي الدار ان دخلتها تعلق بدخولها ولغى قوله
قبل ان تدخلي وان اخر الجزاء قبل ان يأتي قال تزوجتك فانت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع عندهما خلافا لابي يوسف
لان ذكر الغاء جهة الشرطية والمعلق بالمنجز عند وجود قضاء كانه قال بعد التزوج انت طالق
قبل ان اتزوجك والحاصل ان ابا يوسف لم يفرق بين تقديم الشرط وتاخيره وهما فرقا كذا في شرح
التلخيص لا يقال بان قوله قبل ان اتزوجك كلام لغو وقد فصل بين الشرط والمشروط فوجب ان لا يتعلق الطلاق
بالتزوج لانا نقول لا نسلم انه لغو بل تصريح بما اقتضاه صدر الكلام لانه يقتضي كونه ايقاعا في الحال
ادخال وجود المقول منه بوصف بكونه قبل التزوج قضاء كما لو قال لمنكوحته انت طالق الساعة اذا
اذا دخلت الدار او انت طالق قبل ان تدخلي الدار ان دخلت الدار لان قوله الساعة وقبل ان تدخلي تصريح
بما اقتضاه صدر الكلام على انه لو جعل هناك فاصلا يتنجز وهنا لو جعل قبل ان اتزوجك فاصلا يلغو فكان
اولى فاعتبار كونه غير فاصل تصحيحا للكلام العاقل انتهى وفي المحيط ان تزوجت فلانة بعد فلانة
فهما طالقان فتزوجها فاعكس كما قال طلقتا لانه اضاف الطلاق الى تزوجها لان قوله بعد فلانة
اي بعد تزوج فلانة فصار تزوج فلانة مذكورا ضمنا فلو تزوجها كما شرط فوجد الشرط فنزل الطلاق
وان قال ان تزوجت فلانة قبل فلانة فهما طالقان فتزوج الاولى طلقت لان الشرط في حقها قد وجد وهو
القبلية لان وصف الشيء بالقبلية لا يقتضي وجود ما بعده وان تزوج الثانية طلقت ايضا وقيل ينبغي ان لا
تطلق ولو قال ان تزوجت زينب قبل عمرة بشهر فهما طالقان فتزوج زينب ثم عمرة بعدها بشهر
طلقت زينب للحال لوجود الشرط ولا يستند كما لو قال انت طالق قبل قدوم فلان بشهر ولا تطلق عمرة لانه
اضاف طلاق عمرة الى شهر قبل تزوجها بخمسة ولو قال ان تزوجت زينب قبل عمرة فتزوج زينب وحدها
لا تطلق لان قبل عبارة عن ساعة لطيفة يتصل بها ما ذكر عقيبه وذلك لا يعرف الا بالتزوج بعمرة كما لو
قال انت طالق قبيل الليل لا تطلق الا عند غروب الشمس ولو قال قبيل الليل تطلق للحال فان تزوج عمرة
بعد ذلك طلقت زينب لا عمرة وان طال ما بين التزوجين لم تطلق احداهما انتهى
وان لم يكن اما قبل امس وقع الان لانه ما استنده الى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه اخبارا ايضا فكان انشاء والانشاء
في الماضي انشاء في الحال فيقع الساعة وعلى هذا التكر حكم بعض المتاخرين من مشايخنا في مسئلة الدور المنقول
عن متاخري الشافعية وهي ان طلقتك فانت طالق قبله ثلاثا وحكم اكثرهم انها لا تطلق بتنجيز طلاق
لانه لو تنجز وقع المعلق قبله ثلاثا ووقوع الثلاث سابقا على التنجيز يمنع المنجز بوقوع المنجز والمعلق
لان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ونقول ايضا ان هذا تغيير بحكم الغير لان الاجزيه تنزل بعد الشرط
ومعه لا قبله وبحكم العقل ايضا لان مدخول اداة الشرط سبب والجزاء مسبب عنه ولا يعقل تقدم المسبب
على السبب فكان قوله قبله لغوا فبقي الطلاق جزاء للشرط غير مقيد بالقبلية وبحكم الشرع لان
النصوص ناطقة بشرعية الطلاق وهذا يؤدي الى رفعها فيتفرع في المسئلة المذكورة وقوع ثلاث
الواحدة وثنتان من المعلقة وطلوقا ثلاثا تعين فنزل الطلاق المعلق لا يبدأ في القبلية فيلغوا ولو كان
قال ان طلقتك فانت طالق قبله ثم طلقها واحدة وقع ثنتان المنجزة والمعلقة وقس على ذلك كذا في فتح القدير
وفيه نظر لانه سينتقض بقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فان الاول استقرار النعمة بالمخاطبين والثاني

في اليمينين ولو قلت فقال اذا لم اطلقك فانت طالق واذا طلقتك فانت طالق فمات قبل ان يطلق وقعت واحدة بسبب
اليمين الاولى ولا يصلح شرطا للثانية لانه وقع بكلام وجد قبل اليمين الثانية والشرط يراعى في المستقبل
لا الماضي كذا ذكر في المنتقى ولم يحك فيه خلافا وقال قاضي خان في شرحه وعلى قياس قولهما ينبغي ان لا يبطل
الموت بل كما سكت حنث انتهى وقد يكون الشرط عدم التطليق لان الشرط لو كان التطليق بان قال
ان طلقتك فانت طالق فابى منها فمضت المدة وقع عليها طلاقان لان الايلاء تطليق بعد المدة ولو غيب
فرق بينهما لم يقع على الاصح والفرق ان في الايلاء وقع الطلاق بقوله حقيقة وفي العنين لا وانما
جعل مطلقا شرعا كذا في المحيط وفي اللعان لا يحنث عند ابي حنيفة وابي يوسف وعندهما يحنث وفي الخلع يحنث
وفي خلع الفضولي ان اجازه بالقول يحنث وبالفعل لا وقال الفقيه ابو الليث لا يحنث في الايلاء كذا في المبتغى
ولو علق ووجد الشرط فان كان التعليق قبل اليمين لا يحنث والا حنث ولو طلق الوكيل او اعتق حنث سواء كان
التوكيل قبل اليمين او بعده وكذا لو قال اعتق نفسك وطلقي نفسك كذا في المحيط وفيه لو قال لها كلما وقع
عليك طلاقي فانت طالق فطلقها واحدة وقع الثلاث لانه جعل شرط الحنث وقوع الطلاق عليها وقد وقع
الطلاق مرتين بعد اليمين مرة بالتطليق ومرة بالحنث فوقعت الثالثة بوقوع الثانية لان كلما توجب تكرار الجزاء
بتكرر الشرط ولو قال كلما طلقتك فانت طالق ثم طلقها يقع ثنتان لانه جعل شرط الحنث تطليقها ولم يوجد
الا شيئا واحدة فوقعت واحدة بالايقاع والاخرى بالحنث وبقيت اليمين منعقدة لانها عقدت بحرف التكرار
انتهى وفي تلخيص الجامع من باب الطلاق بحنث ام بغير حنث لو قال ان طلقت زينب فعمرة طالق وان طلقت
عمرة فحمادة طالق وان طلقت حمادة فزينب طالق وطلق الاولى لم تطلق الاخرى اذ الوسطى طلقت بلفظ سبق
يمين الاخرى والشرطات لا تماس كذا لو طلق الوسطى لم تطلق الاولى اذ الاخرى طلقت بلفظ سبق
يمين الاولى كما في الحفظ خلافا وان وقع طلاق اذا الشرط ... [illegible] ... او لعقلت
وان طلق الاخرى تطلق الوسطى لتاخر طلاق الاولى عن يمين سبقت الوسطى ولو كان قال ان طلقت حمادة
فبشيرة وان طلقت بشيرة فزينب وطلق حمادة تطلق بشيرة وان طلق بشيرة طلقت الا حمادة والحرف
تام ههنا لو جعل زينب جزاء لعمرة ثم عكس تطلق زينب متى ان طلقها وفرد ان طلق عمرة وان طلق احداهما
وبانت قبل الدخول والبيان ففي الثلاث لعمرة نصف مهر بلا ارث الطلاق قطعا ولهما مهر ودفع اذ
تطلق فرد في حال وفرد جزما وفي الاربع لعمرة خمسة اثمان مهرها لانها تطلق في احوال دون حال
وللباقيات مهران وربع اعتبارا للحال في فرد فرد للطلاق والاخرى للنكاح لا في كل فرد لذمم عينين
وان يراد به ربعا اذ لا حاجة مع الجزم ولعمرة ثمن ارث ان طلقت في احوال وذلك في حال
ولحمادة ثلاثة اثمان اعتبارا للحال في نصف لم ينازعها الاولى وفي نصف نازعت ولان لها الحل في حال
دون احوال والنصف في حال دون احوال فاحدث ربعهما والباقي للاخرين انتهى وتوضيحه في شرح
الفارسي وحاصله في النساء الثلاث انه ان طلق زينب طلقت عمرة فقط وان طلقت عمرة طلقت حمادة فقط وان
طلقت حمادة طلقت زينب وعمرة وفي التلخيص ايضا من الايمان باب الحنث بالحلف لو حلف لا يحلف حنث
بالتعليق لوجود الركن دون الاضافة لعدمه الا ان يعلق باعمال القلب او بمجي الشهر في ذوات الاشهر لانه
يستعمل في التمليك او ببيان وقت السنة فلا يتحقق للتعليق فلهذا لم يحنث بتعليق الطلاق بالتطليق لاحتمال
حكاية الواقع كما ولا بان ادبت فانت حر وان عجزت فانت رقيق لانه تفسير الكتابة ولا بان حضت حيضة
او عشرين حيضة لاحتمال تفسير السنة لا يلزم ان حضت لانه لا يصلح تفسيرا للبدعي لشيوعه وتعذر التعيين
فتمحض تعليقا ولا ان طلعت الشمس لان الحمل والمنع ثمرة فتم الركن دونها انتهى فالمستثنى من قولهم حنث
بالتعليق ست مسائل فليحفظ قوله انت طالق ما لم اطلقك انت طالق طلقت هذه الطلقة بتفريع

بما فهم من قوله وسكت ومراده انها تطلق المنجزة لا المعلقة استحسانا ولا يعتبر زمان الاشتغال بالمنجزة سكوتا
لان زمان البر مستثنى بدلالة حال الحلف لانها انما تعقد للبر وهو المقصود بها ولا يمكن الا بجعل هذا القدر مستثنى وهو
نظير من حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاشتغل بالنقلة من ساعته بر وفارقه المنجزة دون المعلقة
ان المعلق لو كان ثلاثا وقعت واحدة بالمنجز فقط اذا كان موصولا فلو كان مفصولا وقع المنجز والمعلق ٥
وفي المحيط لو قال لامرأته ان لم اطلقك اليوم ثلاثا فانت طالق ثلاثا فحيلته ان يقول لها انت طالق ثلاثا
على الف درهم فلم تقبل المرأة فان مضى اليوم بقع الثلاث في قياس ظاهر الرواية لانه تحقق شرط الحنث
وهو عدم التطليق لانه اتى بالتعليق غير التطليق وروى عن ابي حنيفة انها لا تطلق وعليه الفتوى لانه اتى بالتطليق
بالتطليق لان هذا تطليق معنى لانه تطليق بعوض والمعاوضة ليست بتعليق حقيقة والمعتد به محل المطلق
فينعدم شرط الحنث انتهى قوله انت كذا يوم اتزوجك فنكحها ليلا حنث بخلاف الامر باليد يعني بخلاف
ما اذا قال لها امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم زيد ليلا لا يكون الامر بيدها وههنا دخل الامر بيدها الى الغروب
مبني على قاعدة هي ان مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يصير اليوم عن حقيقته وهو بياض الى مجازه ٥
وهو مطلق الوقت لان ضرب المدة له لغو اذ لا احتمال وان كان ممتدا يكون باقيا على حقيقته والمراد بما
يمتد ما يصح ضرب المدة له كالسير والركوب والصوم وتخيير المرأة وتفويض الطلاق وبما لا يمتد عكسه كالطلاق
والتزوج والكلام والعتاق والدخول والخروج والمراد بالامتداد يمكن ان يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم
جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شك ان التكلم يمتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار وكذا في شرح
الوقاية وقد اختلف المشايخ في التكلم هل هو مما يمتد او لا فجزم في الهداية بالثاني وجزم الهندي في شرح المغني
بالاول وجعل الثاني طائفة بعض المشايخ ورجحه في فتح القدير والحق في الهداية لما في التلويح من امتداد
الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى
من كل وجه جعل كالعين الممتد بخلاف الكلام قال المحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق
بتحقق تجدد الامثال انتهى ثم الجمهور ومنهم المحققون انه يعتبر في الامتداد وعدمه المظروف وهو الجواب
ومن المشايخ من يباح فاعتبر المضاف اليه اليوم وحاصله انه قد يكون المضاف اليه ومظروف اليوم مما
يمتد كقوله امرك بيدك يوم يركب فلان او يكون من غير الممتد كقوله انت طالق يوم يقدم زيد
وفي هذين لا يختلف الجواب الا اعتبر المضاف اليه او المظروف وان كان المظروف ممتدا والمضاف
اليه غير ممتد كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او يكون المضاف اليه ممتدا والمظروف غير ممتد كقوله انت
حر يوم يركب فلان فحينئذ يختلف الجواب مع اتفاقهم على اعتبار المظروف وبما يختلف الجواب فيه على الاعتبارين
ففي امرك بيدك يوم يقدم زيد فقدم ليلا لا يكون الامر بيدها اتفاقا وفي انت حر يوم يركب زيد فوجد
ليلا عتق اتفاقا ومن اعتبر المضاف دون المظروف انما اعتبره فيما لا يختلف الجواب فعلى هذا لا خلاف
في الحقيقة كما في الكشف والتلويح وغيرهما ولهذا اعتبر في الهداية في هذا الفصل المظروف وحيث قال
والطلاق من هذا القبيل واعتبر في الايمان المضاف اليه حيث قال في قوله يوم اكلم فلانا والكلام فيما
لا يمتد وبه علم ان بعض ما حكاه الشارحين من الخلاف وهم وان ما قاله الزيلعي من ان الاوجه ان يعتبر الممتد
الممتد منهما وعليه مشى بعضهم ليس بالاوجه وان ما قاله صدر الشريعة من انه ينبغي ان يعتبر الممتد منهما
ليس مما ينبغي وانما الصحيح اعتبار من انه ينبغي ان يعتبر الممتد منهما الجواب فقط وانما اعتبر الجواب
لان المقصود بذكر الظرف افادة وقوع الجواب فيه بخلاف المضاف اليه فانه وان كان مظروفا ايضا
لكنه لم يقصد بذكر الظرف ذلك بل انما ذكر المضاف اليه ليتعين الظرف فيتم المقصود من تعيين زمن وقوع
مضمون الجواب ولا شك ان اعتبار ما قصد الظرف له لاستعلام المراد من الظرف اهو لقول الحنفي او الحاد

لكونهما كونها من الله عز وجل وليس الاول سببا للثاني وقال الزيلعي لا يلزم مع الغاء الا ان تكون الاول سببا للثاني ٥
بل اللازم ان يكون ما بعدها الغاء الا زمانا لا يتضمنون ما قبلها كما في جميع صور الشرط ولا يعول على قول بعضهم ان الشرط
سبب في الجزاء انتهى وتمامه في شرح المغني للهندي ما مبني من بحث ما بين البحث الاول وحينئذ فلا يلغو قوله
قبله لعدم المنافاة ولا يصير رفع شرعية الطلاق على واحد اختيارا لنفسه ذلك والزوم نفسه به كما قال
كلما تزوجت امرأة فهي طالق فانه صحيح عندنا وان كان فيه سد باب النكاح المشروع وفي الفتح من اخر كتاب
الايمان قال لها كلما وقع عليك طلاقي فانت طالق قبله ثلاثا ثم طلقها بعد ذلك ثلاثا يقع وهذا الطلاق الدور
وانه لا يقع عند الشافعي قال الغزالي وجيزه اذا قال طلقتك فانت طالق قبله ثلاثا حسم باب الطلاق ٥
على ظاهر الوجهين وقيل اذا نجز واحدة تقع تلك الواحدة وقيل تقع الثلاث ان كان قبل الدخول
ثم قال الغزالي وطيف وطيا مباحا فانت طالق قبله فوطي فلا خلاف انها لا تطلق انتهى والاصح عند الشافعية
ما صححه الشيخان من وقوع المنجزة دون المعلقة كما في شرح التنبيه وفيه لو قال لزوجته متى دخلت الدار وانت
زوجتي فعبدي حر قبله ومتى دخلها وهو عبدي فانت طالق قبله ثلاثا فدخلا معا لم يعتق العبد ولم تطلق ٥
الزوجة للزوم الدور لانهما لو حصلا لحصلا معا قبيل دخولهما ولو كان كذلك لم يكن العبد عبده وقت الدخول
ولا المرأة زوجته وفسد فلا تكون الصفة المعلق عليها حاصلة ولا يأتي في هذا القول ببطلان الدور
اذ ليس فيها سد باب التصرف ولو دخلا مرتبا وقع المعلق على المسبوق دون السابق فلو دخلت
المرأة اولا ثم العبد عتق ولم تطلق هي لانه حين دخل لم يبق عبده فلم يحصل صفة طلاقها وان دخل ٥
العبد اولا ثم المرأة طلقت ولم يعتق العبد وان لم يذكر في تعليقه المذكور لفظة قبله في الطرفين ٥
ودخلا معا عتق وطلقت وان دخلا مرتبا فكما سبق انتهى وفيه لو قال ان ظاهرت منك
او الحبت او لاعنت او فسخت النكاح بعيب فانت طالق قبله ثلاثا ثم وجد المعلق به صح ولغا
تعليق الطلاق لاستحالة وقوعه انتهى قوله انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلق وسكت
طلقت بيان لما اذا اضافه الى مطلق الوقت وذكرهما وادا هنا بالتبعية والا فالمناسب لها التعليق ٥
لا الاضافة وانما طلقت بالسكوت لان متى ظرف زمان وكذا ما تكون مصدرية نائبة عن ظرف الزمان ٥
كما في قوله ما دمت حيا اي مدة دوام حياتي او مدة دوامي حيا وهي وان استعملت للشرط لكنها نص العلماء
على انها هنا للوقت وكذا انقل في فتح القدير اتفاق العلماء على وقوع الطلاق بالسكوت قضاء وحاصل
المعنى اضافة طلاقها الى زمان خال عن طلاقها وهو حاصل بسكوته فيقع بقوله وسكت لانه
لو قال موصلا انت طالق كما سيأتي ومثل متى حين وزمان وحيث ويوم فلو قال حين لم اطلقك
ولا نية له فهي طالق حين سكت وكذا زمان لم اطلقك وحيث لم اطلقك اذا كان بلم الجازمة
فلو كان بلا النافية نحو زمان لا اطلقك او حين لا اطلقك بحرف لا النافية لم تطلق حتى يمضي ستة اشهر
والفرق بين الحرفين ان لم تقلب المضارع ماضيا مع النفي وقد وجد زمان لم يطلقها فيه
فوقع وكلمة لا للاستقبال غالبا فان لم تكن له نية لا يقع في الحال وانما اريد حين نصفه ستة اشهر لانه اوسط
استعمالا لانه من الساعة والاربعين سنة وستة اشهر في قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين
تصبحون هل اتى على الانسان حين من الدهر تؤتي اكلها كل حين باذن ربها والزمان كالحين لانهما سواء في الاستعمال
ولو قال يوم لا اطلقك لم تطلق حتى يمضي يوم الكل من المحيط وحيث فهي للمكان وله مكان لم يطلقها فيه
كذا في فتح القدير فكأنه قال انت طالق من مكان لم اطلقك فيه وذكر في المغني ان الاخفش جعلها للزمان
ايضا فلا اشكال وقيد بما ذكر لانه لو قال كلما لم اطلقك فانت طالق وسكت تقع الثلاث متتابعا ٥
لاجلها لانها تقتضي عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فان لم تكن مدخولا بها بانت بواحدة فقط وقيد بمطلق

الوقت لانه لو قيد مع العدم كان قال ان لم تدخلي الدار سنة فانت طالق فمضت السنة قبل الدخول طلقت كما في الايلا كذا في البدائع انتهى فتوقف ... وفي ان لم اطلقك او اذا لم اطلقك لا حتى يموت احدهما اي لا يقع الطلاق الا بموت احدهما قبل التطليق عند عدم النية ودلالة الفور لان الشرط ان لا يطلقها وذلك لا يتحقق الا باليأس عن الحياة وهي في اخر جزء من اجزاء الحياة اما في موته فظاهر ولم يقدره المتقدمون بل قالوا تطلق قبيل موته فان كانت مدخولا بها ورثته بحكم الفرار وان كان الطلاق ثلاثا والا لا ترث واما بقوله بموتها احدهما ان موتها كموته وصححه الهداية ولا يرد عليه ما لو قال ان لم ادخل الدار فانت طالق حيث يقع بموته لا بموتها لامكان الدخول بعد موتها فلا يتحقق اليأس بموتها لعدم المحلية واما حكمها بوقوعه قبيل موتها لا يرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية حال الموت واما حكمنا بالبينونة وان كان المعلق صريحا لانتفاء العدة كغير المدخول بها لان الفرض ان الوقوع بالموت وان كان في اخر جزء لا يتجزى فلم يلزم الا الموت وبه تبين ولذا جعل المصنف الوقوع بالموت وان كان قبيله وبه ظهر ان عدم ارثه منها مطلق سواء كانت مدخولا بها او لا ثلاثا او واحدة وبه تبين ان تقييد الشارح عدمه بعدم الدخول او الثلاث غير صحيح وتسوية المصنف بين ان واذا مذهب ابي حنيفة فهي عنده اذا جوزي بها حرف بمجرد الشرط لان مجرده ربط خاص وهو من معاني الحروف وقد تكون الكلمة حرفا واسما فلما كانت للشرط والوقت لم يقع الطلاق للحال للشك وعندهما تكون للوقت وحاصله ان الامام بنى مذهبه على انها اذا خرج عن الظرفية وتكون لمحض الشرط وهو قول بعض النحاة كما ذكره في المغني لكن ذكر الجمهور على انها للظرفية مضمنة معنى الشرطية وانها لا تخرج عن الظرفية وهو مرجح لقولهما هنا وقد رجحه في فتح القدير ولا يرد على ابي حنيفة انت طالق اذا شئت حيث وافقهما انها كمتى فلا يخرج الامر من يدها ولو كانت ... ولو كانت كان لخروج الامر من يدها لشك الخروج بعد تحقق الدخول واعترض عليه بان وقوع الشك في الشرطية والظرفية يوجب وقوعه في الحل والحرمة في الحال فكان ينبغي ان يحرم تقديما للمحرم كما قال واجيب بان الشك لا يوجب شيئا انما ذلك لمنع تعارض دليل الحرمة مع دليل الحل فالاحتياط العمل بدليل الحرمة اما هنا لو اعتبرنا الحرمة لم نعمل بدليل بل بالشك وقيدنا بعدم النية لانه لو نوى باذا معنى متى صدق اتفاقا قضاء وديانة لتشدده على نفسه وكذا اذا نوى بها معنى ان على قولهما وينبغي ان يصدق عندهما ديانة فقط لانها عندهما ظاهرة في الظرفية والشرطية احتمال فلا يصدقه القاضي وقيدنا بعدم دلالة الفور لانه لو قامت دلالة فانه يعمل بها ولذا قال في الغنية لو قالت له طلقني طلقني فقال لها ان لم اطلقك يقع على الفور وقد ذكر الغنية في المبتغى بالغين فقال لو قال لها ان لم تخبريني بكذا فانت طالق فهو على الابد لم يكن عنه ما يدل على الفور انتهى وينبه عليه في فتح القدير وقال انه قيد حسن ومن ثم قالوا لو اراد ان يجامع امراته فلم تطاوعه فقال ان لم تدخلي البيت معي فانت طالق فدخلت بعدما سكنت شهوته طلقت لان مقصوده من الدخول كان قضاء الشهوة وقد فات وفي الولوالجية البول لا يقطع الفور والا لصلوة اذا خاف خروج وقتها كذلك وهو قول الحسن بن زياد وبه يفتى وقال نصير الصلاة تقطع الفور وسيأتي مسائل الفور في اخر باب اليمين على الخروج والدخول ان شاء الله تعالى ومما يناسب مسئلة ان الصلاة لا تقطع الفور ما في الفتاوى الظهيرية فيمن حلف بالطلاق ليصلين الظهر في مسجده فذهب الى الموضع لو صلى تفوته الصلاة والا فالا ليصليها في وقتها وتطلق ثم قال علامة قرب اذان هذا في الواحدة اما في الثلاث فيصلي في مسجده انتهى وقيد بالمتضادة في التعليق على عدم التطليق لانه لو قال اذا طلقتك فانت طالق واذا لم اطلقك فانت طالق فانت قبل ان تطلق وقع عليها طلاقا فان لاته لو مات قبل التطليق حنث في اليمين الثانية فيقع عليها طلاق وهذا الطلاق يصلح شرطا في اليمين الاولى ولا يصلح شرطا للثانية لانه وقع بكلام وجد بعد اليمين الاولى فحنث

في

فلا يقع الطلاق اما الطلاق فانه يتحقق الياس عند موتها صح

اولى من اعتبار ما لم يقصد له في استعمال خاله وفي التلويح انما اعتبر الجواب لان المظروف المقصود ومظروف لفظا ومعنى والمضاف اليه ضمني معنى لا لفظا قال فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل ركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم يصوم زيد وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت ... الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القراين كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار وتعلم الحكم في غيره بدليل وفي الثاني على مطلق الوقت وجعل التقييد باليوم من الامثلة كما اذا قال انت طالق حين يصوم او حين تكسف الشمس انتهى ثم لفظ اليوم تطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لما عرف في الاصول اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس والنهار من طلوعها الى غروبها والليل للسواد خاصة وهو ضد النهار فلو قال ان دخلت ليلا ام نهارا تطلق ان دخلت نهارا لان الليل لا يستعمل للوقت عرفا فبقي اسما لسواد الليل وضعا وعرفا كذا في المحيط ولو قال في المسئلة الاولى عنيت به بياض النهار صدق قضاء لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق وان كانت فيه تخفيف على نفسه كذا ذكر الشارح واعلم بقوله وديانة لانه لما صدق فيه قضاء صدق فيه ديانة لانه لا ينعكس كما لا يخفى ثم اعلم ان اليوم انما يكون لمطلق الوقت فيما لا يمتد اذا كان اليوم منكرا اما اذا كان معرفا باللام التي للعهد الحضوري فانه يكون لبياض النهار ولهذا قال في الظهيرية من الايمان لو قال والله لا اكلمك اليوم فهو لا يعد عدا وهو كقوله والله لا اكلمك ثلاثة ايام يدخل فيه اليوم كذا وكذا وتدخل فيه الليالي انتهى والفرق انه في الاول اي ثلاثة تكرار حرف لا وفي الثاني يمين واحدة وفي التلويح ذكر الجامع الصغير بانه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله تستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما وراء في التلويح انتهى وفي وقوع الاضافة انت طالق قبل قدوم زيد بشهر ونحوه قال في التلخيص هذا من باب ما يقع بالوقت وما لا يقع طالق ثلاثا قبل ان ارد وحل لشهر لو لتسعة العقد كطالق امس او قد اتى فانه يوقت للمعرف ولا شرط لفظا لتأخر قبل قدوم زيد او موته واقع ان كان بعد شهر للاضافة والوصف في الملك فيقتصر عندهما والموقت مستند عند زفر للاضافة قد كذا في العتق والامام معهما في القدوم اذ المعرف للخطر شرط معنى بدليل ان في علم الله قدومه معه في الموت لانه كاين فلو عرف الشهر وقع باوله وله كقبل الفطر فنزل قبل الموت في اول الشهر نوسطا بين الظهور والانشاء حتى لغا الخلع والكتابة عنده لسبق الزوال فيرد البدل الى ان يموت بعد العدة لفوت محل الانشاء ولغا طالق قبل موتي بشهر عندهما العزل الموت بخلاف العتق لبقاء الملك لكن من الثلث عندهما والكل عنده وله البيع بشرط صحة في الموت وغيره معه كان مات وذمته او من مرض ولو وجبت عليه في الشهر فالادس له لكن ارش القوداد لا اسناد في القائب والخلف كالاصل فيما يقبله وهو الملك لا العتق نظيره الجناية على الساعي في كتابة ابيه وضمان التسبب بلحوق الميت بعد اعتاق الوارث فانه يستند في حق الدين دون رد العتق بسببه ولو يقع النصف عتق الباقي ولم يفسد البيع اذ الاسنا دعدم في حق الزايد ولم يعين لعدم الصنع كالميراث ولو قال قبل موت زيد وعمرو بشهر فمات زيد قبل شهر لم يقع ابدا لفوت الوصف وان مات بعده وقع لتعين الشهر وهو المتصل باول الكائنين كقبل الفطر والاضحى بخلاف القدوم والفرق ان مبنى طعن الرازي رحمه الله وهو محال فلا يرد كذا قبل ان تحيض حيضة بشهر

وزان القدم ثلاثا او قبل قدوم زيد وموت عمرو وقدم لان الباقي كاين خلاف ما لو مات عمرو انتهى وتوضيحه
في شرح الفارسي وفي فتح القدير ولو قال اطولكما حياة طالق الساعة لم يقع حتى يموت احدهما فاذا مات
طلقت الاخرى مستندا انتهى وفي المحيط انت طالق الى قريب فهو الى ما نوى لان ما بقي الى الدنيا قريب انتهى
قريبه وان لم ينو فالى ان يمضي شهرا الا يوما وفي التجنيس انت طالق الساعة واحدة وغدا اخرى بالف
فقبلت وقعت واحدة للحال بنصف الالف والاخرى غدا بغير شي وان تزوجها قبل مجي الغد ثم جاء وقعت
اخرى بخمسمائة ولو قال انت طالق الساعة واحدة املك الرجعة وغدا اخرى بالف فقبلت وقعت واحدة للحال
بغير شي فاذا جاء الغد وقعت اخرى بالالف ولو قال انت طالق اليوم تطليقة بائنة وغدا اخرى بالف تقع واحدة
للحال تطليقة بائنة بغير شي فاذا جاء الغد وقعت اخرى بغير شي ولو قال انت طالق اليوم واحدة بغير
شي وغدا اخرى بالف فقبلت وقعت في اليوم واحدة بغير شي وغدا اخرى بالالف ولو قال انت طالق الساعة
واحدة املك الرجعة وغدا اخرى وقعت املك الرجعة بالف الصرف البدل اليهما فيقع اليوم واحدة
بخمسمائة وغدا اخرى بغير شي الا ان تزوجها كما اذا لم يضف وكذا اذا قال انت طالق الساعة ثلاثا
وغدا اخرى بائنة بالف درهم فيقع اليوم واحدة بائنة بغير شي وغدا اخرى بغير شي الا ان يتزوجها قبل مجي الغد
فله قبلتها خمسمائة للثانية او قال انت طالق الساعة واحدة بغير شي وغدا اخرى بغير شي بالف فالبدل
ينصرف اليهما فيقع اليوم واحدة بخمسمائة وغدا اخرى بغير شي ولو وصفا الثانية فقط بان قال انت طالق
اليوم واحدة وغدا اخرى املك الرجعة بالف او بغير شي بالف او بائنة بالف لغى ذلك الوصف
فيقع واحدة اليوم بخمسمائة واخرى بغير شي الا ان يتزوجها فصار الحاصل ان الوجوه عشرة لانه
اما لا يصف واحدة منهما او يصف الاولى فقط اما بالرجعة فقط او بالرجعة او بالبينونة
او بكونها بغير شي او يصف الثانية فقط كذلك او يصفهما جميعا كذلك كما علمتها مثل وفي تتمة الفتاوى
انت طالق قبل غد وقبل قدوم فلان فهو قبل ذلك بطرفة عين لان قبل له وقت قال ابو الفضل هذا
الجواب في قوله قبل قدوم فلان غير صحيح انه يقع الطلاق اذا قدم فلان فلو قال اذا كان ذو القعدة
فانت طالق وقد مضى بعضه فهي طالق ساعة ما تكلم انتهى وقد ذكرنا هذه المسائل تتميما للطلاق المضاف
تكثيرا للفوائد والله سبحانه وتعالى الميسر لكل عسير قوله انا منك طالق لغو وان نوى وبتين
في البائن والحرام اي اذا قال انا منك طالق او بائن او عليك حرام فانها تبين بالنية والفرق ان الطلاق لازالة
الملك الثابت بالنكاح او القيد فمحل الطلاق محلهما وفي محلهما دونه فالاضافة اليه اضافة الطلاق الى غير محله
فيلغو وانما حجره عن اختها وخالتها فليس موجب نكاحها بل حجر شرعي ثابت ابتداء عن الجمع بين الاختين
وخمس لا حكما للنكاح ولهذا لو تزوجها مع اختها معا او مع خمس معا لا يجوز بخلاف الابانة لان لفظها موضوع
لازالة الوصلة والوصلة النكاح مشتركة بينهما فصحت اضافتها الى كل منهما عاملا بحقيقتها وبخلاف
التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك فتقيد بقوله انا منك وعليك لانه لو قال انا بائن او بائنة مني بنفسي ولم يقل
منك او حرام ولم يقل عليك لم تطلق وان نوى لان البينونة متعددة كما في المعراج بخلاف ما اذا قال
انت بائن او حرام ولم يزد عليه حيث تطلق اذا نوى لتعين ان المراد ما بينهما من الوصلة بخلاف الاول واشار
الى انه لو ملكها الطلاق فطلقته لا يقع لما قدمناه وفي الخانية انت حرام او انت علي حرام يقع الطلاق بدون النية
لا يحتاج الى كلمة علي منك وكذا في ش فقال لها انا بائن ولم يقل منك او انا حرام ولم يقل عليك فهذا ليس بشي بخلاف
ما اذا قال انت حرام قال رضي الله عنه وفي خزانة الاكمل لو قال انت حرام او بائن ولم يقل مني فهو باطل وهذا سهو
منه حيث نقله من العيون وفي العيون ذكر ذلك من جانب المرأة فقال لو جعل امر امرأته بيدها فقالت للزوج
انت حرام او انت مني بائن او حرام او انا عليك حرام او بائن وهو لو قالت انت بائن او حرام ولم تقل مني فهو باطل

ووقع

ووقع في بعض نسخ العيون ولو قال بغيرها الثابت وظن صاحب الاكمل انها مسألة مبتداة وظن انه لو قال ذلك الرجل
لامرأته فهو باطل قال رضي الله عنه وعند هذا الخ زاد سهو شيخنا نجم الدين البخاري فزاد فيها لفظة لها فقال
وقال لها انت حرام او بائن فهو باطل والمستلزم لنا الثابت مذكورة في الواقعات الحموي المدنية وغير المدنية
في مسائل العيون فعرف به سهوهما انتهى والحاصل من جهة الاحكام انه اذا اضاف الحرمة او البينونة اليها وقع
من غير اضافة اليه وان اضاف الى نفسه لا يقع من غير اضافة اليها وان خيرها فاجابت بالحرمة او البينونة
فلا بد من الجمع بين الاضافتين انت حرام علي انا حرام عليك انت بائن مني انا بائن منك والله سبحانه الموفق وقد
حكي في المعراج من مسألة انا منك طالق ان امرأة قالت لزوجها لو كان الي الذي اليك لرايت ما اصنع فقال جعلت
ما الي اليك فقالت طلقتك فرفع ذلك لابن عباس فقال خطأ الله نوءها هلا قالت طلقت نفسي منك وروي خطأ
الله وصوبه النسفي وقال لا يجوز خطا وصاحب الغاية عكسه والكوكب يستمطر به العرب انتهى
قوله انت طالق واحدة او لا او مع موتي او مع موتك لغو اما الاول فهو قولهما وقال محمد تقع
رجعية لصرف الشك الى الواحدة ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بالعدد بدليل ما اجمع عليه
من انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا طلقت ثلاثا ولو كان الوقوع بطالق لبانت لا الى عدة
فلغى العدد ومن انه لو قال انت طالق واحدة ان شاء الله لم يقع شي ولو كان الوقوع بالطالق بطالق لكان
العدد فاصلا فوقع ومنها لو ماتت قبل العدد لم يقع شي كما سياتي ثم اعلم ان الوقوع ايضا بالمصدر عند ذكره
وكذا الوقوع بالصفة عند ذكرها كما اذا قال انت طالق البتة كان الوقوع بالبتة حتى لو قال بعدها
ان شاء الله متصلا لا يقع ولو كان الوقوع باسم الفاعل لوقع وتمامه فيما في المحيط لو قال لها
انت طالق للسنة او انت بائن طالق بائن فماتت قبل ان يقول للسنة او بائن لا يقع شي لانه صفة للايقاع
لا للمطلقة فيتوقف الايقاع على ذكرها القصد وانه لا يتقرر بعد الموت انتهى ونبه بالاولى
ما في الخانية من العتق رجل قال لعبده انت حر البتة فمات العبد قبل ان يقول البتة فانه يموت عبدا انتهى
والمراد من الواحدة مطلق العدد فلو قال انت طالق ثلاثا او لا على الخلاف وقيد بالعدد لانه
لو قال انت طالق او لا لا يقع في قولهم وفي المحيط لو قال انت طالق او غير طالق او انت طالق او لا شي
او انت طالق او لا لا يقع شي لانه ادخل الشك في الايقاع وكذا لو قال انت طالق الا ان هذا الا استثنا
والايقاع اذا اعتبر استثناء لا يبقى ايقاعا وكذا لو قال انت طالق ان كان او انت طالق ان لم يكن او لولا لانه
هذا شرط والايقاع اذا اعتبر شرطا لم يبق ايقاعا انتهى ثم قال انت طالق واحدة او ثنتين فالبيان اليه
ولو قال ذلك لغير المدخول بها تقع واحدة بلا خيار لانها صارت اجنبية ولو قال انت طالق وفلانة
او فلانة يقع عليها وعلى احدى الاخريين لان كلمة التشكيك دخلت بين الثانية والثالثة والاولى
سلمت عن التشكيك ولو قال انت طالق او فلانة وفلانة يقع على الاخيرة وعلى احدى الاوليين والبيان
اليه لان كلمة التشكيك دخلت على الاولى والثانية لا على الاخيرة له اربع نسوة فقال انت طالق وهذه وهذه وهذه
فله الخيار في احدى الاوليين واحدى الاخريين ولو قال انت طالق وهذه او هذه وهذه طلقت الاولى والاخيرة
وله الخيار بين الثانية والثالثة ولو قال انت طالق وهذه وهذه وهذه طلقت الثالثة والرابعة ويخير في
الاولى والثانية ولو قال انت طالق لا بل هذه او هذه لا بل هذه طلقت الاولى والاخيرة وله
الخيار في الثانية والثالثة ولو قال عمرة طالق او زينب ان دخلت الدار فدخلتها خير في ايقاعه على ايهما
شاء لانه علق بالدخول طلاقا مترددا بينهما ولو قال انت طالق ثلاثا او فلانة علي حرام وعنى به اليمين
لم يجبر على البيان حتى تمضي اربعة اشهر فاذا مضت ولم يقربها يجبر على ان يوقع طلاق الايلا او طلاق الصريح
لانه قبل مضي هذه المدة هو مخير بين الطلاق والتزام الكفارة واحدهما لا يدخل في الحكم فلم يلزمه

القاضي وبعد مضي المدة لو احدا افع احد الطلاق وتدخل (ذلك) تحت الحكم فيلزمه ولو قال لامراته طالق او عبده حر فمات قبل البيان ه
عند ابي حنيفة عتق العبد ويسعى في نصف قيمته وعند محمد من كل واحد منهما نصفه وتمامه فيه وفي الجامع التلخيص من ه
باب الحنث يقع بالواحد والاثنين حلف لا يكلم زيدا او ذا او ذا فحنثه بالاول والاخير وفي عكسه بالاخير والاولين اذ الواو
للجمع واو بمعنى ولا للتاكيد ولهذا لو كرر في النفي بخلاف ذا او ذا او ذا الا هنا فافرد المعطوف بحنث كما افرد بالصفة في نظيره
في الاقرار انتهى وذكر الشارح القاضي ان الطلاق كالعتق والحاصل ان الطلاق والعتق والاقرار من باب
واحد وهو انه اذا عطف على الاول ثم عطف بالواو ان الثالث المعطوف بالواو يثبت له الحكم من غير خيار ه
فيعتق الثالث وتطلق الثالثة ويكون نصف المال المقر به للثالث في قوله لفلان علي الف او لفلان ولفلان والتخيير
انما هو بين الاولين واما الايمان فانما هو جمع بين الثالث والثاني بالواو والاول يثبت له الحكم وحده وان كلم الاول
وحده حنث ولا يحنث الا بكلام الاخرين ولا يحنث بكلام احدهما والفرق ما ذكره في التلخيص وحاصله وفي الطلاق
اتفاقي اصله كانت طالق او لا وقوع اتفاقا وبعد العقد فكذا عندهما خلافا لمحمد كانت طالق واحدة او لا او بين عددين
كانت طالق واحدة او ثنتين فالبيان اليه في المدخوله وواحدة في غيرها او بين امراتين فطلاق مبهم كانت
طالق او هذه او بين ثلاث سوية وان في الاخيرة فتطلق الاولى والبيان له في الاخريين او بين ثلاث ه
او في الثانية فقط وقع على الاخيرة والبيان في الاولين ولو مبين او مع مكرره بان ذكر وا في الثانية والواو في ه
الثالثة او في الرابعة طلقت احد الاولين واحدى الاخريين ولو ذكر الثانية بالواو والثالثة باو والرابعة
بالواو واما المسئلة الثانية اعني مع موتي او مع موتك فلاضافة الطلاق الى حالة منافية له لان موته
ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد من الاهلية في الموقع والمحلية في الموقع عليها او المعنى على تعليقه بالموت
وان كان مع للقران بدليل انت طالق مع دخولك الدار فانه يتعلق به فاستدعى وقوعه تقدم الشرط وهو الموت
فيقع بعد الموت وهو باطل قوله ولو ملكها او شخصها ملكه او ملكه او شقصه بطل العقد اي انفسخ
لمنافاة بين الملكين اعني ملك الرقبة وملك النكاح في الاول ولاجتماع المالكية والمملوكية في الثاني فان قلت
هل ارتفع اثر النكاح بالكلية كما ارتفع اصله قلت لا لما صرحوا به من انه لو طلقها ثنتين ثم ملكها لا تحل له الا بعد زوج
اخر وفي المحيط لو طاهر امرأته او لاعنها وفرق بينهما ثم ارتدت وسبيت لا تحل للزوج وطؤها بملك اليمين لان حكم ه
اللعان والظهار باق بحرمة الاستمتاع والاجتماع معها انتهى اطلقه فانصرف الى الكامل وهو الملك المستقر
احدهما صاحبه ملكا غير مستقر لا ينفسخ النكاح كما اذا اشترى الوكيل على احد القولين المضعف وكما قالوا ه
فيمن تزوج امة ثم تزوج حرة على رقبة الامة فاجاز ذلك مولاها فانه يجوز وتصير الامة ملكا للحرة ولا ه
ينفسخ النكاح بينها وبين زوجها وان كان الملك ينتقل الى الزوج اولا في الامة ثم ينتقل منه الى الحرة لما ان ملكه فيها
غير مستقر واطلقه فشمل الملك باي سبب كان شرا او هبة او ارثا من الجانبين واراد من الملك حقيقته
لخروج حق الملك لان المكاتب لو اشترى زوجته وصاحبه لا ينفسخ لعدم حقيقة الملك له لقيام الرق وانما الثابت
له حق الملك وهو لا يمنع بقا النكاح وان منع ابتداه فان المولى لو تزوج جارية مكاتبه لم يصح وان لم يكن له
فيها حقيقة ملك لوجود حق الملك بخلاف جارية الابن فان للاب نكاحها لانه ليس له حقيقة ملك ولا حقه فيها وانما
له ان يتملكها عند الحاجة فالثابت له حق ان يتملك وهو ليس بمانع وفي تلخيص الجامع من باب الامر بالنكاح ولو قال
لعبد تزوج على رقبتك جاز الا في الحرة لعين ان المنافي والمكاتبة لان حق الملك يمنع ابتداء كالعدة فان دخل
بها يباع في الاقل من قيمته ومهر المثل ولو كان الزوج مدبرا صح بقيمته في رقبته لانه لا يملك وكذا المكاتب
ولا يصير الفسخ لانه ابطال وان لم يدل على رقبتك فبيتك صح في الجميع وتسمية الرقبة للتقدير كما في عبد الغير
وعندهما اذا كان فيه غبن فاحش اي المولى لا يصح النكاح وهو قرينة التوكيل من العبد بالتزويج ولو خالع
على رقبتها فان كان حرا لا يصح لعين ان المنافي وتبين لان المال زايد فكان اولى بالرد من الطلاق كما في خلع ه

المبانة اما النكاح لم يتنوع بغير مال والتسمية تنفي مهر المثل والمنافاة العيه وكذا لو طلقها على رقبتها نفع رجعيه
لانه صريح ولو كان رقيقا صح بالمسمى لما مر ولو خلعهما على رقبة احداهما بعينها صح في غير البدل لحصتها عن رقبة البدل
اذ انقسمت عن مهريهما المسمى ولا يقع على الاخرى طلاق للملك ولو خلع كل واحدة على رقبة الاخرى طلقت بغير شيء كقران ه
المنافي انتهى قوله فلو اشتراها ثم طلقها لم يقع لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له مع المنافي
لا من وجه الطلاق كما في ملك البعض ولا من وجه كما في ملك الكل والعدة غير واجبة فانه يحل له وطؤها
ويستحيل وجود الوطي حلالا مع قيام العدة كذا في المحيط وارد في الكافي على قوله بعدم وجوب العدة عليها لو اشتراها
انه لا يجوز له التزوج وهذا دليل على وجوب العدة فتناقض قالوا انه لا عدة عليها بدليل انه لو تزوجها من اخر جاز ه
والصحيح انه لا يجوز تزوجها من اخر والحاصل انه لا عدة عليها في حق من اشتراها وهل تجب في حق غيره فهو على الروايتين
انتهى وهكذا في المعراج فقيد بشرائه لانه لو ملكها او شقصا منه ثم طلقها وقع فيما روي عن محمد لا فرق بينهما
في ظاهر الرواية عن الكل لان العدة وان وجبت لكن ملك اليمين مانع من بقا محل الطلاق واطلق الشراء او المراد
وارد الملك مجازا وقيد بكون الطلاق وهي مملوكة له لانه لو اعتقها بعد الملك ثم طلقها وهي في العدة وقع الطلا
لزوال المانع من ظهور العدة وهو الملك ثم طلقها وهي في العدة وقع الطلاق (ايا) وكذا لو اعتقه بعد ما ملكه ثم طلقها
وقع طلاقه عند محمد لزوال المنافي لمحلية الطلاق ولهذا يجب عليه النفقة والسكنى ولم يقع عند ابي يوسف
فيهما لان الساقط لا يعود ولو علق طلاقها بشرط او قال انت طالق للسنة او لي منها قبل الشرا فوجد الشرط او جاء
وقت السنة او مضت مدة الايلا بعد الشهر او العتق وقع عليها الطلاق وان وجد ذلك بعد الشرا قبل
العتق لم يقع في الوجهين والبيع بعد الشرا كالعتق فيما ذكرنا لزوال المانع كذا ذكر الشارح وفي الولوالجية
عبد قال لامراته الحرة انت طالق للسنة فاشترته وقع (عليها) الطلاق اذا طهرت في قياس قول محمد وفي قياس
قول ابي يوسف لا يقع عليها وقيل العتق والحر لو قال لامراته ذلك ثم اشتراها لم يقع الطلاق اتفاقا
لانه لم يبق الملك انتهى ولم يذكر المصنف حكم المهر لو كان قبل الدخول فيما اذا اشترى زوجته وفي المحيط رجل
وكل رجلا بان يشتري امرأته من سيدها فاشتراها والزوج لم يدخل بها فقد انتقض النكاح ولا مهر على ه
الزوج لان انفساخ النكاح حصل بفعل المولى لتسوجهل حيث علم انه اشتراها للزوج ولو باعها ثم اشتراها
من رجل ثم اشتراها الزوج من الرجل فعليه نصف المهر للمولى الاول لان انتقاض النكاح مضاف الى البيع الثاني
الى بيع المولى فجعلت الفرقة بفعل الزوج لا بفعل المولى فاستحق نصف المهر ولو اشتراها الوكيل من المولى
الاول للزوج ولم يعرف من الزوج الوكالة لا يقول الوكيل بعد الشرا فانه لا يصدق الا ببينة وعلى الا
اليمين على علمه لان الظاهر ان كل عاقل وعاقد يعمل لنفسه وانما يعمل ويعقد لغيره بعارض توكيل فلا يصدق
الا بحجة انتهى وفي الظهيرية من كتاب العتق رجل قال لامته اذا مات والدي فانت حرة ثم باعها من والدها
ثم تزوجها ثم قال لها اذا مات والدي فانت طالق ثنتين فمات الوالد كان محمد يقول لا تعتق ولا تطلق
ثم رجع وقال لا يقع طلاق ولا عتاق والمسئلة على الاستقصا في المبسوط انتهى وفي المحيط من باب
ما تحل به المطلقة ولو تزوج امة مورثه ثم قال لها اذا مات مولاك فانت طالق ثنتين ثم مات المولى والزوج
وارثه يقع الطلاق عند ابي يوسف وعند محمد لا تطلق لان الطلاق مضاف الى حال زوال النكاح لان الوارث
يملك الامة مقارنا لدخولها في ملك النكاح في حق احكامه لزوالها عن ملك الميت وزوال النكاح يثبت
مقارنا لدخولها في ملكه لان هذه اشيا متضادة متنافية وملك اليمين يضاد ملك النكاح في حق احكامه
وثمراتها وثبوت احد الضدين يكون مقارنا لذهاب الضد الاخر لا مرتبا عليه كثبوت السواد يكون مقارنا
لذهاب وكقدح مملو من الماء الذي غلبه حجر وخرج الماء يكون خروج الماء مقارنا لدخول الحجر لا مرتبا عليه
لاستحالة ان يكون القدح واسعا للجموع بخروج الماء بعده واضافة الطلاق الى حال زوال النكاح لا يصح لابي

اذ الطلاق يضاف الى حال قيام النكاح لان زوال النكاح يترتب على انقطاع ملك الميت وهذه احوال متعاقبة
مترادفة لان القول بالمقارنة يؤدي الى الاستحالة وهو سبق ثبوت الحكم على العلة والحكم لا يثبت الا بعد تمام العلة
فالشرا ما لم يتم لا يزول ملك البايع ولا يدخل في ملك المشتري وهكذا اقول في قدح الماشرين خروج الماء على نحو
الحجر لا يتقرر بان لاستحالة اثبات الخروج قبل دخول الحجر الذي هو علة الخروج وعلى هذا لو قال لامة مورثه
اذا مات مولاك فانت حرة فمات المولى لا يعتق وقال زفر وهو رواية عن محمد يعتق لان موت المورث
سبب للملك للوارث فقد اضافه الى سبب الملك فصح كما لو قال ان ورثتك لنا ان شرط العتق
وهو الموت وجد حال انقطاع ملك الميت لا حال قيام ملك الوارث فيكون ملك الحالف بعد الموت بساعة
فلا يكون العتق مضافا الى الملك ولا الى سبب الملك لان الموت لم يوضع سببا لافادة ملك الوارث
بل السبب ملكه هو القرابة بعد الموت واما اذا جمع بين اليمين بالطلاق والعتاق بان قال ان مات مولاك
فانت طالق ثنتين قال محمد لا يقع اتفاقا وقال ابو يوسف بالطلاق فقط وفي المحيط من الطلاق المبهم رجل تحته
امتان فقال احداكما طالق ثم اشترى احداهما وقع الطلاق لان بالشرا خرج من محلية الطلاق لانقطاع
النكاح فتعينت الثانية كما لو ماتت احداهما فان اشتراهما بطل خيار التعيين لبطلان النكاح فان جامع احداهما
تعين الطلاق في الاخرى قوله انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتق له الرجعة لانه علق التطليق
اذ هو السبب حقيقة بالاعتاق او العتق فان كان المتكلم ذكر الاعتاق فلا كلام وان كان المذكور العتق فالمراد به
الاعتاق لان العتق حكمه فاستعير الحكم للعلة فكان مجازا فيه وعلى هذا فاعماله في لفظ اياك اما على اعتبار
ارادة الفعل به اعمال المستعار للمصدر او على اعتبار اعمال اسم المصدر كما في اعجبني كلامك زيدا والا فالعتق
قاصر وانما يعمل في المفعول المتعدي وانما قلنا انه معلق به مع كونه حقيقة مع للقران لانه
قد تذكر للمتاخر تنزيلا له منزلة المقارن بتحقق وقوعه بعده ونفي الريب عنه كما في الاية ان مع العسر
يسرا اقتضاه هذا المعنى محتملا لها وصير اليه بموجب وهو وجود معنى الشرط لها وهو توقف حكم على ثبوت
معنى ما بعدها المعدوم حال التكلم وهو على خطر الوجود فان كان الاعتاق شرطا للتطليق فيوجد تطليق الثنتين
بعده مقارنا للعتق المتاخر عن الاعتاق ... فيقع الطلاق المتاخر عن التطليق بعده فيصادفها حرة فيملك
الزوج الرجعة وان كان العتق فاظهر لكونه مقارنا للتطليق والطلاق يعقبهما فيقع وهي حرة وفي الكافي
لانه جعل التطليق متصلا بالعتق وذا لا يتصور الا بان يتعلق احدهما بالاخر تعلق الشرط بالمشروط
او يتعلق احدهما بالاخر تعلق العلة بالمعلول او يتعلقا بشرط واحد او بعلة واحدة ويبطل لا عدة والثالث
منتف لانهما لم يتعلقا بشرط واحد او بعلة واحدة وكذا الثاني لان اعتاق المولى ليس بعلة لتطليق الزوج
وكذا التطليقة ليس بعلة للاعتاق فتعين الاول لوجه الاول واستحال ان يتعلق العتق بالتطليق لانه
حينئذ يزول ملك المالك بلا رضاه فتعلق تعلق الطلاق بالاعتاق والمعلق به التطليق لا الطلاق عندنا
لما قررنا في شرح مختصر الاصول ان اثر التعليق في منع السبب لا في منع الحكم عندنا وانما امتنع الحكم ضرورة
امتناع السبب خلافا للشافعي فيصير المتصرف تطليقا عند الشرط عندنا وعنده صار تطليقا عند زمن التكلم
الى حرة واورد عليه ما لو قال لاجنبية انت طالق مع نكاحك حيث يأتي فيه التقرير المذكور مع انه لا يقع اذا
تزوجها وحاصل ما اجابوا به انه يملك التعليق بصريح الشرط وبمعناه بعد النكاح واما قبله فلا يمكنه الا ان
كان ونحو الموضوعة للتعليق وكذا صح التعليق بقوله انت طالق في دخولك الدار ولم يصح قوله لاجنبية
انت طالق في نكاحك ونقضه في فتح القدير بنحو ما في معراج الدراية بان الدليل انما قام على ملك اليمين المضافة
الى الملك فيتعلق بما يوجب معناه كيف ما كان اللفظ والتقييد بلفظ خاص بعد تحقق المعنى تحكم ويمكن ان يجاب
عنه بان الطلاق مع النكاح يتنافيان فلم يصح الحقيقة فيه بخلاف ما نحن فيه لان الطلاق والعتق لا يتنافيان

وفي المحيط رجل تحته حرة وامة دخل بهما فقال احداكما طالق ثنتين فاعتقت الامة تعين الطلاق في الامة في حرمة منه طلقت
ثنتين ولا تحل الا بزوج لان الطلاق المبهم في حق الموقع نازل رجل تحته امتان فقال المولى احداكما حرة فقال الزوج
المعتقة طالق ثنتين فالخيار للمولى لان الزوج جعل ايقاعه على ايقاع المولى العتق وخيار البيان لمن هو الاصل
في الايقاع وهو المولى وملك الزوج الرجعة لانه طلق في حال الحرية والحرة لا تحرم بالثنتين ولو قال الزوج احداكما
طالق ثنتين ثم قال المولى المطلقة معتقة فالبيان الى الزوج لانه هو الاصل ولا يملك الزوج الرجعة لان الطلاق
وهي امة فتحرم بالثنتين فان مات المولى في الصورة قبل البيان عتق نصف كل واحدة وخير الزوج في بيان المطلقة
لوقوع الياس بموت المولى فجعل البيان الى الزوج بخلاف ما لو غاب المولى لا يجبر الزوج على البيان انتهى انتهى
قوله ولو تعلق عتقها وطلقتاها بمجيء الغد فجاء لا يعني لو قال المولى لامته اذا جاء غد فانت طالق ثنتين فجاء الغد
لا يملك الزوج الرجعة عندهما خلافا لمحمد والاصل فيه ان العلة والمعلول يقترنان بلا فصل ومنهم من جوز في العلل
الشرعية تخلفها تعقب المعلول بخلاف العقلية كالاستطاعة مع الفعل واختار في فتح القدير القول الثاني سواء كانت عقلية
او شرعية حتى ان الانكسار يعقب الكسر في الخلع غير انه لسرعة اعقابه مع قلة الزمن الى الغاية اذا كان ... لم يقع
تمييز المتقدم والمتاخر بينهما وهذا لان المؤثر لا يقوم به التاثير قبل وجوده وحال خروجه من العدم لم يكن
ثابتا فلا بد من ان تكمل هويته ليقوم بها ثم صفته والا لم يكن مؤثرا وفي التلويح لا نزاع في تقدم العلة على المعلول
بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة والعلية بمعلوم لها بالزمان كيلا يلزم التخلف
والخلاف في العلل الشرعية انتهى واذا عرف هذا من الاوجه لمحمد انهما لما تعلقا بشرط في الحدوث
ان تطلق بزوال الحرية فتصادفها وهي حرة لاقترانهما وجودا فلا تحرم بها حرمة غليظة فلما تعلقا بشرط واحد
يقتضي ان يصادفها على الحالة التي صادفها عليها العتق وهي الرق فتعلق الحرمة بلا شك بخلاف المسئلة الاولى
لان الاعتاق هناك شرط فيقع الطلاق بعده انتهى قوله وعدتها ثلاث حيض يعني في المسئلة الثانية
كما في المحيط لانها حكم الطلاق فيعتبر ولانه يحتاط فيها وكذا يحتاط في الحرمة الغليظة ولو كان الزوج مريضا لا ترث
منه لانه حين تكلم بالطلاق لا يقصد الفرار اذ لم يكن لها حق في ماله ولان العتق والطلاق يقعان معا ثم
يصادفها وهي رقيقة فلا ميراث لها كذا في المبسوط انتهى قوله انت طالق هكذا واشار بثلاث اصابع
فهي ثلاث لان هذا التشبيه بعدد المشار اليه وهو العدد المفاد كميته بالاصابع المشار اليه بذا لان ها للتنبيه
والكاف للتشبيه وذا للاشارة فيقع بقوله بثلاث لانه لو اشار بواحدة او ثنتين فثنتان واشار بقوله
واشار الى ان الاشارة تقع بالمنشورة منها بدون المضمومة للعرف والسنة ولو نوى الاشارة بالمضمومتين
صدق ديانة لا قضاء وكذا لو نوى الاشارة بالكف والاشارة بالكف ان تقع الاصابع كلها منشورة وهذا هو المعتمد وهناك
ذكرها في المعراج الاول عن بعض المتاخرين لو جعل ظهر الكف اليها والاصابع المنشورة الى نفسه دين قضاء
ولو جعل ظهر الكف الى نفسه وبطن الكف اليها اي الاصابع اليها لا يصدق في القضاء الثاني لو كان باطن كفه الى السماء
فالعبرة الى النشر وان كان الى الارض فالعبرة للضم والثالث ان كان نشرا عن ضم فالعبرة للنشر وان كان ضما
من نشر فالعبرة للضم اعتبارا للعادة انتهى وقيد بقوله هكذا لانه لو قال انت طالق واشار باصابعه
ولم يقل هكذا اي واحدة لفقد التشبيه المتقدم وفي المحيط وكذا لو قالت لزوجها طلقني واشارت اليها بثلاث
ثلاث اصابع واراد به ثلاث تطليقات لا يقع ما لم يقل هكذا لانه لو وقع وقع بالضمير انتهى ولو قال
انت طالق مثل هذا واشار الى اصابعه الثلاث يقع ثلاث ان نوى ثلاثا والا فواحدة كما في المبتغى بالمعجمة
ففرقوا هنا بين الكاف ومثل بناء على ان الكاف للتشبيه في الذات ومثل للتشبيه في الصفات
ولذا نقل عن الامام الاعظم انه قال ايماني كايمان جبريل ولا اقول ايماني مثل ايمان جبريل وفي البدائع انه
يحتمل التشبيه من حيث العدد ويحتمل التشبيه في الصفة وهو الشدة فايهما نوى صحت نيته وان لم يكن له نية

يحمل التشبيه من حيث الصغر لانه ادنى اسنتى ۝ وفي المحيط اذا لم ينو الثلاث يقع واحدة بائنة كما في قوله انت طالق كالف ۝ وعلى قياس هذا لو قال انت طالق مثل سنجة دانق ونصف او دانقان تقع ثنتان لان له سنجتين وقد شبه الواقع بالعدد ولو قال مثل سنجة دانقين ونصف يقع الثلاث لانه يوزن بثلاث سنجات ولو قال مثل سنجة نصف درهم تقع واحدة ولو قال مثل سنجة ثلثي درهم تقع ثنتين لان له سنجتين ولو قال مثل سنجة ثلاثة ارباع درهم تقع ثلاث لان لها ثلاث سنجات ولو قال مثل سنجة الف درهم تقع واحدة اسنتى ۝ وفي المصباح الاصبع مؤنثة وكذلك سائر اسمائها مثل الخنصر والبنصر وفي كلام ابن فارس ما يدل على تذكير الاصبع وقال الصغاني يذكر ويؤنث والغالب التانيث قال بعضهم وفي الاصبع عشر لغات تثليث الهمزة مع تثليث الباء والعاشر اصبوع وزان عصفور والمشهود من لغاتها كسر الهمزة وفتح الباء وهي التي ارتضاها الفصحاء ۝ قوله انت طالق باين او البتة او افحش الطلاق او طلاق الشيطان او البدعة او كالجبل او اشد الطلاق او كالف او ملا البيت او تطليقة شديدة او طويلة او عريضة فهي واحدة بائنة ان لم ينو ثلاثا ۝ بيان للطلاق البائن بعد بيان الرجعي وانما كان بائنا في هذه لانه وصف الطلاق بما يحتمله وهو البينونة فانها تثبت به البينونة قبل الدخول للحال وكذا عند ذكر المال وبعده اذا انقضت العدة واورد عليه انه احتمل البينونة لصح ارادتها بطالق وقد مر عدم صحتها واجيب بالمنع بان العمل اي عمل النية في الملفوظ لا في غيره ولفظ باين لم يصر ملفوظا به بالنية بخلاف طالق باين وفيه نظر مذكور في فتح القدير وقيد بكونه باين صفة صفة بلا عطف لانه لو قال انت طالق وباين وقال لم انو بقولي باين شيئا فهي رجعية ولو ذكر بحرف الفاء والباقي بحاله فهي باينة كذا في الذخيرة وافاد بقوله فهي واحدة انه لم ينو شيئا ثلاث انه لو نوى ثنتين لا يصح لكونه عددا محضا الا اذا نوى بانت طالق واحدة وبقوله باين البتة او نحوهما اخرى تقع تطليقتان باينتان بناء على ان التركيب خبر بعد خبر وهما باينتان لان بينونة الاولى ضرورة بينونة الثانية اذ لا معنى للرجعي كونه يملك رجعتها وذلك منتف باتصال البائنة الثانية فلا فائدة في وصفها بالرجعية وكل كناية قرنت بطالق يجري فيها ذلك فتقع ثنتان باينتان واشار بافحش الطلاق الى كل وصف على افعل لانه للتفاوت وهو يحصل بالبينونة وهو افحش من الطلاق الرجعي فدخل اخبث الطلاق واسوءه واشره واخشنه واكبره واغلظه واطوله واعرضه واعظمه الا قوله اكثره بالثاء المثلثة فانه يقع به الثلاث ولا يدين اذا قال نويت واحدة وانما وقع البائن بطلاق الشيطان والبدعة لان الرجعي هو السني غالبا فلا يرد ان الرجعي قد لا يكون سنيا كالطلاق الصريح في الحيض فان قلت قد تقدم في الطلاق البدعي انه لو قال انت طالق للبدعة او طلاق البدعة ولا نية له فان كان في طهر فيه جماع او في حالة الحيض او النفاس وقعت واحدة من ساعته وان كان في طهر لا جماع فيه لا يقع في الحال حتى تحيض او يجامعها في ذلك الطهر كما في البدائع وفتح القدير ۝ قلت لا منافاة بينهما لان ما ذكروه هنا هو وقوع الواحد البائنة بلا نية اعم من كونها تقع الساعة او بعد وجود شيء واشار بقوله كالجبل الى التشبيه بما يوجب زيادة في العظم وهو زيادة وصف البينونة فدخل فيه مثل الجبل واما الطلاق باشد الطلاق فلانه وصفه بالشدة لان افعل يراد به الوصف فلذا لم يكن للثلاث بلا نية لان افعل تفضيل بعض ما اضيف اليه فكان اشد معبرا به عن المصدر الذي هو الطلاق واما البينونة بقوله كالف فلان التشبيه يحتمل ان يكون في القوة ويحتمل ان يكون في العدد فان نوى الثاني وقع الثلاث وان لم ثبت الاقل وهو البينونة ودخل فيه مثل الف ومثل ثلاث وواحد كالف الا انه في هذه اذا نوى ثلاث لا يقع الا واحدة اتفاقا لان الواحد لا يحتمل الثلاث كذا في الجوهرة وخرج عنه كعدد الالف وكعدد الثلاث فانه تقع الثلاث بلا نية ودخل فيه ايضا ما لو شبهه بالعدد فيما لا عدد فيه كعدد الشمس او التراب او قال مثله لان التشبيه يقتضي ضربا من الزيادة وهو بالبينونة موجود ولو قال انت طالق عدد ما في هذه القصعة من الثريد ان قال انت طالق عدد التراب فهي واحدة عند ابي يوسف وذلك قبل صب المرمة عليه فهي ثلاث وان قال بعد صب المرمة فهي واحدة الا اسنتى ۝ وفرق في الجوهرة بين التراب والرمل فقال لو قال انت طالق عدد التراب فهي واحدة عند ابي يوسف وثلاث عند محمد وان قال عدد الرمل فهي ثلاث اجماعا ولو اضافه الى عدد معلوم النفي كعدد شعر بطن كفي او مجهول النفي والاثبات كعدد شعر ابليس ونحوه فهي واحدة او من

شانه الثبوت لكنه زائل لا وقت الحلف بحارض كعدد شعر ساقي او ساقك وقد يوفف لا يقع لعدم الشرط كذا في كافي الحاكم وفي البزازية انت على حرام الف مرة تقع واحدة وفي الظهيرية انت طالق عدد ما في هذا الحوض من السمك فليس في الحوض سمك تقع واحدة وحكى ابن سماعة عن محمد قال كنا عند محمد بن الحسن فسئل عمن قال لامرأته انت طالق عدد الشعر الذي على فرجك وقد كانت اطلت فبقي محمد بن الحسن يتفكر فيه وشبهه بظهر الكف ثم اجمع رايه على انه قال لو قال انت طالق بعدد الشعر الذي على ظهر كفي وقد اطلى انه لا يقع على عدد الشعر الذي في بطن كفي وقد اطلى انه لا يقع وان قال بعدد الشعر الذي في بطن كفي انه يقع واحدة لانه في الاول يقع على عدد الشعور الثابتة فاذا لم يكن عليه شعر لم يوجد الشرط وفي الثانية لا يقع على عدد الشعر وذكر الكرخي انها تطلق ثلاثا في عدد شعور انثى او عدد شعر ظهر كفي وقد اطلى لانه ذو عدد وان لم يكن موجودا ولو قال انت طالق عدد ما في هذه القصعة من الثريد ان قال هكذا ذلك قبل صب المرقة عليه فهي ثلاث وان قال بعد صب المرقة فهي واحدة اسنتى ۝ وفرق في الجوهرة بين التراب والرمل فقال لو قال انت طالق عدد التراب فهي واحدة عند ابي يوسف وثلاث عند محمد وان قال عدد الرمل فهو ثلاث اجماعا واما البينونة بملا البيت فلان الشيء قد يملا البيت لعظمه في نفسه وقد يملا لكثرته فايهما نوى صحت نيته وعند عدمها يثبت الاقل واما البينونة بتطليقة شديدة وما بعده فلانه ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو البائن او ما يصعب تداركه يقال فيه لهذا الامر طول وعرض فهو البائن ايضا فيكون الشدة واخواتها صفة للتطليقة لانه لو قال انت طالق قوية او شديدة او طويلة او عريضة ولم يذكر التطليقة كان رجعيا لا يصلح ان يكون صفة للطلاق وانما يصلح ان يكون صفة للمرأة كما ذكره الاسبيجابي وقيد بقوله طويلة او عريضة لانه لو قال انت طالق طول كذا او عرض كذا فهي واحدة بائنة ولا تكون ثلاثا وان نواها لان الطول والعرض يدلان على القوة لكنهما يكونان للشيء الواحد وكانه قال طالق واحدة طولها كذا وعرضها كذا فلم يصح نية الثلاث كذا في كافي الحاكم وكذا صرح بعضهم في شرحه بان الصحيح انها لا تقع الثلاث في طويلة او عريضة وان نواها ونسبه الى شمس الائمة وزجحه قال لانه انما تعمل في المحتمل وتطليقة انما الواحدة لا تحتمل الثلاث وقيد بما ذكرنا الاصل وصار طلاقا الا انه لو وصفه بما لا يوصف به لغوا الوصف ويقع رجعيا كطلاقا لا او على انى بالخيار وان كان لا ينبئ عن زيادة كقوله احسن الطلاق اسنه اجمله اعدله اكمله افضله اعمه فيقع رجعيا وتكون طالقا للسنة في وقتها وان نوى ثلاثا المسنة كذا في كافي الحاكم وذكر الاسبيجابي انها تكون رجعية في ظاهر الرواية سواء كانت الحالة حالة حيض او طهر وجزم به الحاكم وروي عن ابي يوسف ان الحاصل ان الوصف بما ينبئ عن الزيادة يوجب البينونة واما التشبيه فكذلك اي شيء كان المشبه به كراس ابرة وكحبة خردل وكسمسمة لاقتضاء التشبيه الزيادة واشترط ابو يوسف ذكر العظم مطلقا وزفر ان يكون عظيما عند الناس فراس ابرة باين عند الامام فقط وكالجبل عنده وعند زفر فقط وكعظمه باين عند الكل وكعظم ابرة الاول ومحمد قيل مع الاول وقيل مع الثاني وفي البزازية انت طالق كالثلج ان اراد في البرودة فباين وان اراد في البياض فرجعي وفي المحيط لو قال انت طالق ثنتان ولو قال انت طالق كذا وكذا لو قال تقع الثلاث لان في باب الاقرار يقع على احد عشر فصار كانه قال انت طالق احد عشر وروي عن ابي يوسف لو قال انت طالق وباين او ثم باين فواحدة بائنة ولو قال انت طالق ولا رجعة لي عليك او لا شيء فواحدة ولا نية له طلقت ثنتين وان نوى شيئا بلا نية فثلاث ولو قال انت طالق كثيرا ذكر في الاصل انه يقع الثلاث لان الكثير هو الثلاث وذكر ابو الليث في الفتاوى يقع ثنتان ولو قال انت طالق اكثر الطلاق فهي ثلاث ولو قال انت طالق كبير الطلاق فهي ثنتان ولو قال لا قليل ولا كثير يقع ثلاث ولو قال لا كثير ولا قليل تقع واحدة وعلى قياس ما قاله ابو الليث اذا قال انت كثيرا تقع ثنتان ينبغي اذا قال لا قليل ولا كثير تقع ثنتان اسنتى ۝ وفي البزازية من فصل الاستثناء الاصل ان المستثنى اذا وصف بما لا يليق بالمستثنى يجعل صفة للمستثنى منه ويبطل المستثنى وان كانت تليق بالمستثنى منه لا غير فيجعل وصفا للرجعي فتثبت بينونة

تصحيحا بقدر الامكان وقيل جعل وصفا للكل تحقيقا للمجانسة بين المستثنى والمستثنى منه لان الاصل ظاهر
وان ذكر وصفا يليق بهما قيل جعل وصفا للكل تحقيقا للمجانسة وقيل جعل وصفا للمستثنى منه لانه اخير لانه لو جعل وصفا
للمستثنى بطل هذا اذا ذكر وصفا زائدا ولو ان ذكر وصفا اصليا لا يعتبر اصلا وجعل ذكره وعدم ذكره سواء فلو انت طالق
ثنتين الا واحدة بائنة تقع واحدة والا واحدا بائنا تطلق واحدة رجعية لانها لا تصلح صفة للمستثنى منه ولا يقال
طلقتان باين وكذا وصلح صفة للمستثنى فبطل بطلانه ولو قال انت طالق ثنتين البتة الا واحدة تقع واحدة بائنة لصلاحية
الوصف للمستثنى منه بان يقال تطليقتين البتة فجعل صفة لها واستثنى واحدة منها فتقع واحدة بائنة وكذا انت طالق
ثنتين الا واحدة والبتة تقع واحدة بائنة لان البتة لا تصلح صفة للمستثنى لعدم وقوعه وتصلح صفة للمستثنى
منه فجعل صفة للكل والمستثنى منه كانه قال ثنتين البتة الا واحدة ولو قال انت طالق ثلاثا البتة الا واحدة ه
او انت طالق ثلاثا بائنة الا واحدة تقع رجعيتان لان كل منهما وصف اصلي للثلاث لا يوجد بدونها فلا يفيد الا ما
افاد الثلاث فلا يعتبر فصار كانه قال انت طالق ثلاثا الا واحدة انتهى وفيها ايضا انت طالق تمام ثلاث
او ثالث ثلاث ثلاثة فثلاث ولو قال انت طالق عشر تسعين فثلاث ولو قال لغير [illegible] واحدة فثنتين وفيها ايضا انت طالق
انت طالق وسكت ثم قال ثلاثا ان لانقطاع النفس فثلاث والا فواحدة انت طالق فقيل له بعد ما سكت كم فقال ثلاث
تقع فال الصدر ويحتمل ان يكون هذا على قول الامام فان موضع الواحدة لو قال ثلاثة بعد ما تم انت طالق ان دخلت
الدار عشرا الا تطليقة واحدة حتى تدخل الدار عشرا انت طالق مع ذلك تطليقة ثلاث في ساعة الحلف انتهى ه
وفي الذخيرة انت طالق لونين من الطلاق فهما تطليقتان رجعيتان ولو قال ثلاثة الوان فهي ثلاثة
وكذا اذا قال الوانا من الطلاق فهي طالق ثلاثا فان قال نويت الوان الحمرة والصفرة صدق فيما بينه
فيما بينه وبين الله تعالى انت طالق الامانة الطلاق او اجله فهما ثنتان ولو قال اكثره فهي ثلاث
ولو قال كل الطلاق فهي واحدة ولو قال انت طالق كل التطليقة الطلاق فهي ثلاث وكذا اذا قال كل طلقة
ولو قال انت طالق واخرى فهي واحدة ولو قال انت طالق واحدة واخرى فهي ثنتان وفي الجوهرة لو قال انت طالق مرارا
تطلق ثلاثا ان كانت مدخولا بها كذا في النهاية ثم قال وان قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك وان نوى الثلاث
فثلاث انتهى وظاهر الهداية ان المذهب الثاني فانه قال واذا وصف الطلاق بضرب من الشدة والزيادة
كان بائنا وقال الشافعي يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول لان وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو كما
اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك واما انه وصفه بما يحتمله الى ان قال ومسئلة الرجعة ممنوعة انتهى
فقال في العناية قوله ومسئلة الرجعة ممنوعة اي لا نسلم انه لا يقع بل تقع واحدة بائنة ولئن سلم فالفرق
ان في قوله ان لا رجعة تصريح بنفي المشروع وفي مسئلتنا وصفه بالبينونة ولم ينف الرجعة صريحا لكن تلزم
يلزم منها نفي الرجعة ضمنا وكم من شيء ضمنا وان لم يثبت قصدا كذا افاد شيخ شيخي العلامة انتهى
وهكذا شرحه في فتح القدير وغاية البيان والتبيين فقد علمت ان المذهب وقوع البائن وقد عنتك به بعض الاخيرة
ولا دراية بالمذهب على ان قوله للموفقين في الغالب تكون طالقا طلقة تملك بها نفسها لا يوجب البينونة واجاب
بذلك على الفتوى مستند لا بانه لو قال انت طالق على ان لا رجعة كان رجعيا وهو خطأ من وجهين الاول ان مسئلة الرجعة
ممنوعة كما علمته الثاني لم ينف الرجعة صريحا وانما نفاها ضمنا فهو كقوله انت طالق باين قال في البدائع اذا وصف الطلاق
بصفة تدل على البينونة كان طلاقا بائنا وقال في موضع اخر لا تملك نفسها الا بالبائن وقال في فتح القدير وليس في الرجعي
ملكها نفسها وقد اوسعنا الكلام فيها في رسالة لقبناها دفعت حيث وقعت الحادثة انتهى والله اعلم بالصواب

فصل في الطلاق قبل الدخول

اخره لان الطلاق بعد الدخول اصل له لكونه بعد حصول المقصود وقبله بالعوارض ولذا قيل انه لا يقع وقدمنا عن جامع

جامع الفصولين انه لو قضى به قاض لا ينفذ قضاؤه ه **قوله** طلق غير المدخول بها وقع ثنتا قال ٢
او وقت عليك ثلاث تطليقات او انت طالق ثلاثا ولا خلاف في الاول كما في فتح القدير وفي الثاني خلاف
قيل يقع والجمهور على خلافه وقد صرح به محمد بن الحسن وقال بلغنا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي بن
وابن مسعود وابن عباس رضي الله تعالى عنهم وقد قدمناه من ان الواقع عند ذكر العدد مصدر موصوف
بالعدد اي تطليقا فتصير الصيغة الموضوعة لانشاء موقوفا حكمها عند ذكر العدد عليه وفي المحيط لو قال
انشاء انت طالق وهذه وهذه ثلاثا طلقت كل واحدة ثلاثا لان المذكور اخرا يصير ملحقا بالايقاع اولا
كلا لغوا ولو قال انت طالق واحدة والثانية ثلاثا لان الثانية تابعة للسابقة والثالثة مفردة بعد دمل حدة
ولو قال انت طالق وانت طالق وهذه ثلاثا طلقت الاولى واحدة والثانية والثالثة ثلاثا ثلاثا لان العدد صار
ملحقا بالايقاع الثاني دون الاول انتهى وفي البزازية من فصل الاستثناء لو قال لغير المدخولة
انت طالق يا زانية ثلاثا قال الامام تم بائنة بعده والاخر كلام واحد يتبع اوله لغوا والمرأة طالق ثلاثا
قال الامام لا حد ولا لعان لان الثلاث وقع عليها وهي زوجته وقال الثاني تقع واحدة وعليها الحد لان العدد
فصل بين الطلاق والثلاث وغاية فيها وحاصله ان يا زانية يفصل بين الطلاق والعدد ولا بين الجزاء والشرط
فاذا قال يا زانية ان دخلت الدار تعلق بالدخول ولا حد ولا لعان ولو قال انت يا زانية طالق ان دخلت الدار
عليها اللعان ويعلق الطلاق **قوله** وان فرق طلقت بائنة بواحدة اي ان فرق الطلاق بغير حرف
العطف وعجز جمعه بعبارة واحدة فانها تبين بالاول لا الى عدة فلا يقع الثاني لانه اذا لم يتبين في اخر كلامه ما يغير اوله
يوقف عليه كالشرط نحو انت طالق طالق طالق او انت طالق انت طالق وقيد بانه يكون بغير حرف
العطف لانه لو فرقه بحرف العطف فسيذكره المؤلف مرتبا بادخاله هنا في كلامه كما فعل الشارح محالا لما لا ينبغي
وقيد بانه يمكن جمعه لانه لو قال لها انت طالق احد عشر وقع الثلاث اذ لا يمكن جمع الجزئين بعبارة احضر منها
عند قصده هذا العدد المخصوص من حيث اللغة وان كان الشارع لا يعتبر ما زاد على الثلاث وقيد بغير المدخولة
لان المدخولة يقع عليها الكل ولا يصدق في قضاء انه عني الاول لانه صار جوابا للسؤال والسؤال فان قال له غيره ٥
ماذا فعلت فقال طلقتها او قد قلت هي طالق تصدق انه عني الاول لانه صار جوابا للسؤال والسؤال وقع عن ٥
الاول فانصرف الجواب اليه كذا في المحيط وداخل تحت **قوله** وان فرق ما في الظهيرية لو قال انت طالق ثلاثا
متفرقات فواحدة ولو قال انت طالق ثنتين مع طلاقي اياك فطلقها واحدة فانها تقع واحدة ولو قال انت طالق ده
طلقتي طلقتي فقال طلقت فواحدة ان لم ينو الثلاث ولو قال بحرف الفاء طلقت ثلاثا انتهى ولا يدخل تحته
ايضا لو قال انت طالق بواحدة بعدها ثنتان فانه يقع الثلاث كما في الظهيرية ايضا وفيها لو قال انت طالق واحدة
او ثنتين فالبيان اليه لان الابهام جاء من جهته ولو قال ذلك لغير المدخولة وقعت واحدة ولا يخير الزوج انتهى
وفي الذخيرة رجل له امرأتان لم يدخل بواحدة منهما فقال امرأتي طالق امرأتي طالق فقال اردت واحدة منهما
لا اصدقه وابينهما منه ولو كان دخل بهما فله ان يوقع الطلاق على احدهما انتهى ووجهه ان تفريق الطلاق في
غير المدخولة غير صحيح وعلى المدخولة صحيح **قوله** ولو ماتت بعد الايقاع قبل العدد لغا اي لو ماتت
المرأة مدخولة او غير مدخولة بعد الصيغة قبل تمام العدد لم يقع شيء لما قدمناه ان الواقع بالعدد عند
ذكره وعند عدمه الوقوع بالصيغة فلا حاجة ان يجعل العدد ثانيا بطريق الاقتضاء عند عدم ذكره وقدمنا الدليل
على ان الوقوع بالعدد عند قوله انت طالق واحدة او لا وقدمنا ان الوقوع بالمصدر والوصف عند ذكرهما ايضا
ويدخل في العدد اصله وهو الواحد او لا بد من كون العدد متصلا بالايقاع ولا يضر الانقطاع لانقطاع النفس فلو
قال انت طالق وسكت من غير انقطاع النفس ثم قال ثلاثا فواحدة ولو انقطع النفس او اخذ احد فمه
ثم قال ثلاثا فثلاث اطلق في الكتاب وهو محمول على ما اذا قال مثل العدد عقب رفع اليد عن فمه ولو قال لغير المدخولة

انت طالق يا فاطمه او يا زاينب ثلاثا تقع الثلاث ولو قال انت طالق اشهدوا ثلاثا فواحدة ولو قال فاشهدوا
فلانا كذا في الظهيرية واشار المصنف رحمه الله الى انه لو قال لها انت طالق ان دخلت الدار فماتت قبل قوله
ان دخلت الدار لم تطلق لان صدر الكلام يتوقف على اخره لوجود ما يغيره وهو ذكر الشرط في اخره فخرج عن ان يكون
ايقاعا واشار الى انه لو قال انت طالق ان شاء الله فماتت قبل الاستثناء لم يقع شيء والمسئلتان في المحيط والذخيرة وفيها
اذا قال لها انت طالق وانت طالق فماتت المراة قبل الاستثناء لم يقع يعني ان تكلم بالثاني كانت طالقا واحدة
لان كل كلام عامل في الوقوع اعتبارا اذا ذكرهما وهي حية ولو قال انت طالق وانت طالق ان دخلت الدار
فماتت المراة عند الاول والثاني لا يقع لان الكلام المعطوف بعضه على بعض اذا اتصل الشرط باخره خرج
عن ان يكون ايقاعا وفيه لو قال لها انت طالق ثلاثا يا عمرة فماتت قبل قوله يا عمرة طلقت لانه ليس بغير
انتهى وقيد بموتها احترازا عن موته لما في الخانية لو اراد ان يقول انت طالق ثلاثا
فلما قال انت طالق مات او اخذ انسان فمه تقع واحدة انتهى وفي المعراج قيد بموتها لان بموت
الزوج قبل ذكر العدد تقع واحدة لان الزوج وصل لفظ الطلاق بذكر العدد في موتها وذكر العدد
حصل بموتها وفي موت الزوج ذكر لفظ الطلاق ولم يتصل به ذكر العدد فبقي قوله انت طالق وهو
عامل بنفسه في وقوع الطلاق الا ترى انه لو قال لامراته انت طالق يريد ان يقول ثلاثا
فاخذ رجل فاه فلم يقل شيئا بعد ذلك الطلاق تقع واحدة لان الوقوع بلفظه لا بقصده انتهى
وذكر في الذخيرة معزيا الى الاصل وباقي صرح الفرق بين موته وموتها في التعليق بمشيئة الله تعالى
حيث يقع في الاول دون الثاني انتهى قوله ولو قال انت طالق واحدة وواحدة
وقبل واحدة او بعدها واحدة تقع واحدة وفي بعد واحدة او قبلها واحدة او مع واحدة او
معها ثنتان بيان لانه يعم مسائل الاول لو فرق بالعطف فانه واحدة فان كان بالواو فلانها
لمطلق الجمع اي جمع المتعاطفات في معنى العامل اعم من كونه على المعية او على تقدم بعض المتعاطفات
او تاخره فلا يتوقف الاخر على الاول لان الحكم يتوقف متوقف على كونها للمعية بخصوصه وهو منتف
فيعمل كل لفظ عمله فتبين بالاولى فلا يقع ما بعدها فاندفع ما ذكر من انها للترتيب وقد حكى
السرخسي خلافا بين ابي يوسف ومحمد لعدم التوقف على جواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء وذكر
في اصوله قول ابي يوسف انه ما لم يقع لا يفوت المحل فلو توقف وقوع الاول على التكلم بالثانية
لوقعا جميعا لوجود المحل للثلاث حال التكلم بها في التحرير ان قول محمد محمول على ما بعد الفراغ تعلق
الوقوع بالاول لتحرير الحال بها المعتبر ولو كان المراد ان يتعلق الوقوع متاخرا الى الفراغ من الثاني فوقع
الكل وفي فتح القدير لا خلاف بينهما في المعنى لان الوقوع بالاول وظهوره بالفراغ من الثاني انتهى
وفيه نظر لما في السراج الوهاج ان فائدة الخلاف تظهر في الموت انتهى يعني لو ماتت قبل فراغه من الثاني
وقع عند ابي يوسف لا عند محمد والخلاف معنوي وفي المعراج وفائدة الخلاف تظهر فيمن مات قبل الفراغ
فعنده يقع خلافا لمحمد لجواز ان يلحق باخره شرطا او استثناء وهذا الخلاف انما يتحقق عند العطف بالواو واما
بدون الواو فلا يتحقق الخلاف لانه لا يلحق به الشرط والاستثناء انتهى وبهذا ظهر قصور نظر ابن الهمام
من انه لا خلاف في المعنى فقيد بقوله وواحدة وواحدة لانه لو قال واحدة ونصفا او واحدة واخرى
فانه يقع ثنتان ولو قال انت طالق احد وعشرين وقع الثلاث لانه ليس ان الواو للجمع بل لانه احصر ما يلفظ
به اذا اراد الايقاع بهذه الطريقة وجه هو مختار في التعبير لغة كما قدمناه وقيد بانها خير النصف
عن الواحدة لانه لو قدمه عليها بان قال انت طالق نصفا وواحدة وقعت واحدة لانه غير مستعمل على هذا
الوجه فلم يجعل كله كلاما واحدا وعزاه في المحيط الى محمد وفيه لو قال انت طالق واحدة وعشرا وقعت واحدة

قال عبد الغني [illegible] ... من الكلام ... وعدم

واحدة بخلاف احد عشر فانه يقع الثلاث لعدم العطف وكذا لو قال واحدة ومائة او واحدة والفا وواحدة
وعشرين فانه يقع واحدة لان هذا غير مستعمل في المعتاد فانه يقال في عرف العادة مائة وواحدة والف وواحدة
فلم يجعل هذه الجملة كلاما واحدا بل اعتبر عطفا وقال ابو يوسف يقع الثلاث لان قوله مائة وواحدة
وما يرشد الى انتهى وقيد بكونه مخاطبا لها بالعدد لانه لو قال لها انت طالق ثلاثا ان شئت فقالت شئت
واحدة وواحدة وواحدة طلقت ثلاثا كما في المعراج وغيره لان تمام الشرط باخر كلامها وما لم
يتم الشرط لا يقع الجزاء انتهى واذا علم الحكم في العطف بالواو علم بالفاء او ثم بالاولى لاقتضاء الفاء
التعقيب وثم الترتيب واما بل فاذا قال لغير المدخولة انت طالق واحدة لا بل ثنتين تقع الثلاث لانه
اخبر غلط في ايقاع الواحدة ورجع عنها وقصد ايقاع الثنتين مقام الواحدة فصح ايقاع الثنتين
ولم يصح الرجوع عن الواحدة ولو قال ذلك لغير المدخولة تقع واحدة لانها بالاولى صارت مبانة
ولو قال للمدخولة طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين تقع ثنتان لانه خبر يقبل التدارك في الغلط
بخلاف الانشاء وتمامه في المحيط من باب الطلاق على الطلاق بكلمة لا بل والمسائل الثلاث هي قبل
وبعد ومع الا قبل فاسم زمان ستتقدم على ما اضيف اليه واما بعد فاسم لزمان متاخر عن
ما اضيفت اليه والاصل ان الظرف متى كان بين اسمين فان لم يقترن بها الكناية كان صفة
للاول تقول جاءني زيد قبل عمرو فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة فقد اوقع الاولى قبل الثانية
فبانت بها فلا تقع الثانية ولو قال بعدها واحدة فكذلك لانها ثانية وصفا الثاني بالبعدية ولو لم يصفها
بها لم يقع فهذه اولى واما اذا قال واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع
في الحال لان الاسناد الى الماضي فيقترنان فتقع ثنتان وكذا في واحدة بعد واحدة لانه جعل البعدية
صفة للاولى فاقتضى ايقاع الثانية قبلها فكان ايقاعا في الحال فيقترنان وهذا كله في غير المدخول بها
وفي المدخول بها تقع ثنتان في الكل واستشكل في واحدة قبل واحدة لان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود
ذلك الغير على ما ذكره محمد وفي الزيادات نحو فحرر رقبة من قبل ان يتماسا لعتق المحرر قبل ان تنفذ كلمات
ربي واجيب بان اللفظ اشعر بالوقوع وكون الشيء قبل غيره يقتضي وجود ذلك الشيء المعتبر ظاهرا
وان لم يستدعه لا محالة والعمل بالظاهر واجب ما امكن كذا في فتح القدير واما مع فللقران فلا فرق
فيها بين الاتيان بالضمير او لا فاقتضى وقوعهما معا وعن ابي يوسف انه لو قال معها واحدة تقع واحدة وفي
المحيط لو قال لغير المدخولة انت طالق اليوم وامس تطلق ثنتين كانه قال واحدة قبلها واحدة انتهى
وفي شرح النقاية للشمني ثم من مسائل قبل وبعد ما قبل منظوما ما يقول الفقيه ايده الله ولا زال
عنده الاحسان في فتى علق الطلاق بشهر قبل ما بعد قبله رمضان وهذا البيت يحتمل اثناعشر على ثمانية
اوجه احدها قبل ما قبله ثانيها قبل ما بعد قبله ثالثها قبل ما قبل بعده رابعها بعد ما قبل قبله
خامسها ما بعد بعد بعده سادسها بعد ما قبل بعده سابعها بعد ما قبل بعده بعد قبله ثامنها قبل ما بعد
بعده والضابط فيما اجتمع فيه القبل والبعد ان يلغى قبل وبعد لان كل شهر بعد قبله وقبل بعده
فهو شهر قبله رمضان وهو شوال وبعده رمضان وهو شعبان انتهى وحاصله ان المذكور ان
كان محض قبل وهو الاول وقع في ذي الحجة وان كان محض بعد وقع في جمادى الاخرة وهو الخامس
ويقع الوجه الثاني والرابع والثامن لستة تبع في شوال لان قبله رمضان بالغاء الطرفين الاولين وحجم
الحصر في الثمانية لان الظروف الثلاثة اما ان تكون قبل او بعد او الاول بعد قبل او الاولين بعد او الاو
فقط قبل او الاول فقط بعد او قبل بين بعدين او بعد بين قبلين وهذا البيان من الخواص ومن مسائل
الظروف الثلاثة ما في تلخيص الجامع من كتاب الطلاق باب الطلاق في الوقت طالق كل تطليقة

ثلاث خلاف المعرف اذا عم اجزاوه وافراده المنكر شبهة كل دار وكذا كل الدار كذا طالق تطليقة ه
مع كل تطليقة وعكسها لعران المفرد الكل الا ان ينوى المفرد قبل التخصيص كذا بعد تطليقة وقبلها كل تطليقة
تسبق الكل المفرد اذ هما بما لها وصف للاحق وذ و نزو قبلها وصفا لسابق لهذا كان وصفا فو داخل ه
الدخول فى عكس الها للعكس والعلق فى طالق بعد يوم الاضحى ويجزى فى قبل و قبلها و معها اذا اضافه
الوقت فلما الشرع المعقد ورفعت وبقى الذات بالاعتد لطالق طلاقا لا يقع الاهدا او بالدخول
خلاف بانها اذ لاعتبار بحد بلحوق الوهو صف ولو اقربمال هكذا لزم فرد فى الاول منتهى الى البا فى حمل الزائد ه
واعتبر باجرته كل شهر الا فى قبل للتصديق بالفرد وعشرين فى على درهم كل مع كل درهم من الدراهم عند
وسته عندهما اصله من المعرف الجمع وانشار عشرين ضم المشار عدة فى ان يعد عند هما لاستقراع المعقد دفى
فى المشار حتى لم يبعد دخلها فى انت طالق مع كل زوجة انتهى وحاصله انه فى الاقرار يلزمه درهمان
فى جميع الصور اعنى مع وقبل وبعد الا فى قوله له على درهم قبل كل درهم بلا اضمير فانه يلزم درهم
واحد كما فى العز برلا بن الهمام انه فى الاقرار يلزمه المال لا ان مطلقا ليس بصحيح فى الكل وصرح فى الخانيه
من الاقرار بانه يلزمه واحده فى قوله له على درهم قبل درهم واطلق المصنف رحمه فى مسائل الظروف
الثلاثه فتشمل ما اذا كان الطلاق منجزا او معلقا وكذا قال فى التتمه اذا قال لامراته ولم يدخل بها
انت طالق واحده بعدها واحدة ان دخلت الدار بانت بالاولى ولم تلزمها اليمين لان هذا منقطع لو قال انت طالق
واحدة قبل واحدة ان دخلت الدار لم تطلق حتى تدخل الدار فاذا دخلت طلقت واحدة ولو قال لها انت طالق
قبلها واحده ومعها واحدة او مع واحدة ان دخلت الدار لم تطلق حتى تدخل الدار واذا دخلت الدار وقع عليها
ثنتان وكذلك الجواب فيما اذا قال انت طالق واحده وبعدها اخرى ان دخلت الدار انتهى ه
قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحده وواحده فدخلت تقع واحده وان اخر الشرط ه
فثنتان بان قال لها انت طالق واحده وواحده ان دخلت الدار وهذا عند ابى حنيفة وقالا تقع ثنتان فيهما
ونسب لابى حنيفة القول بان الواو للترتيب اخذا من قوله بوقوع الواحدة فيما اذا تقدم الشرط ه
لانها لو كانت للجمع لتعلق الكل وللبس بواسطة المتقدم فيه لكن كذلك فيسبق الاول فيبطل عليها وتوضيحه
ان الاول تعلق قبل الثانى لعدم ما يوجب توقفه وتعلق الثانى بواسطته والثالث بواسطتهما فينزل
على الوجه الذى وقع عليه التعليق بخلاف ما اذا اخر الشرط لانه لا تعلق الثانى بغير شرط الاول ليس بواسطة
الاول لان كلا جملة مستقبلة متعلق بالشرط وبخلاف ما اذا اخر الشرط لان تاخيره موجب لتوقف
الاول لانه معتبر فتعلق الكل به دفعة ونسب اليهما القول بانها للمعية اخذا من قولهما بوقوع الثنتين ه
وليس بصحيح بل قال بعد اشتراكه فى التعليق بواسطته ان ينزل دفعة لان نزول كل حكم الشرط فيقترن احكام
كما فى تعدد الشرط قال فى فتح القدير قولهما ارجح وقول الامام تعلق الثانى بواسطة تعلق الاول
ان اريد انه علة تعلقه فممنوع بل عليه جمع الواو اياه اى لشرط وان اريد كونه سابقا التعليق سلمناه
ولا يفيد كالمال المتعاقبه ولو سلم ان تعلق الشرط الاول عليه لتعلق الثانى لم يلزم كون نزوله علة لنزوله
اذ لا تلازم لجاز كونه علة لتعلقه فيتقدم من التعليق وليس نزوله علة لنزوله بل اذا تعلق الثانى ه
باى سبب كان صار مع الاول متعلقين لشرط وعند نزول الشرط ينزل المشروط انتهى وهذا كله ه
تقرير الاصول واما تقرير الفروع فوجه قول الامام ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده ولو نجزه
حقيقة لم يقع الثانى كذا هنا بخلاف ما اذا اخر الشرط لوجود المعتبر كذا ذكر الشارح وحاصل ما فى الهدايه
ان الواو لمطلق الجمع لا تصدق الا فى ضمن معين او ترتيب فعلى اعتبار المعيه تقع الكل وعلى اعتبار الترتيب
لا يقع الا واحده فلا يقع الزائد بالشك وهو اقرب ما وجه به قول الامام فقيد بالواو لانه لو عطف
عطف بالفاء وقدم الشرط وقعت واحدة اتفاقا على الاصح للعقيب ولو عطف بثم واخر الشرط وقعت واحدة وتنجز
ولغى ما بعدها وان كانت مدخولا بها تعلق الاخير وتنجز ما قبله وان قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الثانى فيقع المعلق
المعلق عند الشرط بعد التزوج الثانى ولغى الثالث وفى المدخول بها تعلق الاول وتنجز ما بعده وعندهما تعلق ه
الكل بالشرط وقدمه الا ان عند وجود الشرط تطلق بها ثلاثا وغيرها واحده بناء على ان اثر التراخى يظهر
فى التعليق وعنده فكانه سكت بين كل كلمتين وعندهما يظهر فى الوقوع عند نزول الشرط لا فى التعليق والحاصل
ان الحروف ثلاثة وكل على وجهين تقديم الشرط وتاخيره ففى الواو والفاء تقع واحده ان قدمه وثنتان ان ه
اخره وفى ثم ان اخر الشرط وقدم الشرط تعلق الاول وتنجز الثانى ولغى الثالث وان اخره تنجز الاول ولغى ما بعده
وقيد بحرف العطف لانه لو ذكر بغير حرف العطف اصلا نحو ان دخلت الدار فانت طالق واحده واحده واحدة
ففى فتح القدير تقع واحدة اتفاقا عند وجود الشرط ويلغوا ما بعده لعدم ما يوجب التشريك واشار
المصنف الى انه لو قال لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق وانت على كظهر امى و والله لا اقربك
فدخلت طلقت وسقط الظهار والايلاء عنده لسبق الطلاق فتبين فيبقى فلا تبقى محلا لما بعده وعندهما
تطلق وهو مول والى انه لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وانت على كظهر امى و والله لا اقربك
فتزوجها فعلى الخلاف بخلاف ما لو قدم الظهار والايلاء فقع الكل عنده لكل اما عندهما فظاهر واما عنده ه
فليسبق الايلاء ثم هى بعد محل للظهار ثم هى بعدها محل للطلاق فتطلق كذا فى فتح القدير والى انه لو قال
لامراة يوم اتزوجك فانت طالق وطالق وطالق فتزوجها وقعت واحدة وبطل الثنتان وان قال انت طالق
وطالق وطالق يوم اتزوجك وقعت الثلاث كذا فى الحاوى القدسى وكذا لو قال ان تزوجتك
كذا فى المحيط وفى تلخيص الجامع من اول كتاب الايمان لو قال ثلاثا لغير المدخوله ان كلمتك فانت
طالق انحلت الاولى بالثانيه لاستيناف الكلام بخلاف فاهمى هى يا عدو والله لكن عندنا بالشرط كما
لو اقتصر تكلف فلغت الثانيه وعندنا بالجزا فانعقدت لا للجملة واحدة ولانها اثنان على المدخول
لم يتجزى كما كلمتك فانت واحدث بالثالث لثه لا الى الجزا والثالث لغت هى لعدم الملك وفيما ان حلفت بطلاقك
لا تحل الثانيه الا بتعليق طلاقها بالملك او بعده اذ الشرط ادخالها فى الجزا كذا فى تعليق طلاقها ومدخوله
بالحلف بطلاقها بالملك او تجدد فيهما انما تحل الثانيه بتعليق طلاقهما بالملك او بعده اذ الثانيه انعقدت
على المدخوله حسب فكانت الثالثه شطر الشرط وذا فى حق الثانيه شطرا ايضا فلا يحل ما لم يحلف بطلاق المدخوله
وهى البردعيه انتهى يعنى ان هذه المسئله تلقب بالبردعيه ان ابا سعيد البردعى بعد ما تفقه
ودرس سئل عنها فلم يهتد الى جوابها فارتحل الى بغداد وتعلم سبع سنين حتى صار من كبار اصحابنا وقيد بغير المدخوله
لان فيها يتعلق الكل بالشرط فتقدمه او اخره وفى المحيط لو قال انت طالق واحدة لا بل ثلاثا ان دخلت الدار طلقت
واحده للحال وثلاثا اذا دخلت لان قوله انت طالق واحده للتنجيز واراد بقوله لا بل ثلاثا ان دخلت الدار تعلق ه
الثلاث والرجوع عن ايقاع الواحدة فلا يصل الشرط المذكور اخرا بايقاع الواحد فصح تعليقه ولم يصح رجوعه
عن الواحده ولو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق واحده لا بل ثلاثا لم تطلق حتى تدخل لان قوله
لا بل ثلاثا غير مستقل تام بنفسه فتعذر ان يجعل تنجيزا ايضا فتعلق انتهى والله اعلم بالصواب

باب الكنايات فى الطلاق

قدم الصريح عليها لانه الاصل فى الكلام اذ هو موضوع للافهام وهى فى اللغة ماخوذة من كنى يكنو اذا ستر
وذكر الاصولى انها فى اللغه والاصطلاح ان تعبر عن شئ معين لفظا كان او معنى بلفظ غير صريح فى الدلالة

عليه اما للابهام على بعض السامعين كقولك جاءني فلان وانت تريد زيدا او قال فلان كيت وكيت ابهاما على بعض من
يسمع او لشناعة المعين عنه كمن في التصريح او للاختصار كالضمائر او لنوع من الفصاحة كقولك فلان
كثير الرماد وكثير الورم ولغير ذلك انتهى وفي غاية البيان على القول الاصح كما في المطول انه لا يصرح
بذكر المستعار بل بذكر رديفه ولازمه الدال عليه فالمقصود بقولنا لطهارة المنية استعارة السبع
بل اقتصرنا على ذكر لازمه لينتقل منه الى المقصود كما هو شان الكناية فالمستعار هو لفظ السبع الغير
المصرح به والمستعار منه هو الحيوان المفترس والمستعار له هو المنية الاخرة وفي اصول الفقه قال
في التنقيح ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز اذا كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية وعند علماء
البيان فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجازي الغالب الاستعمال صريح
وغير الغالب كناية وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى كان ملزوم وهي لا تنافي
ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ان كما في طويل النجاد بخلاف المجاز فانه
استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له انتهى واحترز بقوله في نفسه عن الكتاب المراد منها
بواسطة التفسير والبيان ودخل فيها المشكل والمجمل وفي الفقه هنا ما احتمل الطلاق وغيره انتهى
قوله لا تطلق بها الا بنية او دلالة الحال اي لا تطلق بالكنايات قضاء الا باحد هذين لانها غير موضوعة
للطلاق بل موضوعة لما هو اعم منه ومن حكمه كما ستاتي ان ما عدا الثلاث منها لم يرد به الطلاق اصلا
بل ما هو حكمه من البينونة من النكاح والمراد بدلالة الحال كما في المحيط الحالة الظاهرة المفيدة
لمقصوده ومنها تقدم ذكر الطلاق كما في المحيط لو قال لها انت طالق ان شئت واختاري فقالت شئت
واخترت يقع طلاقان احدهما بالمشيئة والاخرى بالخيار من غير نية لتقدم الصريح عليها والحال
في اللغة صفة الشيء يذكر ويؤنث فقال حال حسن وحسنة كذا في المصباح قيدنا بالقضاء لانه لا يقع
ديانة الا بالنية ولا عبرة بدلالة الحال كما اذا قال انت طالق ونواه عن الوثاق لا يقع ديانة وفي
المجتبى عن صدر القضاة في شرح الجامع الصغير اذا قال لم انو الطلاق فعليه اليمين ان ادعت الطلاق
وان لم يدع عليه ايضا حقا لله تعالى قال ابو نصر قلت لمحمد بن سلمة ايحلفه الحاكم ام هي تحلفه قال
يكتفي بتحليفها اياه فمنزلة الحاكم اذا احلفته يحلف فهي امرأته والا رافعته الى القاضي فان نكل عن اليمين عنده
فرق بينهما انتهى وفي البزازية وفي كل موضع يشترط النية ينظر المفتي الى سؤال السائل ان قال قلت كذا هل
يقع يقول نعم ان نويت والاكثر ان قال كم يقع يقول واحدة ولا يتعرض لاشتراط النية انتهى قوله
فتطلق واحدة رجعية في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة لان الاول يحتمل الاعتداد
من النكاح ومن نعم الله تعالى فتعين الاول ويقتضي طلاقا سابقا وهو يعقب الرجعة ان كان بعد الدخول
وان كان قبله فهو مجاز عن كوني طالقا من اطلاق الحكم وارادة العلة ولا يجعل مجازا عن طلقي لانه
لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة كذا في التلويح واما في
الشرح من انه من اطلاق المسبب وارادة السبب فممنوع لانه يرد عليه ان شرطه اختصاص
المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لثبوتها في ام الولد اذا اعتقت وما اجيب به من ان ثبوتها
فيما ذكر بوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستبراء لا بالاصالة فمجبر غير دافع سؤال عدم الاعتراض
الاختصاص كذا في فتح القدير وفي التلويح والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره
الا بطريق التبع والتشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وكذا يقال
ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويجب
العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة انتهى وهو يفيد انه من باب الاقتضاء في غير المدخولة

المدخولة ايضا وان كان امرها بالعدة لتبين موجب شيئا فلا حاجة الى تكلف المجاز والمراد بالمسبب هنا وجوب عد الاقراء
المستفاد من الامر وما في النهاية من ان وقوع الرجعي بها استحسان انه عليه السلام قال لها اعتدي ثم راجعها
والقياس ان يقع البائن كسائر الكنايات بعيد بل ثبوت الرجعي قياس واستحسان لان علة البينونة
في غير الثلاث منتفية فيها فلا يتجه القياس اصلا كذا في فتح القدير وقد سلك المحقق في فتح القدير طريقا غير طريقهم
في تقرير ان اعتدي وقد سلك المحقق ابن الهمام انه من باب الاقتضاء فقال ان اعتدي يقتضي فرقة بعد الدخول
وهو اعم من رجعي وبائن لكن لا يوجب ذلك تعيين البائن بل تعين الاخف لعدم الدلالة على الزائد انتهى وهو مسلك
حسن لكن يلزم عليه انه لو نوى البائن في قوله اعتدي صحت نيته وعلى ما قرره المشايخ من الطلاق لم
يصح نيته واما استبرئي رحمك فلانه تصريح بما هو المقصود من العدة وهو تعرف براءة الرحم فاحتمل
استبرئي لاني طلقتك او لاطلقك اذا علمت خلوه من الولد وهي على الاول يقع وعلى الثاني فلا بد من النية
وجب كونه مجازا عن كوني طالقا في المدخولة اذا كانت آيسة او صغيرة وفي غير المدخولة مطلقا
واما انت واحدة فيحتمل ان تكون نعتا لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة فاذا نواه صار
كما لو قاله والطلاق يعقب الرجعة ويحتمل غيره نحو انت واحدة عندي او في قومك مدحا وذما فقد
ظهر ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلاثة مقتضى ولو كان مظهرا لا يقع به الا واحدة فاذا كان مضمرا
اولى لانه اضعف منه اولى واشار المصنف بقوله واحدة رجعية الى انه لو نوى البينونة الكبرى او الصغرى
لا تثبت نيته وهو ظاهر في الاولين واما في انت واحدة فالمصدر وان كان مذكورا لكن صفته لكن هو
التنصيص على الواحد يمنع ارادة الثلاث لانها صفة للمصدر المحذوف دلالتها فلا تتجاوز الواحدة واطلق
واحدة في واحدة فافاد انه لا معتبر باعرابها وهو قول العامة وهو الصحيح لان العوام لا يميزون بين
وجوه الاعراب والخواص لا تلتزمه في كلامهم عرفا بل تلك صناعتهم والعرف لغتهم وقد ذكرنا في شرحنا
على المنار انهم لم يعتبروه هنا واعتبروه في الاقرار فيما لو قال له درهم غير دانق رفعا ونصبا فيحتاجون الى الفرق
ولما كانت العلة في وقوع الرجعي بهذه الالفاظ الثلاثة وجود الطلاق مقتضى او مضمرا علم ان لا حصر في كلامه
بل كل كناية كان فيها ذكر الطلاق كانت داخلة في كلامه ويقع بها الرجعي بالاولى كقوله انا بريء من طلاقك
الطلاق عليك عليك الطلاق لك الطلاق وهبتك طلاقك اذا قالت اشتريت من غير بدل قد شاء الله طلاقك
قضى الله طلاقك شئت طلاقك تركت طلاقك خليت سبيل طلاقك انت مطلقة بتسكين الطاء انت اطلق من امرأة
فلان وهي مطلقة انت طال بحذف الاخر حذف طلاقك او صفت طلاقك اعرتك طلاقك وتصير الامر
بيدها على ما في المحيط لست لي بامرأة وما انا لك بزوج لست لك بزوج ما انت لي بامرأة بخلاف ما اذا قال
انا بريء من نكاحك فانه لا يقع قاله ابن سلام وفي الخلاصة اختلف في بريت من طلاقك اذا نوى والاصح انه
يقع والاوجه عندي ان يقع بلا نية كما في فتح القدير وفي المعراج والاصل الذي عليه الفتوى في الطلاق بالفارسية
انه ان كان فيه لفظ لا يستعمل الا في الطلاق فذلك اللفظ صريح يقع بلا نية اذا اضيف الى المرأة مثل
زن رها كردم في عرف اهل خراسان والعراق بهم لان الصريح لا يختلف باختلاف اللغات وما كان في الفارسية
يستعمل في الطلاق وغيره فهو من كنايات الفارسية فحكمه حكم كنايات العربية في جميع الاحكام انتهى
قوله وفي غيرها بائنة وان نوى ثنتين وتصح نية الثلاث اي في غير الالفاظ الثلاثة
وما في معناها يقع واحدة بائنة او ثلاث بالنية ولا يصح نية الثنتين في الحرة لما قلنا انه عدد محض بخلاف الثلاث
فانه كل الجنس ولان البينونة متنوعة الى غليظة وخفيفة فاذا نوى صحت نيته بخلاف انت طالق لانه موضوع
شرعا لانشاء الواحدة الرجعية فلا يملك العبد تغييره وفي المحيط لو طلق منكوحته الحرة واحدة ثم قال لها انت باين
ونوى ثنتين كانت واحدة لان البينونة الغليظة لا تحصل بما نوى فلا يصح النية حتى لو نوى الثلاث تقع لان البينونة

في جهة حصل بالثنتين وبالواحدة السابقة انتهى والثنتان في الامة كالثلاث في الحرة فلا يرد عليه كما يرد ه
عليه اختاري امرك بيدك فانه لا يقع بها بل اذا نوى التفويض كان لها التطليق فلا يقع الا بفعلها بعده اخترت نفسي ونحوه كما
لا يرد عليه فان اختاري فانه كناية ولا يصح منه نية الثلاث كما سيذكره في باب التفويض وبه اندفع اعتراض ه
الشارح عليه والحاصل ان الكنايات كلها تصح فيها نية الثلاث الا اربعة الثلاث المذكورة والحق واحدة اختاري ه
كما في الخانية قوله وهي باين من بان الشيء اذا انفصل فهو باين وبائنة بالالف قليلة وبانت
المرأة بالطلاق فهي باين بغير هاء وابانها زوجها بالالف فهي مبانة قال ابن السكيت في كتاب التوسعة تطليقة بائنة
والمعنى مبانة قال الصغاني فاعل بمعنى مفعوله كذا في المصباح وفي منظومة ابن وهبان ما حاصله انه لو علق
بالشرط ابانة بلا نية طلاق لم يقع اذا وجد شرطه انتهى فانت باين كناية معلقا كان او منجزا انتهى قوله
بتة من بته بتا من بابي ضرب وقتل قطعه ومن المطاوع فانبت كما يقال فانقطع وانكسر وبت الرجل طلاق امرأته
فهي مبتوتة والاصل مبتوت طلاقها وطلقها طلقة بتة وثلاثا بتة اي قطعها عن الرجعة وابت طلاقها بالالف
لغة قال الازهري ويستعمل الثلاثي والرباعي لازمين ومتعدين فيقال بت طلاقها وابته وطلاق بات ومبت كذا ه
في المصباح بتلة من بتله بتلا من باب قتل قطعه وابانه وطلقها طلقة بتلة كذا في المصباح انتهى قوله
حرام من حرم الشيء بالضم حرما وحرما وحراما امتنع فعله والممنوع يسمى حراما تسمية بالمصدر وتمامه في اخر باب
الايلاء من الفتاوى انه لو قال لها انت حرام والحرام عنده طلاق وقع وان لم ينو وذكر الامام ظهير الدين لا نقول
لا تشترط النية ولكن يجعل ناويا عرفا ولا فرق بين قوله انت علي حرام او محرمة علي او حرمتك علي او لم يقل علي او انت
حرام او بدون علي او انا عليك حرام او محرم او حرمت نفسي عليك ويشترط قوله عليك في تحريم نفسه لا نفسها وكذا
قوله حلال المسلمين علي حرام وكل حل علي حرام وانت معي في الحرام فان قلت اذا وقع الطلاق بلا نية ينبغي ان يكون كالصريح
فيكون الواقع رجعيا قلت المتعارف به ايقاع البائن لا الرجعي وان قال لم انو لم يصدق في موضع صار متعارفا ه
كذا في البزازية وتمامه في الايلاء وفي القنية لو قال انت امرأة حرام علي ولم يرد الطلاق يقع قضاء وديانة
ولو قال هي حرام كالماء لانه تشبيه بالشرعية قوله خلية من خلت المرأة من مانع النكاح خلوا فهي ه
خلية ونساء خليات وناقة خلية مطلقة من عقالها فهي ترعى حيث شاءت ومنه يقال في كنايات الطلاق هي خلية
كذا في المصباح قوله برية يحتمل النسبة الى البراءة من حسن الخلق وافعال المسلمين والخيرات
عن الدنيا او عن اليمين ويحتمل انه بريء من النكاح وفي الكافي برية من البراءة ولهذا وجب همزها قوله
حبلك على غاربك تمثيل لانه تشبيه بالصورة المنتزعة من اشياء وهي هيئة الناقة اذا اريد اطلاقها للرعي وهو
ذات رسن والقي الحبل على غاربها وهو ما بين السنام والعنق لكي لا تتعقل اذا كان مطلقا فشبه بهذه الهيئة ه
الهيئة الاطلاقية الطلاق المرأة من قيد النكاح او العمل او التصرف كذا في فتح القدير وفي المصباح انه
استعير للمرأة وجعل كناية عن طلاقها اي اذهبي حيث شئت كما يذهب البعير وفي النوادر الغارب اعلى كل شيء ه
والجمع الغوارب قوله الحقي باهلك بهمز وصل كما في فتح القدير بمعنى فتكسر الهمزة وتفتح الحاء من لحق
ولحقت به من باب تعب لحاقا بالفتح ادركته وفي المصباح والحقته بالالف مثله فعلى هذا لا تتعين الهمزة للوصل فيجوز ان
يكون للقطع مع كسر الحاء من باب الافعال وفي غاية البيان والحقي من اللحوق لا من الالحاق وانتقلي وانطلقي كالحقي
وفي القنية تخير لو نوى فقال الزوج تركتها لعيب ونوى الطلاق يقع وفي البزازية الحقي برفقتك يقع اذا ه
نوى قوله وهبتك لاهلك يحتمل البينونة لان الهبة تقتضي زوال الملك اطلقه فشمل ما اذا ه
لم يقبلوها لان القبول لم يحتج اليه لزوال الملك كما في المحيط والتحقيق انه مجاز عن رددتك اليهم فتصير الى الحالة
الاولى وهي البينونة كالحقي باهلك ومثله وهبتك لابيك او لابنك او للازواج لانها ترد الى هؤلاء عادة بالطلاق ه
وخرج عنه ما لو قال وهبتك للاجانب فانه لا يعني بالابن الاخ والاخت والعمة والخالة من الاجانب هنا فلا يقع وان نوى كما

كما في المعراج لانها لا ترد اليهم بالطلاق عادة وقدمنا انه لو قال وهبت لك طلاقك فانه يقع في القضاء بلا نية ه
ولا يصدق في ارادة كونه في يدها الا اذا وقع جوابا لقولها هب لي طلاقي فانه لا يقع وان نوى وفي المعراج لو
قال اجلتك طلاقك لا يقع وان نوى وفي الذخيرة وهبت نفسك منك يقع اذا نوى انتهى قوله
سرحتك فارقتك وجعلهما الشافعي صريحين لوروده في القرآن للطلاق كثيرا قلنا المعتبر تعارفهما في العرف
العام في الطلاق لا استعمالهما شرعا مرادا هو بهما كذا في فتح القدير وفي الكافي ولنا الصريح ما لا يستعمل في غير النساء
وهم يقولون سرحت ابلي وفارقت غريمي ومشايخ خوارزم ذاده من المتقدمين والمتأخرين كانوا يفتون
بان لفظ التسريح بمنزلة الصريح يقع به طلاق رجعي بدون النية كذا في المجتبى وفي الخانية لو قال انت السراح ه
فهو كقوله انت خلية وفي القنية والاقرار بالعربية لمن لا يعرف بالطلاق لاختلافها اشباهها انتهى ه
قوله يبدل اختاري كنايات للتفويض فاذا نوى تفويض الطلاق اليها كان لها ان تطلق نفسها
كما سيأتي انتهى قوله انت حرة عن حقيقة الرق او عن رق النكاح وفي فتح القدير واعتقتك
مثل انت حرة وفي البدائع كوني حرة او اعتقي مثل انت حرة كذا كوني طالقا مثل انت طالق انتهى قوله
تقنعي تخمري استتري لانك بنت وحرمت علي بالطلاق او لئلا ينظر اليك اجنبي وفي المصباح قناع المرأة جمعه
قنع مثل كتاب وكتب وتقنعت لبست القناع والخمار ثوب تغطي به المرأة رأسها والجمع خمر ككتاب وكتب واختمرت
المرأة وتخمرت لبست الخمار انتهى وفي المعراج تقنعي من القناعة وهو الخمار واقتصر على قوله استتري فافاد انه
لو قال استتري مني خرج عن كونه كناية كما ذكره قاضيخان في شرحه انتهى قوله اعزبي من العزوبة بالعين ه
المهملة او من العزوب بالمعجمة وهو البعد اي ابعدي لاني طلقتك او لزيارة اهلك انتهى قوله
اخرجي اذهبي قومي لحاجة او لاني طلقتك قيد بانفراده فلو قال اذهبي فبيعي ثوبك لا يقع وان نوى ولو
قال اذهبي الى جهنم يقع ان نوى كذا في الخلاصة ولو قال اذهبي فتزوجي وقال لم انو الطلاق لا يقع شيء لان معناه
تزوجي ان امكنك وحل لك كذا في شرح الجامع الصغير لقاضيخان وفي الخانية الفتوى اذهبي وتخلي افراده بالثلاث
وفي المعراج تحتي عني اذا نوى وفي البزازية اذهبي وتزوجي تقع واحدة ولا حاجة الى النية لان تزوجي قرينة فان نوى الثلاث
انتهى وهو مخالف لما في شرح الجامع الا ان يفرق بين الواو والفاء وهو بعيد هنا وفي المنتقى عن محمد اذهبي الف
مرة ينوي به الطلاق فهي ثلاث وفي البدائع قال محمد لو قال لها افلحي يريد الطلاق يقع لانه بمعنى اذهبي تقول العرب
افلح بخير اي اذهب بخير ويحتمل اظفري بمرادك يقال افلح الرجل اذا ظفر بمراده انتهى قوله ابتغي الازواج ه
ان امكنك وحل لك او اطلبي النساء لان الزوج مشترك بين الرجل والمرأة وابتغي الازواج لاني طلقتك وتزوجي مثله وفي
القنية زوج امرأته من غيره لا يكون طلاقا قال زفر الا اذا نوى الطلاق طلقت وفيها فكلي انت اجنبية ونوى الطلاق لا يقع
هلكت وجهها لانه رد في حال مذاكرة الطلاق او ارد واشار المصنف بطلاقه الى ان الكنايات كلها يقع بها الطلاق بدلالة
الحال وقد تبع في ذلك القدوري والسرخسي في المبسوط وخالفهما فخر الاسلام وغيره فقالوا بعضها لا يقع بها الا بالنية
والضابط على وجه التحرير انه في حالة الرضا المجرد عن سؤال الطلاق يصدق في الكل انه لم يرد الطلاق وفي حال الرضا المسؤول
فيها الطلاق يصدق فيما يصلح ردا انه لم يرده مثل اخرجي اذهبي اعزبي قومي تقنعي استتري تخمري وفي حالة الغضب المجرد
عن سؤال الطلاق يصدق فيما يصلح جوابا وشتما او ردا انه لم يرد به الا الشتم او الرد كخلية برية بتة بائن حرام
وما يجري مجراه ولا يصدق فيما يصلح جوابا فقط كاعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة واختاري فما يصلح للجواب
فقط خمسة كما في غاية البيان امرك بيدك وفي حالة الغضب المسؤول فيها الطلاق يجمع في عدم تصديقه في المحض جوابا
سببا ان المذاكرة والغضب يستقل فيما يصلح ردا لان كلا من المذاكرة والغضب تستقبل بانيات قبول قوله في دعوى عدم
ارادة الطلاق وفيما يصلح للسبب بمجرد الغضب بانابة فلا يتغير الاحكام وبه علم ان الاحوال ثلاثة حالة مطلقة
وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب وان المراد بالمطلقة المطلقة عن قيدي الغضب والمذاكرة فقول الشارح ه

وكذا في قبول قوله

وهي حالة الرضا مما لا ينبغي وان الكنايات ثلاثة اقسام قسم يصلح جوابا ولا يصلح ردا ولا سبا وقسم يصلح جوابا وردا
ولا يصلح سبا وعن ابي يوسف في قوله لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك وفارقتك انه يصدق في حالة
الغضب لما فيها من احتمال معنى السب كذا في الهداية وجعل فخر الاسلام وصاحب الفوائد الظهيرية هذه الالفاظ المحفوظة عن ابي
يوسف مما يصلح للجواب فقط وهي اعتدي واختاري وامرك بيدك واعلم ان ذكر المصنف هذه التفاصيل لان الحاكم الشهيد
في الكافي الذي هو جمع كلام محمد في كتبه لم يذكره ولم يتعرض له شمس الائمة الامام السرخسي وحاصل ما في الخانية
ان من الكنايات ثلاث عشرة لا تعتبر فيها للتغيير دلالة الحال ولا يقع الا بالنية حبلك على غاربك تقنعي تخمري استتري
قومي اخرجي اذهبي انتقلي انطلقي تزوجي اعزبي لا نكاح لي عليك وهبتك لاهلك وفيما عداها يعتبر الدلالة لكن ثمانية منها
يقع بها حالة المذاكرة انت خلية برية بتة بائن حرام اعتدي امرك بيدك اختاري وثلاث من هذه الثمانية
يقع بها حال الغضب اعتدي امرك بيدك اختاري ثم قال بعده ولو قال في مذاكرة الطلاق فارقتك او باينتك او بنت منك
او لا سلطان لي عليك او سرحتك او وهبتك لنفسك او تركت طلاقك او خليت سبيل طلاقك او شئت او انت
سائبة او انت حرة او انت اعلم بشأنك فقالت اخترت نفسي يقع الطلاق وان قال لم انو الطلاق لا يصدق في الاستحسان
فصارت الالفاظ الواقع بها حال المذاكرة عشرين لفظا وانما وقع البائن بما عدا الثلاث وما كان بمعناها لان المكنى
عنه الطلاق بل انما هو البينونة وهو يوجب الرجعة لانا نمنع ان المكنى عنه الطلاق بل انما هو البينونة لانها هي
المعنى اللفظ المذكور في الاتراد فكونها كناية لا يستلزم كونها مجازا عن الطلاق لانه مشترك معنوي من قبيل المشكك فالقطع
المتعلق بالنكاح فرد من نوع ما يتعلق به والمتعلق بالخير والشر كذلك اذا لم يذكر متعلقه كما يحمل رجل على زيد وعمرو
وغيرهما والبينونة متنوعة الى غليظة وهي المترتبة على الثلاث وخفيفة كالمترتبة على الخلع وايهما اراد صح وثبت
ما يثبت بلفظ طالق على مال وطالق ثلاثا وحاصله ان ما يثبت عند طالق شرعا لازما اعم يثبت عنده وعند هذه الالفاظ والخلع فقولنا
يقع بها الطلاق معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا وانتفاء من عدده هو بعض بعد وقوع ذلك اللازم واستعماله
كذلك هو بارسال لفظ الطلاق بل معنى وقع الطلاق وقع اللازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق فالواقع بالكنايات
هو الطلاق بلا نية وبهذا ظهر ان اطلاق اسم الكناية حقيقة فقول صاحب الهداية ليست كنايات على التحقيق لانها عوامل
في حقايقها قال في التحرير انه غلط لانه يدل على ان الحقيقة تنافي الكناية وليس كذلك لان الكناية قد تكون حقيقة لانها تتعدد
المعنى وقد يكون حقيقة فيها وقوله ان الحقيقة الكناية الحقيقة هي التي تكون مستترة المراد وهذه معلومة والتردد فيما
يراد بها ابائن من الخير او النكاح قال في التحرير انه منتقض بان الكناية بسبب التردد في المراد لا بسبب التردد في المعنى الموضوع
كالمشترك والخاص في فرد معين فاما كانها فاذا كانت كناية على الحقيقة تعين انه يكون المجاز في اضافتها الى الطلاق فان
المفهوم من الاضافة انها كناية عنه وليس كذلك والا وقع رجعيا وفي الهداية والشرط تعيين احد نوعي البينونة دون الطلاق
انتهى وظاهره انه لا اعتبار بنية الطلاق في الكنايات البوائن وانه لا بد من نية جنس البينونة النكاح وفي التنقيح
قال وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة
عن اي شيء عن النكاح او غيره فاذا نوى نوعا منها تعين وثبت بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقية لطلق رجعية لانه
فسروها بما يستتر المراد منه والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق وسيستتر علماء البيان لا يحتاجون
الى هذا التكليف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل
بينه الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق وتمامه في التلويح ولا يخفى عليك ان قوله
انت واحدة ليس من الكنايات الطلاق بتفسير علماء البيان ولكنه من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار
المراد كذا في التلويح وقيد المصنف بهذه الالفاظ للاحتراز عما اذا قال لا حاجة لي فيك او لا ارتديك
او لا احبك او لا اشتهيك او لا رغبة لي فيك فانه لا يقع وان نوى في قول ابي حنيفة وقال ابن ابي ليلى يقع في قوله
لا حاجة لي فيك اذا نوى ط وفي الشفا رتبه عن ابن سلام يكون ثلاثا اذا نوى ولو قال فسخت النكاح ونوى الطلاق

الطلاق يقع وعن ابي حنيفة ان نوى ثلاثا فثلاث والرواية هكذا عن محمد انه بائن ان نوى الطلاق وفي
جمع برهان لو قال لم يبق بيني وبينك عمل ونوى الطلاق لا يقع وفي فتاوى الفضلي خلافه وفي النقاية
قيل يقع في قوله لم يبق بيني وبينك شيء انه لا يصح ولو قال اربعة طرق عليك مفتوحة لا يقع وان نوى ما لم يقل
خذي اي طريق شئت وفي اللآلي وهكذا عن محمد وفي النظم قال اسد قال محمد يقع ثلاثا وقال
ابن سلام اخاف ان يقع ثلاث لمعاني كلام الناس وفي المبسوط قال لها انت علي كالميتة او لحم الخنزير
او الخمر ونوى الطلاق يقع كذا في المعراج وفي البزازية طلبت منه الطلاق فقال لها لم يبق بيني وبينك
عمل لم تطلق الا ان ينوي به النكاح او ينوي به ايقاع الطلاق فحينئذ يقع وذكر في الكنايات خالعتك
على سبيل العوض وسنذكر وفي البزازية انا بريء منك لا يقع وان نوى ولو قال ابرأتك عن الزوجية
يقع بلا نية انتهى وفي تلخيص الجامع وشرحه لو قال ابنت نفسي او حرمت نفسي عليك فقال اجزت
وقع بائنا ويشترط ان ينوي كل منهما الطلاق ويصح نية الثلاث ولو قالت اخترت نفسي فقال اجزت
ناويا الطلاق لم يقع وسنذكره بتمامه في فصل الاختيار وفي الخانية انا بريء من طلاقك لا يكون
طلاقا ولو قال برئت اليك من طلاقك يقع نوى او لم ينو ولو قال انا بريء من ثلاث تطليقات
قال بعضهم يقع الطلاق اذا نوى وقال بعضهم لا يقع وان نوى وهو الظاهر انتهى **قوله**
وان قال لها اعتدي ثلاثا ونوى بالاولى طلاقا وبما بقي حيضا صدق وان لم ينو بما بقي شيئا فهي
ثلاث لانه بنية الحيض بالباقي نوى حقيقة كلامه وبنية الاول طلاقا صار الحال حال مذاكرة الطلاق فتعين
الباقيان للطلاق بهذه الدلالة فلا يصدق في نفي النية قضاء وبه اعلم ان مذاكرة الطلاق لا يختص
بسؤال الطلاق بل اعم منه ومن تقدم الايقاع ودخل تحت المسألة الاولى ما اذا نوى بكل منها
حيضا فتطلق واحدة وهو الاول واما اذا نوى بالثلاث طلاقا لا غير وما اذا نوى بالثلاث
حيضا لا غير وما اذا نوى بالثانية طلاقا وبالثالثة حيضا وما اذا نوى بالثانية والثالثة حيضا ففي
هذه الست لا يقع الا واحدة ودخل تحت المسألة الثانية ما اذا نوى بالاولى حيضا لا غير او الاوليين طلاقا لا غير
او الاولى والثانية طلاقا لا غير او الثانية والثالثة طلاقا وبالاولى حيضا او كل من الالفاظ طلاقا
فهذه ست يقع بها الثلاث وخرج عنها بين المسألتين مع الحق بها اثنتي عشرة مسألة الاولى ان لا ينوي
بكل منها شيئا فلا يقع شيء وما بقي وهو احدى عشرة مسألة يقع بها ثنتان وهو ان ينوي بالثانية طلاقا
لا غير او بالاولى طلاقا وبالثانية حيضا لا غير وبالاخريين طلاقا لا غير وبالاوليين حيضا لا غير او بالاولى
والثانية طلاقا وبالثالثة حيضا او بالاولى والثالثة وبالثانية حيضا او بالاولى والثالثة حيضا وبالثانية
طلاقا او بالاولى والثالثة حيضا والثانية طلاقا او بالثانية حيضا لا غير فصارت هذه المسألة محتملة
لاربعة وعشرين وجها ووجه ضبطها انه لا يخلو اما ان ينوي بالكل حيضا او بالكل طلاقا او لم ينو بالكل شيئا
او بالاولى حيضا وبالباقيين طلاقا او بالاولى حيضا لا غير او بالاولى حيضا وبالثاني طلاقا لا غير او بالاولى
حيضا وبالثالث طلاقا لا غير فاذا نوى الحيض بالاول فقط فله اربع مسائل صور واذا نوى بالثاني
الحيض فقط فله اربع اخرى واذا نوى بالثالث الحيض فقط فله اربع اخرى صارت اثني عشر او ينوي بالاول
والثاني حيضا وبالثالث طلاقا او لم ينو بالثالث شيئا او ينوي بالثاني والثالث حيضا وبالاول طلاقا
وبالاول طلاقا او لم ينو بالاول شيئا صارت ست عشرة او ينوي بالاول والثالث حيضا وبالثاني طلاقا
او لم ينو بالثاني شيئا صارت ثمانية عشر وينوي بالاول طلاقا لا غير صارت احدى وعشرين مع الثلاث
الاول والاصل انه اذا نوى الطلاق بواحدة ثبت حال مذاكرة الطلاق فلا يصدق في عدم شيء بما بعدها
ويصدق في نية الحيض لظهور الامر باعتداد الحيض عقب الطلاق واذا لم ينو الطلاق بشيء صح وكذا كل ما قبل

المنوي بها أو نية الحيض بواحدة غير مسبوقة بواحدة منوي بها الطلاق يقع بها الطلاق وتتعين بما نواه
حال المذاكرة يجري فيها الحكم المذكور بخلاف ما إذا كانت مسبوقة بواحدة أريد بها الطلاق حيث لا يقع
بها الثانية لصحة الاعتداد بعد الطلاق ولا يخفى تخريج المسائل بعد هذا وأشار بقوله عما بقي حيضا
إلى أن الخطاب يقع لمن هي من ذوات الحيض فلو كانت آيسة أو صغيرة فقال أردت بالأولى طلاقا وبالأخرى
وبالباقي تربصا بالأشهر كان الحكم كذلك وأطلقه في كونه يصدق فأفاد أنه يصدق في قضاء وديانة
وفيما لا يصدق فيه إنما لا يصدق في قضاء وأما ديانة فلا يقع إلا بنيته وقد قدمنا أن المرأة كالقاضي ۵
وفي الهداية وفي موضع يصدق الزوج على نفي النية إنما يصدق مع اليمين لأنه أمين في الإخبار عما
في ضميره والقول قول الأمين مع اليمين انتهى وسيأتي إن شاء الله تعالى في الاستحلاف
أن القول له مع اليمين إلا في عشر مسائل لا يمين على الأمين وهي في القنية والإشارة إلى أنه لو كان
نويت بالكل واحدة ديانة ويا يجل لفظ ثلاث تطليقات ثلث تطليقة وهو مما لا يتجزى فيكمل فيقع الثلاث
كما في المحيط وفيه لو قال لها اعتدي ثلاثا وقال عنيت تطليقة تعتد بها ثلاث حيض يصدق ولأنه
محتمل والظاهر لا يكذبه وقوله مع المحقق في فتح القدير كون ابتداء الإيقاع يثبت دلالة الحال بأن الإيقاع
مرة لا يوجب ظهور الإيقاع مرة ثانية وثالثة فلا يكون اللفظ الصالح له ظاهرا في الإيقاع بخلاف
سؤال الطلاق لأن ذكر الكناية الصالحة للإيقاع دون الرد عقب سؤال الطلاق ظاهر في قصد الإيقاع
به وهو ترجيح لقول زفر المنقول في المحيط وقيد بكونه كرر اعتدي من غير لفظ طلاق معه لأنه لو
قال أنت طالق واعتدي أو أنت طالق اعتدي أنت طالق فاعتدي يقع واحدة فواحدة لأنه ۵
نوى حقيقة كلامه وإن نوى ثنتين فثنتان لأنه يحتمله وإن لم تكن له نية إن قال أنت طالق فاعتدي يقع ۵
واحدة لأن الفاء للوصل وإن قال اعتدي أو واعتدي يقع ثنتان لأنه لم يذكره متصلا موصولا بالأول لم يكن
أمرا مستأنفا وكلاما مبتدأ وهو في حال مذاكرة الطلاق فيحمل على الطلاق وعند زفر يقع واحدة ۵
لما عرف كذا في المحيط وفي الخانية جعل هذا التفصيل رواية عن أبي يوسف وذكر قبله أنه إذا لم ينو
شيئا ونحن ثنتان في الوجوه الثلاثة وفيه من باب ما يحرم امرأته على نفسه وعن أبي يوسف ومحمد فيمن
قال لامرأتين أنتما علي حرام ينوي الطلاق في إحداهما والإيلاء في الأخرى فهما طالقان لأن اللفظ الواحد
لا ينتظم المعنيين المختلفين فيحمل على الأغلظ منهما وهو الطلاق وعن أبي يوسف إذا نوى في إحداهما ثلاثا
وفي الأخرى واحدة فهما طالقان ثلاثا لأن الحرمة نوعان غليظة وخفيفة واللفظ الواحد لا ينتظم النوعين
فيحمل على الأغلظ وفي قول أبي حنيفة هو كما نوى ويجب أن يكون هذا قول محمد هو كما نوى أيضا بناء على أن هذا اللفظ
للثلاث حقيقة وللواحدة كالمجاز لأن الثلاث يثبت الحرمة مطلقا فصار مثل لفظة النذر إذا نوى النذر واليمين
يصح عندهما خلافا لأبي يوسف كذا هنا والمنوي على قولهما ولو قال نويت الطلاق لإحداهما واليمين للأخرى عند
أبي يوسف يقع عليهما الطلاق وعلى قياس قولهما هو كما نوى ولو قال لثلاث نسوة أنتن علي حرام ونوى
لإحداهن طلاقا وللأخرى يمينا وللثالثة الكذب طلقن جميعا عند أبي يوسف وعند محمد وعندهما هو كما نوى
ولو قال لامرأته أنت علي حرام قاله مرتين ونوى بالأولى الطلاق وبالثانية اليمين فهو كما نوى في قولهم جميعا
لأن اللفظ متعدد انتهى **قوله** وتطلق بلست لي بامرأة أو لست لك بزوج إن نوى ۵
طلاقا يعني وكان النكاح ظاهرا وهذا عند أبي حنيفة لأنها تصلح لإنشاء الطلاق كما تصلح لإنكاره فيتعين
الأول بالنية وقالا لا تطلق وإن نوى الكذب ودخل في كلامه ما أنت لي بامرأة وما أنا لك بزوج ولا نكاح بيني
وبينك وقوله صدقت في جواب قولها لست لي بزوج كما في المحيط وخرج عنه لم أتزوجك أو لم يكن بيننا
نكاح والله ما أنت لي بامرأة وقوله لا عند سؤاله بقوله ألك امرأة وقوله لا حاجة لي فيك كما في البدائع ففي

فهي الألفاظ لا يقع وإن نوى عند الكل ولكن في المحيط ذكر من الوقوع قوله عند سؤاله قال ولو قال لا نكاح بيننا
يقع الطلاق والأصل أن نفي الطلاق أو النكاح أصلا لا يكون طلاقا بل يكون جحودا ونفي النكاح في الحال
يكون طلاقا إذا نوى وما عداه صحيح أنه على هذا الخلاف فقيد بالنية لأنه لا يقع بدون النية اتفاقا
لكونه من الكنايات ولا يخفى أن دلالة الحال تقوم مقامها حيث لم يصلح للرد والشتم وصلح للجواب فقط وقدمنا
أن الصالح للجواب فقط ثلاثة ألفاظ ليس منها هذا فلذا اشترط النية للإشارة إلى أن دلالة الحال
هنا لا يكفي وأشار بقوله تطلق إلى أن الواقع بهذه الكناية رجعي وقيد بظهور النكاح لأنه
لو قال ما أنت لي بزوجة وأنت طالق لا يكون إقرارا بالنكاح لقيام القرينة المتقدمة على أنه ما أراد ۵
بالطلاق حقيقة كما في البزازية أو كذب النكاح فالنفي لا يقع به بالأولى انتهى **قوله** والصريح ۵
يلحق الصريح والبائن فلو قال لها أنت طالق ثم قال أنت طالق أو طلقها على مال وقع الثاني وكذا لو قال
لها أنت طالق بائن أو خالعها على مال ثم قال أنت طالق وهذه طالق كما في البزازية يقع عندنا بالحديث المذكور
مسندا المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ولما ذكر في الأصول من بحث الخاص أطلقه
فشمل المنجز والمعلق إذا وجد الشرط أي شرطه في العدة فكما يقع في العدة منجزا يقع إذا وجد شرطه
فيها وأما إذا علقه في البائن العدة فإنه يصح في جميع الصور إلا إذا كان الطلاق بائنا علق البائن في العدة فإنه
غير صحيح اعتبارا بتنجيزه كما في البدائع فيد نا الصريح اللاحق للبائن بكونه خاطبها به وأشار إليها للاحتراز
عن ما إذا قال كل امرأة له طالق فإنه لا يقع على المختلعة وكذا إذا قال إن فعلت كذا فامرأته كذا لا يقع
على المعتدة من بائن كما في البزازية والمراد بالصريح هنا ما وقع به الرجعي فيدخل الكنايات الرواجع من اعتدي
واستبرئي رحمك وأنت واحدة وما ألحق بالثلاث فلو أبانها أو خلعها ثم قال لها في العدة اعتدي ناويا
وقع الثاني في ظاهر الرواية خلافا لأبي يوسف نظرا إلى أنها كناية وجه ظاهر الرواية أن الواقع بها
رجعي فكان في معنى الصريح كما في البدائع وما في الظهيرية لو قال لها أنت بائن ناويا الطلاق ثم قال لها في العدة
اعتدي واستبرئي رحمك أو أنت واحدة ناويا الطلاق لا يقع وإن كان الرجعي يلحق البائن انتهى محمول على رواية
أبي يوسف لكن يرد عليه الطلاق الثلاث فإنه من قبيل الصريح اللاحق لصريح وبائن كما في فتح القدير وهي حادثة
حلب وكذا يرد الطلاق على مال بعد البائن فإنه واقع ولا يلزم المال كما في الخلاصة فالأولى تفسير الصريح ۵
في كلامه على حقيقته فيدخل الطلاق الثلاث والطلاق على مال بناء على أن الصريح شامل للبائن والرجعي كما في
فتح القدير ويلحق الكنايات الرواجع به في حق هذا الحكم وحينئذ فكلامه شامل لما إذا كان الصريح ۵
موصوفا بما يدل على البينونة كأنت طالق بائن بعدما أبانها فإنه يلحق لأنه صريح لحق بائنا وإن كان بائنا
بالنظر للوصف كما في فتح القدير وفي المحيط والبزازية وإذا لحق الصريح البائن كان بائنا لأن البينونة
السابقة عليه تمنع الرجعة كما في الخلاصة **قوله** والبائن يلحق الصريح كما إذا قال لها أنت طالق ثم قال
لها في العدة أنت بائن أطلقه فشمل ما إذا خالعها أو طلقها على مال بعد الطلاق الرجعي فيصح ويجب المال
كما في الخلاصة ويشكل عليه ما في القنية رقم شمس الأئمة الأوزجندي وقال طلقها على ألف فقبلت ثم قال
في عدتها أنت بائن لا يقع انتهى فإنه من قبيل البائن اللاحق للصريح وإن كان بائنا فإنهم جعلوا الطلاق على مال
من قبيل الصريح كما قدمناه فينبغي الوقوع وقد نقل ابن الشحنة ما في القنية ولم يتعقبه ويدل على الإشكال عكسه
المتقدم وهو ما إذا كان الطلاق على مال بعد البائن فإنه يقع **قوله** لا البائن أي البائن لا يلحق البائن إذا أمكن جعله
خبرا عن الأول لصدقه فلا حاجة إلى جعله إنشاء ولا يرد أنت طالق أنت طالق لأنه لا احتمال فيه لتعينه للإنشاء شرعا حتى لو
قال أردت به الإخبار لا يصدق قضاء والمراد بالبائن الذي لا يلحق الكناية المتقدمة الكناية المفيدة للبينونة بكل لفظ كان
لأنه هو الذي ليس ظاهرا في الإنشاء في الطلاق كذا أوضحه في فتح القدير ولذا قال في الخلاصة لو قال لها أبنتك بتطليقة ونوى

به الطلاق لا يقع شيء وفي الحاوي القدسي اذا طلق المبانة في العدة فان كان بصريح الطلاق وقع ولا يقع بكنايات
الطلاق شيء وان نوى انتهى ومراده ما عدا الرواجع ولكن يشكل عليه ما في الخلاصة من الحبس انشاد بين
من بدل الخلع لو طلقها بمال لم تحلها في العدة لم يقع فان نوى هذا ابن لحق صريحا وان كان بائنا كما قدمناه
فمقتضى ظاهر ما قدمناه صحة الخلع ولا يخلص الا يكون المراد بعدم صحته عدم لزوم المال والدليل عليه ان صاحب
الخلاصة صرح في عكسه وهو ما اذا طلقها بمال بعد الخلع انه يقع ولا يجب المال ولا فرق بينهما كما لا يخفى ثم اعلم
ان المال وان لم يلزم فلا بد في الوقوع من قبولها لما في البزازية قال لها بعد الخلع انت طالق على الف
لا يقع الا بقبولها وان كان المال لا يلزمها وهذه مسئلة الجامع وهي دوابر في واقعة الفتاوى خالعها ثم
قالت في عدة الثاني بتي طلاق واحد اشتريته مني بعشرة دنانير حتى تحل لك الثلاث فقال الزوج بعت الطلاق
الثالث منك بعشرة وقالت اشتريت بعشرة يقع الثلاث ولا يجب المال لان اعطاء المال لتحصيل الخلاص المنجز وانه
حاصل واما اشتراط قبولها في اول المسئلة فلان قوله انت طالق على الف تعليق طلاقها بالقبول فلا يقع بلا وجود
الشرط انتهى ويشمل كلامه ما اذا قال للمبانة ابنتك تطليقة فانه لا يقع بخلاف انت طالق بائن كما في البزازية
وفرق في الذخيرة بينهما بانها اذا اعتبرنا بائنا يبقى قوله طالق وبه يقع ولو الغينا ابنتك يبقى قوله تطليقة
وهو غير مفيد وقيدنا بامكان كونه خبرا عن الاول لانه لو لم يمكن بان نوى بالبائن الثاني البينونة
الغليظة ينبغي ان يصح لان التغليظ صفة البينونة فاذا اعتبرته فاصل البينونة لكونها حاصلة
لغت في اثبات التغليظ كذا في المحيط واقتصر الشارحون على الوقوع لكن بصيغة ينبغي مكان الوقوع هو
المعتمد وفي البزازية لو قال للمبانة ابنتك باخرى احرى يقع لانه لا يصلح جوابا انتهى وينبغي انه اذا ابانها
ثم قال لها اى لا يصلح كونه خبرا عن الاول وفي القنية لو قال لها انت بائن ثم قال في عدتها ابنتك بائن تطليقة
اخرى يقع انتهى وينبغي انه اذا ابانها ثم قال لها انت بائن ناو يا طلقة ثانية ان تقع الثانية بنيته
لانه بنيته لا يصلح خبرا فهو كما لو قال ابنتك باخرى الا ان يقال ان الوقوع انما هو بلفظ صالح له وهو اخرى بخلاف
مجرد النية واشار المؤلف رحمه الله بعدم كون المبانة محلا للبائن الى انها ليست محلا للظهار واللعان اما
الظهار فموجبه الحرمة والحرمة حاصلة بالبينونة واما اللعان فهو حكم مشروع في قذف
الزوجات والزوجية منقطعة كذا في المحيط ولو آلى منها لم يصح الايلاء وفي حكم الايلاء في حق البر تعليق الا انه
شرعا وقيام الملك صحة الابانة تنجيزا كان او تعليقا كما في التعليق الحقيقي ولو خيرها في العدة لا يصح بان قال
لها اختاري فاختارت نفسها في العدة لم يقع شيء لانه تمليك والتمليك بلا ملك لا يتصور كذا في البدائع ولا
يقال لانه معلق باختيارها فينبغي ان يلحق لان البائن اذا كان معلقا ينبغي يلحق لانا نقول ليس بمعلق بل هي قائمة
مقامه فانيا عنها ايقاع مبتدأ لا اثر لتعليق سابق قوله الا اذا كان معلقا يعني ان
البائن يلحق البائن اذا كان معلقا قبل المنجز البائن بان قال لها ان دخلت الدار فانت بائن ناويا الطلاق
ثم ابانها منجزا ثم وجد الشرط وهي في العدة فانه يقع الطلاق عليها خلافا لزفر لانه لم يكن ان انت بائن ثانيا
ليجعل خبرا على الذي وقع اثر التعليق السابق وهو زوال القيد عند وجود الشرط وفي محل قبيح وعلى هذا
قال في الحقائق لو قال ان فعلت كذا فحلال الله علي حرام ثم قال هكذا الامر آخر ففعل احدهما وقع طلاق بائن
ولو فعل الآخر ينبغي ان يقع آخر وهذا ينبغي ان يحفظ انتهى وبين في الذخيرة بين انت بائن للمبانة
ويلحق بين وقوع انت بائن المعلق تعليقا لا ابانة انه لما صح التعليق او لكونها محلا له جعلناه المعلق الطلاق البائن
وصار بايقاعه للطلاق والمعلق بالشرط المنجز عند وجود فكانه قال في العدة انت طالق بائن ولو قال له وقع
بخلاف انت طالق بائن منجز في عدة المبانة لانه صفة للمرأة وهي لم تكن محلا لان محله من قام به الاتصال وقد انقطعت
الوصلة بالمبانة والمضاف كالمعلق حتى لو قال لها انت بائن غدا ناويا الطلاق ثم ابانها ثم جاء الغد وقعت اخرى ولو قال

قال لها ان دخلت الدار فانت بائن ناويا ثم قال ان كلمت زيدا فانت بائن ناويا ثم دخلت الدار ووقعت الطلقة
ثم كلمت زيدا فانه تقع اخرى كذا في الذخيرة وهو بيان لما اذا كان معلقين فقيدنا بكونه معلقا قبل المنجز لانه لو علق البائن
بعد البائن المنجز لم يصح التعليق كالتنجيز كما قدمناه عن البدائع وهي واردة علينا مسئلتان احداهما لو قال
اذا جاء غد فاختاري ثم ابانها فاختارت نفسها في العدة فانه لا يقع شيء اجماعا الثانية لو علق الظهار بشرط في الملك
بان قال ان دخلت فانت علي كظهر امي ثم ابانها فدخلت في العدة لا يصير مظاهرا اجماعا واجاب عنهما الزيلعي واجيب
بانه في الاول ملكها الطلاق غدا ولما ابانها ازال ملكه للحال من وجه وبقي من وجه والملك من وجه لا يكفي للتمليك
ويكفي للازالة كما في الاستيلاد والتدبير المطلق حتى لا يجوز بيعهما ويجوز اعتاقهما وكذا هذا لان المعتبر في
الخيار اختيارها لا ايجاب الزوج وفي التعليق اليمين لا وجود الشرط بدليل لو شهدا بالتخيير واخران
بوجود الشرط ثم رجعوا فالضمان على شاهدي التعليق لا الشرط وعن الثانية بان الظهار يوجب حرمة موقتة
بالكفارة وقد ثبتت الحرمة بالابانة من كل وجه فلا يحتمل التحريم الظهار بخلاف الكناية المنجزة لانها توجب
زوال الملك من وجه دون وجه قبل انقضاء العدة فلا يمتنع ثبوت حكم التعليق وتمامه في البدائع وكذا لو قال
لها اختاري ناويا ثم ابانها بطل التخيير حتى لو قالت بعدها اخترت نفسي لم يقع كذا في الذخيرة والظهيرية
ثم قال في الظهيرية وفي الايماني قال لها امرك بيدك اذا شئت ثم طلقها واحدة بائنة ثم تزوجها واختارت
نفسها طلقت عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا تطلق لان الزوج فعل بنفسه ما فوض اليها فيكون اخراجا
للامر من يدها وجه قول ابي حنيفة ان التفويض قد صح وتعلق حقها به فلا يبطل بزوال الملك
وما قاله ابو يوسف ضعيف لان الطلاق متعدد فلا يتعين ما اوقعه الزوج لما فوض اليها كما لو قال
لغيره بع قفيزا من هذه الصبرة ثم باع بنفسه قفيزا لا ينعزل الوكيل انتهى وهذا لا ينافي
ما نقلناه ايضا عن البدائع لان ما في البدائع محمول على ما اذا لم يتزوجها فلا يقع في العدة وما في الظهيرية
صريح في انه تزوجها وفي البزازية من الآخر بالباء جعل امرها بيدها في طلاق ان فعل كذا من شاء ثم خلعها
على مال ثم وجد الشرط وهي في العدة تملك الايقاع وان مضت ثم تزوجها ووجد الشرط كذا في
البزازية انتهى ما يوجد منه جوابه وهو عدم الوقوع وفي القنية لا يبقى الامر في يدها في ظاهر الرواية
وحاصل ما ذكره المصنف ان للطلاق في العدة اللاحق والسابق اربع صور وقد نظمها الشيخ سعد الدين
الديري فقال

وكل طلاق بعد آخر واقع ٭ سوى بائن مع مثله لم يعلق ٭ وتعقبه والد شارح
المنظومة بان قوله لم يعلق مطلق يشمل البائن الاول والثاني والمراد الاول لا الثاني فهو الطلاق في محل التعليق
فقلت بيتا مفردا من الرجز

كلا اجز لا بائنا مع مثله ٭ الا اذا علقته من قبله

قال شارح المنظومة قلت وقد فات الشيخين التنبيه على ان ذلك خاص بالعدة وان كان ذلك من الملحة
المعلوم من خارج لانه تمام معنى الضابط متوقف عليه فقلت منبها على ذلك مفردا من الرجز

بعده كل طلاق لحقا ٭ لا بائن لمثله ما علقا ٭ ثم قولي لحقا مشعر بكونه اللاحق هو المعلق ووصفنا
البائن بانه مثل البائن مشعر باخراج البينونة الخبرية لما فيها من الخلاف الذي قدمته انتهى
وقيد المؤلف لحقه بكون السابق طلاقا لانه لو علق حرمته بغير طلاق كالعزة ختار البلوغ او المعانقة
بعد الدخول فانه لا يقع الطلاق في عدته وكل فرقة توجب الحرمة مؤبدة لا يلحقها الطلاق واذا اسلم
احد الزوجين لا يقع على الآخر طلاقه كذا في البزازية واذا ارتد ولحق بدار الحرب وطلقها في العدة لم يقع لانقطاع
العصمة فان عاد الى دار الاسلام وهي في العدة وقع واذا ارتدت ولحقت لم يقع عليها طلاقه فان عادت قبل الحيض

لم يقع كذا عند ابي حنيفة لبطلان العدة باللحاق ثم لا تعود بخلاف المرتد كذا في البدائع وفي الذخيرة والحاصل ان كل فرقة هي فسخ من كل وجه لا يقع الطلاق وكل فرقة في عدتها وكل فرقة هي طلاق فيقع والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب تفويض الطلاق

لما فرغ من بيان ما يوقعه الزوج بنفسه صريحا وكناية شرع فيما يوقعه غيره باذنه وهو ثلاثة انواع تفويض وتوكيل ورسالة والتفويض اليها يكون بلفظ التخيير والامر باليد والمشيئة وقدم الاول لثبوته بصريح الدليل **قوله** ولو قال لها اختاري ينوي الطلاق فاختارت في مجلسها بانت بواحدة لان المخيرة لها خيار المجلس باجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجماعا سكوتيا عند تصريح بعضهم وما نقل من خلاف علي لم يثبت وتغليط ابن المنذر لمن لم يشترطه بقوله عليه السلام لعائشة لا تعجلي حتى تستامري ابويك ضعيف لان هذا التخيير ليس المتنازع فيه وهو ان توقع بنفسها بل على انها ان اختارت نفسها طلقها بدليل قوله تعالى فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا واجاب في المعراج بانه عليه السلام جعل لها الخيار الى غاية استشارة ابويها لا مطلقا وكلامنا في المطلق انتهى ولانه تمليك الفعل منها لانه كيف تكون عاملة لنفسها وهو ينتصر عليه واورد على انه تمليك منها انه كيف تعتبر تمليكا مع تمامكم والشيء الواحد يستحيل ان يكون كله مملوكا لشخصين واجاب في الكافي بانه تمليك الايقاع لا تمليك العين فقبل الايقاع بقي ملكه انتهى واورد على كونها عاملة لنفسها لو وكله بابراء نفسه كان وكيلا بدليل صحة رجوعه قبل الابراء مع ان المديون عامل لنفسه وسياتي جوابه وما فيه من فصل المشيئة وقول الزيلعي في الوكالة

عند قوله وبطل توكيله الكفيل بما لانه مالك وليس بوكيل يقتضي ان لا يصح الرجوع عنه وليس بصحيح فقد صرح في العناية وغيرها انه لا يتقيد بالمجلس ويصح الرجوع عنه وفي العناية ان التمليك الاقدار الشرعي على محل التصرف والتوكيل الاقدار على التصرف فاندفعت هذه الشبهة انتهى وفيه نظر لان التمليك الاقدار الشرعي على نفس التصرف لا ابتداء كما اشار اليه في فتح القدير في اول البيع وهو الحق لانه معنى الاقدار على المحل الا باعتبار التصرف فيه وفي المعراج لا يلزم من التمليك عدم صحة الرجوع لانتقاضه بالهبة فانها تمليك ويصح الرجوع لكنه تمليك يخالف سائر التمليكات من حيث انه يبقى الى ما وراء المجلس اذا كانت غائبة ولا يتوقف على القبول لكونها تطلق نفسها بعد التفويض وهو بعد تمام التمليك وقيد بالنية لانه من الكنايات ودلالة الحال قائمة مقامها قضاء لا ديانة والدلالة مذاكرة الطلاق او الغضب وعند مشايخنا انه من ما يحتمل الجواب والقول قوله مع اليمين في عدم النية او الدلالة وتقبل بينتها على اثبات الغضب او المذاكرة لا على النية الا اذا اقيمت على اقراره بها كما ذكره الولوالجي واذا لم يصدق قضاء لا يسعها الاقامة معه الا بنكاح مستقبل لانها كالقاضي واعاد ذكر الدلالة لانه هنا للعلم بما قدمه اول الكنايات واورد فيه الطلاق لانه تفويضه وقيد بالمجلس لانها لو قامت منه او اخذت في عمل اخر بطل خيارها كما سنذكره وافاد بذكر مجلسها عدم الاعتبار بمجلسه فلو خيرها ثم قام هو لم يبطل بخلاف قيامها كذا في البدائع واشار باقتصاره على التخيير الى انه لو زاد متى شئت فانه لا يتقيد بالمجلس فهو لها فيه وبعده وقيد بها الى انه لو خيرها وهي غائبة اعتبر مجلس علمها ولو قال جعلت لها ان تطلق نفسها اليوم اعتبر مجلس علمها في هذا اليوم فلو مضى اليوم ثم علمت خرج الامر من يدها لانه كل وقت قيد التفويض به وهي غائبة ولم تعلم حتى انقضى بطل خيارها ولو قال الزوج علمت في مجلس القول وانكرت المرأة فالقول لها لانها منكرة كذا في المحيط ولو قال لها اختاري راس الشهر ولو قال اختاري اذا قدم فلان او اذا اهل الهلال فلها الخيار ساعة

ساعة يقدم او اهل الهلال في المجلس ولو قال اختاري اليوم واختاري غدا فهما خياران ولو قال في اليوم وغده فهو خيار واحد كذا في المحيط ايضا واشار بعدم ذكر فكونها الى انه تمليك يتم بالتمليك وحده فلو رجع قبل انقضاء المجلس لم يصح وما علل به في الذخيرة من كونه بمعنى اليمين اذ هو تعليق الطلاق بتطليقها نفسها بخلاف التحقيق فانه لا اعتبار بحق في سائر الوكالات لانه لتضمنه معنى اذا لعبه فقد اجرته فكان ينبغي ان لا يصح الرجوع عنها مع انه يصح كذا في فتح القدير وفيه نظر لان هذا الاعتبار لا يصح في الوكالة لانه لا يصح تعليق الاجازة بالشرط كما في البزازية وغيره بخلاف الطلاق فكان سهوا والحق ما في الذخيرة وفي جامع الفصولين انه تمليك فيه معنى التعليق فكونه تمليكا يتقيد بالمجلس ولكونه تعليقا صح وبقي ما وراء المجلس ولم يصح الرجوع عنه عملا بشبهة وفي جامع الفصولين تفويض الطلاق اليها قبل هو وكالة يملك عزلها والاصح انه لا يملكه انتهى وافاد قيد البائن لانه ينبئ عن الاستخلاص والصفاء من ذلك الملك وهو بالبينونة ولانه لم تحصل فائدة التخيير اذا كان له ان يراجعها شاءت او ابت وقيد باقتصاره على التخيير المطلق لانه لو قال اختاري الطلاق فقالت اخترت الطلاق فهي واحدة رجعية لانه لما صرح بالطلاق فقد خيرها بين نفسها بتطليقة رجعية وبين ترك التطليقة وكذا في قوله امرك بيدك كذا في البدائع وهو مستفاد من قول المصنف اخر الباب اختاري تطليقة او امرك بيدك في تطليقة والمراد بقوله فاختارت اختيارها نفسها فلو اختارت زوجها لم يقع وخرج الامر من يدها ولو قالت اخترت نفسي لا بل زوجي يقع ولو قالت زوجي لا بل نفسي لا يقع وخرج الامر من يدها ولو عطفت باو فقالت اخترت نفسي او زوجي لا يقع ولو كان باو فالاعتبار للمقدم وللمعطوف بعده ولو خيرها ثم جعل لها الف لتختاره فاختارته لم يقع ولا يجب المال لانه رشوة كذا في فتح القدير وفي التجنيس للجامع من باب اجازة الطلاق ولو قالت طلقت نفسي فاجاز طلقت اعتبارا بالانشاء كذا بانت اذا نويا ولو ثلاثا بخلاف الاول كذا في خزانة الفتاوى وفي البدائع لو نوت ابدا لانه يمين وفي اخترت نفسي لا يقع اذ لا وضع اصلا ولا عرف الا اجازا كما صححه جعل الخيار او امري بيدي فطلقت لان الفاء للتفسير فالمعتبر المفسر ولو تعقد لتعقده التمليك سابقا بخلاف الواو وبانها للابتداء فتقع رجعية وتخير اذا لم يوقف ما له انشاء وهو التخيير دون الاختيار ولم يستند لانه سبب عند الاجازة المتعلق بها فاعتبر المجلس بعدها ولم يتقيد بوجوده الشرط فيها في تعليق الفضولي بخلاف البيع لانه لا يقبل التعليق فاعتبر سبب حال العقد كما جعلت امس امري وفي قلت امس امري بيدي اليوم لا اجازة لها اليوم لان الوقت عنه للجعل والمجلس بعد الاجازة وهنا للامر فاسد انتهى بمضمونه **قوله** ولم يصح نية الثلاث لانه انما يفيد الخلاص ونصا وهو غير متنوع والبينونة تثبت فيه مقتضى فلا يعم انت بائن ونحوه لتنوع البينونة الى غليظة وخفيفة وقيد بالاختيار لان نية الثلاث صحيحة في الامر باليد كما سنذكره وقول الشارحين ان الاجماع منعقد على الواحدة ينفي ما اراده على الاصل سنه لان زيد ابن ثابت قال بوقوع الثلاث فقوله لا يكال الاستخلاص ذبه احمد ما ثلث في المدخول بها وفي غيرها يقبل منه دعوى الواحدة اذ اجمع بين الامر باليد والاختيار وقيد بكون المصير للتخيير غير معدود لانه لو قال لها اختاري ثلاثا فقالت اخترت يقع الثلاث لان التنصيص على الثلاث دليل ارادة اختيار الطلاق لانه هو الذي يتعدد وقولها اخترت ينصرف اليه فيقع الثلاث فان كرر التخيير بان قال لها اختاري اختاري ونوى بكل واحدة منها الطلاق فقالت اخترت يقع ثنتان لان كل منهما تخيير تام بنفسه وقولها اخترت جوابا لهما والواقع بكل منهما طلاق بائن وكذا اذا ذكر الثاني بحرف الواو او الفاء كذا في البدائع وسياتي تمامه عند قوله الاولى الى اخره انتهى **قوله** فان قامت واخذت في عمل اخر بطل خيارها لكونه تمليكا فيبطل

بتبدل المجلس حقيقة وحكما اطلق القيام فشمل ما اذا اقامها الزوج قهرا فانه يخرج الامر من يدها ه
لانه يمكنها مانعته في القيام او المبادرة حينئذ الى اختيار نفسها فعدم ذلك دليل الاعراض كما اذا
جامعها مكرهة في مجلسها كما في الخلاصة واراد بالعمل الاخر ما يدل على الاعراض لا مطلق العمل ه
لانه لو خيرها فلبست ثوبا او شربت لا يبطل خيارها لان اللبس قد يكون لتدعو شهودا والعطش
قد يكون شديدا يمنع من التامل وشمل في تمامه في فصل الامر باليد فان حكمه فيه كحكمه ودخل ه
في العمل الكلام الاجنبي فانه دليل الاعراض وقيد بالاختيار لان الصرف والسلم لا يبطلان ه
بالاعراض بل بالافتراق لا عن قبض والايجاب في البيع يبطل بما يدل على الاعراض القابل فاذا
تعطعه الاخذ في العمل على القيام انه يبطل بالقيام وان لم يكن من عمل اخر لانه دليل الاعراض ه
وهذا قول البعض والاصح انه يبطل به الا اذا لم يشتمل على الاعراض وفائدة الاختلاف انها لو قامت
لتدعو شهودا وتحولت عن مكانها ولم يكن عندها احد تبطل خيارها عند البعض قال
في الخلاصة والحاصل انه لا يبطل لعدم الاعراض واما اذا لم يتحول لا يبطل اتفاقا وقد يكون
التخيير مطلقا لانه لو كان موقتا كما اذا قال لها اختاري نفسك اليوم او هذا الشهر او شهرا ه
او سنة فلها ان تختار ما دام الوقت باقيا سواء اعرضت عن ذلك المجلس ولا كما في الجوهرة وسياتي
تمامه في فصل الامر باليد **قوله** وذكر النفس والاختيارة في احد كلاميهما شرط فلو قال
لها اختاري فقالت اخترت نفسي او قال لها اختاري نفسك فقالت اخترت وقع فاذا كانت النفس ه
في كلاميهما فبالاولى واذا خلت عن كلاميهما لم يقع والاختيار كالنفس وليس المراد خصوص ه
النفس والاختيارة بل كل لفظ قام مقامهما مما يصلح تفسيرا للمبهم لان الاختيار مبهم وان كان ما وقع عليه
اجماع الصحابة انما هو بالنفس لانه انما عرف من اجماعهم لاعتبارة مفسر لفظا من جانب فيقتصر
عليه فينتفي غير المفسر واما خصوص لفظ المفسر فمعلوم الالغا فدخل فيه ذكر التطليقة والتكرار ه
قوله اختاري وقولها اختاري ابي او امي او اهلي او الازواج بخلاف اخترت قومي او ذا محرم ه
فانه لا يقع وينبغي ان يحمل على ما اذا كان لها اب او ام اما اذا لم يكن لها ولها اخ فقالت ه
اخترت اخي ينبغي ان يقع لانها تكون عنده عادة عند البينونة اذا عدمت الوالدين كما في فتح القدير
وفي المحيط لو قال اختاري اهلك او الازواج فاختارتهم وقع استحسانا وكذا الاب والام او زوجك
وهو محمول على ما اذا كان لها زوج قبله بخبرها فيه ولو قال اختاري قومك او ذا رحم محرم منك لا يقع ه
وان اختارت نفسها فقد جعل محمد الاهل اسما للابوين والقوم اسما لسائر الاقارب وقوله
حجة في اللغة لانه من ارباب اللغة اه **قوله** وحاصله ان المفسر من احد الجانبين مما بينا الفاظ كما قررناه
وقيد قدمنا ان العدد في كلامه مفسر فهي تشمع واشار بقوله في احد كلاميهما الى انه لا بد في المفسر من
الاتصال فلو كان منفصلا فان كان في المجلس صح والا فلا ولذا قال في المحيط لو قالت في المجلس عنيت
نفسي يقع لانها ما دامت في المجلس تملك الانشاء وفي الفوائد التاجية هذا اذا لم يصدقها الزوج ه
انها اختارت نفسها فان صدقها وقع الطلاق بتصادقهما وان خلا كلامهما عن ذكر النفس اه ه
وظاهره ان التصادق بعد المجلس معتبر وفي فتح القدير والايقاع بالاختيار على خلاف القياس فيقتصر
على مورد النص فيه ولولا هذا لامكن الاكتفا بتفسير القرينة الحالية دون المقالية بعد ان نوى الزوج
وقوع الطلاق به وتصادقا عليه لكنه باطل والا لوقع بمجرد النية مع لفظ لا يصلح له اصلا كاسقني وبهذا
يبطل اكتفا الشافعي واحمد بالنية مع القرينة عن ذكر النفس ونحوه اه وهذا مخالف لما ذكرناه عن تاج ه
الشريعة من الاكتفا بالتصادق فليتامل اه **قوله** ولو قال لها اختاري فقالت انا اختار

اختار او اختاري نفسي او اخترت نفسي بطلق بوجود الشرط اي بتبين هو ما ذكرنا الثانية وهي قولها اخترت نفسي ه
وان كان في الاولى ادعى الاستحسان يقوله في احد كلاميهما ليفيد انه لا فرق بين الفعل الماضي والمضارع في جوابها المفيد ه
ليفيد انه لا فرق في النفس بالتسرّ الى انه لفظا انما المضارع ليس بشرط وانما وقع بالمضارع وان كان للوعد ه
لقصة عائشة رضي الله تعالى عنها حيث اجابت بقولها اختار الله ورسوله واكتفى النبي صلى الله عليه وسلم ه
به ولكون المضارع عندنا موضوعا للحال والاستقبال فيه احتمال كما في كلمة الشهادة واداء الشهادة ه
فكان للتحقيق دون الوعد وعلى اعتبار كونه مشتركا بينهما فقد وجد هنا قرينة ترجح احد مفهوميه وهو
امكان كونه اخبارا عن امر قائم في الحال لكونه محله القلب فيصح الاخبار باللسان عما هو قائم بمحل اخر الى الاختيار
قيد بالاختيار لانه لو قال طلقي نفسك فقالت انا اطلق لا يقع وكذا لو قال لعبده اعتق رقبتك فقال اعتق
لانه لا يمكن جعله اخبارا عن طلاق قائم او عتق قائم لانه انما يقوم باللسان فلو جاز قام به الامران في زمن واحد
وهو محال كذا في فتح القدير وهو بنا على ان الايقاع لا يكون بنفس اطلق لانه لا تعارف فيه وقد مناه
انه لو تعورف جاز ومقتضاه ان يقع به هنا لو تعورف لانه انشا لا اخبار اه وقد اخذه من الكافي ه
والظهيرية حيث قالا ولان العادة لم تجر في انا اطلق بارادة الحال اه وفي المعراج الا اذا نوى انشا
الطلاق فحينئذ يقع وفي البزازية لو قال انا احج لا يلزمه شي بخلاف ما لو قال ان شفى الله مريضي فانا
احج كان نذرا لان المواعيد باكتساب صورة التعليق تصير لازمة وذكر في كتاب الكفالة لو قال الذي
لك على فلان انا ادفعه او انا اسلمه او اقبضه منى لا يكون كفالة ما لم يقل لفظا يدل على اللزوم كضمنت
او كفلت او علي او الي وهذا اذا ذكره منجزا اما اذا قاله معلقا بان قال ان لم يؤده فلان فانا ادفعه اليك
او نحوه يكون كفالة لما علم ان المواعيد باكتساب صورة التعليق تكون لازمة فان قوله انا احج لا يلزمه شي ولو علق وقال
ان دخلت الدار فانا احج يلزم الحج اه وفي البزازية لو قالت انا اطلق نفسي لا يكون جوابا وان قالت اخترت
ان اطلق نفسي كان جوابا اه **قوله** ولو قال لها اختاري فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الو
او الاخيرة وقع الثلاث بلا نية لان لفظه ما يدل على ارادة الطلاق وهو العدد وهو انما يتعلق بالطلاق ه
لا باختيار الزوج وقد اختلفوا المشايخ في الوقوع قضاء بدون النية مع الاتفاق على انه لا يقع في نفس الامر الا
بالنية فذهب المصنف تبعا لصاحب الهداية والصدر الشهيد والعتابي الى عدم اشتراطها لما ذكرنا
وذهب قاضي خان وابو المعين النسفي الى اشتراطها ورجحه في فتح القدير بان تكرار امره بالاختيار لا يصيره
ظاهرا في الطلاق لجواز ان يريد اختياري في المال واختياري في المسكن ونحوه وهو كما عندي اذا كرره
وقد يجاب عنه بان المحصورة بالثلاث هو الطلاق لا امر اخر كما ذكر الفارسي ويرد عليه لو قال لها اختاري
مرتين فقط فانه يقع بلا نية ولا حصر وفي تلخيص الجامع الكبير والعدد خاص بالطلاق فاغنى عن ذكر النفس ه
والنية قال وهو الظاهر اه وهو مخالف لما في اصله وقد نقل في غاية البيان اشتراط ذكر النفس ه
انه الصحيح لتصريح به الجامع الكبير اشتراط وهو الظاهر اه والحاصل ان المعتمد رواية ودراية
اشتراطها دون اشتراط ذكر النفس وافاد باطلاقه عدم اشتراط ذكر النفس في احد كلاميهما كالنية لان
التكرار قام مقامه لما قدمناه وقيل لا بد من ذكر النفس وانما حذف لشهرته لان غرضه بيان التفريع دون بيان محل
الجواب كذا في الكافي ووقوع الثلاث هنا قول الامام وقالا يقع واحدة لاستحالة الترتيب في المجتمع في الملك لم يعتبر بها
الاخر فوجب اعتباره ولو انها تفيد الترتيب والافراد من ضرورته فاذا بطل في حق الاصل بطل في حق التبع وقد
منع ان الافراد من ضرورته بل كل منهما مدلوله وليس احدهما تبعا للاخر ولذا اختار الطحاوي قولهما واجيب
عنه سلمنا ان الفردية مدلوله لكن لا يلزم ان تكون مقصودة لانه قد يكون احدهما جرى المدلول المطابقي
هو المقصود والاخر تبعا كما هو المراد هنا لان الوصف وضع لذات باعتبار معنى هو المقصود فلا يلاحظ الفردية

فيه حقيقة او اعتبارا كالطاهرة فيه الاول والجماعة الاولى عليه الا هو من حيث هو متصف بتلك النسبة فاذا
بطلت بطل الكلام فيه بقوله اخترت الاولى وما عطف عليه لانها لو قالت اخترت التطليقة الاولى وقعت واحدة ه
اتفاقا كذا في المعراج ولو قالت اخترت او اخترت اختيارة او للاختيارة او مرة او بمرة او دفعة او بدفعة
او بواحدة او اختيارة واحدة تقع الثلاث في قولهم ولو قال الزوج نويت بالاولى طلاقا وبالاخرى التاكيد
لا يصدق قضاء كذا في المحيط والحاصل انها اذا ذكرت الاولى فثلاث اتفاقا فان الخلاف فيما اذا لم تذكر النعوت
واورد المصنف تكرار التخيير ثلاثا سواء كانت بلا عطف كما ذكره او بحرف من واو او فاء او ثم لانه جواب
الكل حتى لو كان بمال لزم كله وفي شرح تلخيص الجامع للفارسي الاولى العطف بثم لو اختارت نفسها بالاولى قبل
ان يتكلم الزوج بالثانية والثالثة وهي غير مدخول بها بانت بالاولى ولم يقع غيرها شيء اه وفي الولوالجية
لو قال لها امرك بيدك ينوي ثلاثا ثم قال لها امرك على الف درهم ينوي ثلاثا فقبلت ذلك ثم قالت قد اخترت
نفسي بالخيارة الاولى قال ابو حنيفة هي طالق ثلاثا والمال لازم عليها وذكرها الاولى لغو وقالا هي طالق
ثلاثا ولا يلزمها المال وذكرها الاولى لتبين للجواب اه وفي تلخيص الجامع لو قال لها اختاري اختاري اختاري
بالف او عطف فقالت اخترت طلقت ثلاثا بالف وفا بالطلاق ككمية الجواب كمثل … انواع عليك والعدد
خاص بالطلاق فاغنى عن ذكر النفس والنية كذا اخترت بواحدة او واحدة عنادا التخيير بالثلث اذ تعين
بها الدفعة والاختيارة وفي اخترت تطليقة لا يقع للعطف لانها للمفرد وهو بعض الالف … فجانبها
وبكله لا جواب بخلاف الوكيل لتعليه الوفاق لا الجواب وفي غيره يقع فرد ولا مال ما لم تعين الثلاث …
خصوصا كذا اخترت الاولى عندهما اذا اضمر الطلاق حفظا للنعت وعنده يقع الثلاث اذا اضمر الاختيارة
حفظا للاصل بتطبيق الجواب والصفة اه واما المصنف بوقوع الثلاث انه لو كان بمال لزمها المال
كله كما قدمناه وهو قول الامام وعندهما ان اختارت نفسها بالاخيرة لزمها المال كله وان اختارت نفسها بالاولى ه
او الوسطى لم يلزمها شيء لان كل واحد من التخييرات تخيير على حدة فانه كلام تام بنفسه ولم يذكر معه
حرف الجمع والبدل لم يذكر الا في الاخيرة فلا يجب الا باختيار الاخيرة ولو ذكر بالواو والفاء فعند ابي حنيفة
لا يختلف الجواب يقع الثلاث ويلزمها الالف وعندهما لا يقع الطلاق في هذه الصورة لان الكل صار كلاما
واحدا بحرف الجمع فصار كما لو قال لها طلقي نفسك ثلاثا بالف فطلقت واحدة كذا في البدائع وفي ه
الكافي اذا كرر بلا عطف فقال اخترت نفسي بالجمع وقعت بالاولى والثانية بلا شيء والثالثة بالالف لانه قرن المال
بالاخيرة ولم يذكر حرف العطف بينها ليصير المقرون بالاخيرة مقرونا بالاولى والثانية وهذا كالاستثناء ه
والشرط بالاخيرة مقرونا بالاولى فانه ينصرف الى الاخيرة اه ينتهي قوله ولو قالت طلقت
نفسي او اخترت نفسي بتطليقة بانت بواحدة يعني جواب قوله اختاري وانما صلح جوابا له لان التطليق داخل في
ضمن التخيير فقالت اتت ببعض ما فوض اليها كما لو قال لها طلقي نفسك ثلاثا فقالت طلقت نفسي واحدة لان الاختيار لم يفوض
اليها الا صفة ولا حكما وانما وقع به البائن دون الرجعي وان كان صريحا لانه لا عبرة بايقاعها بل بتفويض الزوج
الا ترى انه لو امرها بالبائن او الرجعي فعكست وقع ما امر به الزوج وقد ذكر صدر الاسلام في جامعه انه يقع الرجعي
نظرا الى لفظ المرأة وهو مخالف لعامة الكتب كذا في شرح الوقاية ان في المسألة روايتين ذكر صاحب
الهداية احد الروايتين فقول الشارح انه غلط وابن الهمام انه سهو لا ينبغي ان يقال في مثله ولذا قال
في الكافي ان ما في الهداية موجود في بعض نسخ الجامع الصغير والصواب انه لا يملك الرجعة كما في الجامع الكبير اه
… فينبغي ان لا يكون جوابا لقوله اختاري لانه لو كرر اختاري ثلاثا بالف فقالت اخترت نفسي بتطليقة او اخترت
التطليقة لم يقع شيء في صورة العطف لان التطليقة تصلح للفرد دون الثلاث وقوله الواحدة ممتنع دفعا للضرر
عنه وقعت واحدة بائنة في غير صورة العطف اتفاقا ولا يجب عليها شيء من المال ان كانت عينت التطليقة الاولى

الاولى والثانية وان كانت عينت الثالثة لزمها كل الالف لخصوص المال بالثالثة كذا في شرح التلخيص وهو شرح
لما قدمناه عنه وفي المحيط لو قال اختاري فقالت فعلت لا يقع لان هذا كناية عن قولها اخترت وبه لا يقع فكذا هذا
ولو قال اختاري نفسك فقالت فعلت لا يقع لما بينا اه وفي جامع الفصولين لو قال جعلت امرك بيدك بالف
فاختارت نفسها في المجلس بانت ولزمها المال اه قوله امرك بيدك في تطليقة فاختارت نفسها طلقت
طلقت رجعية لانه جعل لها الخيار بتطليقة وهي معقبة للرجعة والمقيد للمسوق به اذا قرن بالصريح صار
رجعيا بعكسه … طالق بائن بخلاف … بقوله في سلطنته لانه لو جعل امرها بيدها لو لم يتصل تعقب الملك
تطلقي نفسك متى شئت فلم يتصل فطلقت قال يكون بائنا وهكذا اجاب القاضي بديع الدين لان لفظ الطلاق
لم يكن في حصته بعض الامر بخلاف ما لو قال امرك بيدك بتطليقة واحدة متى شئت حيث تكون هي الرجعية
كما في امرك بيدك في تطليقة كذا في الخلاصة … وفي جامع الفصولين امرك بيدك تطلقي نفسك غدا فلها ان
تطلق نفسها للحال وقوله تطلقي الى اخره مشورة اه وفي امرك بيدك لكي تطلقي نفسك او لتطلقي
نفسك او حتى تطلقي نفسك فطلقت فهي واحدة بائنة اه وفي المحيط لو قال اختاري تطليقتين فاختارت واحدة
يقع لانه بمنزلة قوله طلقي نفسك ثنتين فطلقت واحدة ولو قال اختاري ان شئت فقالت اخترت نفسي يقع لانه
بمنزلة طلقي نفسك ان شئت وقد شاءت لان الاختيار مشيئة لا محالة ولو قال انت طالق ان شئت واختاري
فقالت شئت واخترت يقع طلاقان احدهما بالمشيئة والاخر بالخيار لانه فوض اليها طلاقين احدهما صريح والاخر
كناية فكان ذكر الصريح لا يغير الى النية ولو قال لرجل خير امرأتي ولم يخيرها لم يكن الخيار لها لانه امر بامر فما لم يفعل
لم يحصل المأمور ولو قال اخبرها بالخيار فقبل ان يخبرها سمعت الخبر فاختارت نفسها وقع لان الامر بالخيار يقتضي
تقدم المخبر به فكان هذا اقرارا من الزوج بثبوت الخيار لها اه وفي البزازية قال لغيره زوجني امرأة فاذا
فعلت ذلك فامرها بيدها فزوجه الوكيل ولم يشترط لها الامر كان الامر بيدها بحكم التعليق الزوج ولو قال
زوجني امرأة واشترط لها على ان تزوجتها فامرها بيدها لم يكن الامر بيدها بلا شرط الوكيل لان في الاول
علق الامر بالتزوج لا بالشرط اه ثم اعلم انما قدمنا اول الباب انها اذا قالت اخترت نفسي لا بل زوجي
يقع وهو منقول في الكتب المعتمدة وفي الاختيار ما يخالفه فانه لو قالت اخترت نفسي لا بل زوجي
لا يقع لانه للاضراب عن الاول فلا يقع اه ولعله سهو والصواب ما قدمناه ه

فصل في الامر باليد

اخره لنا يدل لنا خبر باجماع الصحابة بخلاف الامر بالمشيئة نظرا الى ان الايقاع بلفظ الاختيار ثابت استحسانا ه
في جواب اختيار كما فيها مر سابقا بخلافه جوابا للامر باليد فانه قياس واستحسان واما الايقاع بلفظ امري بيدي ه
فلا يصح قياسا ولا استحسانا والحق ما في فتح القدير من استوائهما في القياس والاستحسان فان جواب
الامر باليد بقولها اخترت نفسي على خلاف القياس ايضا واما التفويض بكل منهما فعلى وفق القياس الامر هنا بمعنى
الحال واليد بمعنى التصرف كما في المصباح امرك بيدك ينوي ثلاثا فقالت اخترت نفسي بواحدة وقعن اي وقع
الثلاث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد على الاصح المختار لانه ابلغ في التفويض اليها من الامر باليد وقيل لا ذكره
الولوالجي وقولها اعتقت نفسي طلاقا كما قال امرك بيدك والواحدة في كلامهما صفة الاختيارة فصارت كانها قالت
اخترت نفسي باختيارة واحدة وارادة بنية الثلاث بنية تفويضها وانما لم يذكر المصنف قوله فقالت الى اشتراط
المجلس ونحوها لما علمها شرطا حتى لو جعل امرها بيدها ولم تعلم فطلقت نفسها لم تطلق كما في الولوالجية والخانية
ولم يذكر النفس في جوابها الى اشتراطه او ما يقوم مقامه كما لفظ التخيير واستفيد منه ان الامر باليد ه
كالتخيير في جميع مسائله سوى نية الثلاث فانها تصح هنا لا في التخيير لانه جنس يحتمل العموم والخصوص فايهما نوى صحت

بينه كذا ذكر الشارحون وصاحب المحيط وفي البدائع الامر باليد كالتخيير الا في شيئين احدهما نية الثلاث
والثاني ان في الاختيار لا بد من ذكر النفس او ما يقوم مقامها للدليل الدال على اشتراطه في الاختيار وفي المحيط لو جعل
امرها بيدها فقالت طلقت ولم تقل نفسي لا يقع كما في الخيار لو قالت اخترت لا يقع ولو قالت عنيت نفسي ان كانت
في المجلس تصدق لانها تملك الانشاء والا فلا انتهى وهو صريح في مخالفة ما في البدائع فدل على ضعفه وقيد بنية
الثلاث لانه لو لم ينو عددا او نوى واحدة او ثنتين في الحرة وقعت واحدة بائنة وقدمنا انه لا بد من
نية التفويض اليها ديانة او بدلالة الحال صلحه قضاء وفي الخانية امراة قالت لزوجها في الخصومة ان كان ما في يدك
في يدي ستنقذت نفسي فقال الزوج الذي في يدي في يدك فقالت المراة طلقت نفسي ثلاثا فقال لها الزوج
قولي مرة اخرى فقالت المراة طلقت نفسي ثلاثا فقال الزوج لم انو الطلاق بقولي الذي في يدي في يدك
فانها تطلق ثلاثا بقولها ثانيا طلقت نفسي ثلاثا حتى لو لم يقل لها قولي مرة اخرى فان القول قوله قضاء وديانة
وفي فتح القدير واذا علم ان الامر باليد مما يراد به الثلاث فاذا قال الزوج نويت التفويض في واحدة تقع
ما طلقت الثلاث فلذا قال الزوج نفسها ثلاثا في الجواب انه ما اراد الثلاث انتهى وقيد بقولها اخترت
نفسي لانها لو قالت في جواب امري بيدي لا يصح قياسا واستحسانا كما قدمناه وفي الخلاصة لو قالت في جوابه
ملكت امري كان بالطلاق لو قالت اخترت امري كان خيارا انتهى فالاصل ان كل لفظ يصلح للايقاع من الزوج
يصلح جوابا من المراة وما لا فلا الا لفظ الاختيار خاصة فانه من الفاظ الطلاق ويصلح جوابا منها كذا في البدائع
ولذا قال في الاختيار وغيره لو قال لها امرك بيدك فقالت انت علي حرام او انت مني باين او انا منك باين
فهو جواب لان هذه الالفاظ تفيد الطلاق كما اذا قالت طلقت نفسي ولو قالت انت مني طالق لم يقع شيء ولو قالت
انا منك طالق او انا طالق وقع لان الامر المراة توصف بالطلاق دون الرجل انتهى لكن يرد على الاصل المذكور
ما في الخلاصة لو جعل امرها بيدها فقالت قبلت ابوها قبلتها طلقت ولو وصل امرها بيدها فقالت
قبلت نفسي طلقت وفي المحيط عن محمد لو قال ثلاث مرات امرك بيدك كان ثلاثا ولو نوى بالاول فهي واحدة انتهى
والباقي قوله امرك بيدك للتعيين بل حرف في كذلك والبداية للتعيين فانه لو قال امرك في كفك او يمينك
او شمالك او فمك او لسانك كان كذلك كذا في الخلاصة وفي البزازية من فصل نكاح العبد والامة لو تزوج
امراة على انها طالق او على ان امرها بيدها تطلق نفسها كلما تريد لا يقع الطلاق ولا يصير الامر بيدها ولو بدات
المراة فقالت زوجت نفسي منك على اني طالق او على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد فقال الزوج قبلت
وقع الطلاق وصار الامر بيدها ولو بدا العبد فهو كما لو بدا الزوج ولو بدا المولى فهو كبداءة المراة انتهى
وفي البزازية لو قال امرك في عينك وامثاله بيسار الى العين وامري بيدك كقوله امرك بيدك وادعواها
على زوجها انه جعل امرها لا تقبل اما لو ادعت الطلاق بحكم التفويض ثم ادعت الطلاق تسمع ولهذا ان ترفع
الامر الى القاضي حتى يجبر الزوج على ان يجعل امرها وفي تلخيص الجامع لو قال في البيع والطلاق امرها بيدها اسره بيده
اوقع عليك الله وشئت ينفرد المخاطب لانه ذكر الله للتبرك والتفسير عرفا والبا للعوض فالتسابق دون الاصل انتهى
مثل كيف شئت عنده خلافا وان شا الله او ما شا الله فاستثنى اذ ابطل الاصل او علق بمجهول حسب المشيئة انتهى
وان شا الله انت طالق فلفي العطف وهذا لو قال لها اختاري فقالت الحقت نفسي باهلي لم يقع كما في جامع الفصولين
وهو مشكل لانه من الكنايات فهو كقوله انا بائن احتر عن واقع ولو قال لعبدي وبيدك او شئت وشئت لم ينفرد
حملا على التعليق اذا العقد التمليك وفي المحيط لو قال لامراته انت طالق او امرك بيدك لم تطلق حتى تختار نفسها
في مجلسها فحينئذ يخير الزوج ان شا اوقع تطليقة وان شا اوقع باختيارها السني والطلوق في المراة المخاطبة
فتعمل الكل لصغيرة فلو قال للصغيرة امرك بيدك ينوي الطلاق فطلقت نفسها تقع كانه علق طلاقها بايقاعها
كذا في البزازية واطلق الامر باليد فشمل المنجز والمعلق اذا وجد شرطه ومنه ما في المحيط لو قال ان دخلت الدار فامرك

فامرك بيدك فان طلقت نفسها كما وضعت القدم فيها طلقت لان الامر في يدها وان طلقت بعد ما مشت خطوتين
لم تطلق لانها طلقت بعد ما خرج الامر من يدها ولو قال لها امرك بثلاث تطليقات بيدك ان ابرأتني عن مهرك
فقالت وكلني حتى اطلق نفسي فقال انت وكيلتي لتطلقي نفسك فاذا ابرأته عن مهرها اولا ثم طلقت في المجلس يقع
وان لم تبرا لا يقع لان التوكيل كان بشرط ان تبريه عن المهر انتهى ومنه ما في البزازية قال لها ان غبت
عنك ومكثت في غيبتي يوما او يومين فامرك بيدك ثم بنا على اول الامر بن فتبع الطلاق لو مكث يوما
ان غاب عنها لكن امرها بيدها فجا في اخر المدة فتوارت حتى مضت المدة افتى البعض ببقا الامر في يدها
وان لم يعلم مجيئه والصحيح انه لا يقع قال في الخزانة واذا كانت الغيبة منها لا يصير امرها بيدها
واختلاف الاجوبة في المدخول بها وفي غيرها لا يصير بيدها وفي المدخولة لو كان في المصر ولم يجي اليها
من لها حتى مضت المدة فيصير بيدها جعل امرها بيدها ان غاب عنها ثلاثة اشهر ولم تصل اليها النفقة فبعث
اليها خمسين ان لم يكن قدر نفقتها فامرها بيدها ولو كانت النفقة موجلة فوهبت له النفقة ومضت المدة
لا يصير الامر بيدها الا ان تفاع الحنث عندهما خلافا للامام الثاني وان ادعى وصول النفقة اليها
وادعت حصوله لا يشترط قبل القول له لانه ينكر الوقوع لا لانه لا يثبت وصول النفقة اليها والاصح ان
القول قولها في هذا وفي كل موضع يدعي ايفاء حق وهو ينكر جعل امرها بيدها ان لا يعطها كذا في يوم كذا
ثم اختلفا في الاعطا وعدمه بعد الوقت فالقول له في حق عدم الطلاق ولها في حق عدم اخذ ذلك الشيء كذا في الذخيرة
وفي المنتقى انه لم اتك العشرين يوما فامرها بيدها يعتبر من وقت التكلم فاذا اختلفا في الاتيان وعدمه فالقول
له لانه منكر كون الامر بيدها وذكر محمد ما يدل على ان القول لها في من قال ان مات فلان قبل ان يعطيك
المال الذي لك عليه فانا كفيل به فمات فلان فادعى عدم الايفا وكونه كفيلا وادعى المطلوب الايفا
ان القول للطالب لانه ينكر الاستيفاء وهذا استحسان ثم قال لها قبل الدخول ان غبت عنك شهرا فامرك
بيدك فوجد الشرط لا يصير بيدها لان الغيبة لا تتحقق قبل البنا لعدم الحضور لان الغيبة قبل الحضور
لا تعقل قال لها ان ارسل نفقتك في هذا الشهر وان لم ابعث فانت كذا فارسل اليها بيد رجل فضاعت من يد الرسول
لا يقع لان البعث والارسال قد تحقق واذا خافت المراة اذا تزوجها لا يجعل الامر بيدها بعد التزوج
يقول تزوجت نفسي منك بكذا على ان امري بيدي اطلق نفسي منك بائنا متى شئت كلما ضربني بغير جناية
او تزوجت علي اخرى او تسريت او غبت سنة جعل امرها بيدها وهي صغيرة على انه متى غاب عنها سنة تطلق
نفسها بلا احضار الحق الزوج فوجد الشرط فابرأته على المهر ونفقة العدة واقعة وقعت طلاقا فيها يقع الرجعي
ولا يسقط المهر والنفقة كما لو كان الايجاب من الزوج موجودا وقت وجود الشرط قال لها امرك ثلاث
تطليقات بيدك ان ابرأتني عن مهرك ان قامت عن المجلس خرج الامر من يدها وان ردت الطلاق في المجلس ان قدمت
الابراء وقع وان لم تبرئه عن المهر لا يقع لان التوكيل كان بشرط الامر قال لها ان لم اعطك دينارا الى شهر فامرك
بيدك فاستكرهت واحالت على زوجها انه ادى الزوج المال الى المحتال قبل مضي المدة ليس لها ايقاع الطلاق وان لم
يؤد ملكت الايقاع ان لم تصل اليك نفقة عشرة ايام فامرك بيدك فتسترت بان ذهبت الى ابيها بلا اذنه
في تلك الايام ولم تصل اليها النفقة لا يقع لعدم وجوب النفقة فصار كما اذا طلقها حتى المدة ان لم اوصل اليك
خمسة دنانير بعد عشرة فامرك بيدك في طلاق متى شئت فمضى الايام ولم يرسل اليها النفقة ان كان الزوج اراد
به العود لها الايقاع وان لم يرد به الايقاع لا تملك الايقاع حتى يموت احدهما جعل امرها بيدها ان ضربها
بغير جناية فطلبت الكسوة والنفقة والحث لا يكون جناية لان لصاحب الحق يد الملازمة ولسان التقاضي ولو شتمته
ومزقت ثيابه او اخذت لحيته فجناية وكذا لو قالت له يا حمار او يا ابله او لعنته ولو لعنها فلعنته قبل التبين جناية
لانها ابتدأت بادية قال الله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم والعامة على انها جناية لانه لا ينافي

فيه حتى لا يكون الثاني جوابا قال لها البيت فقالت له مثل ذلك هو جواب منها اذا صرحت به ولو سمعت اجنبيا كان جوابه وكذا لو كشفت وجهها لغير محرم فانه لا يجوز النظر والكشف بلا ضرورة وقال القاضي لا يكون جواباً لانه ليس بعورة ولو كلمت اجنبيا او كلمت عامدا مع الزوج او شاغبت معه فسمع صوتها اجنبي فجوابه خروجها من البيت بعد ابقاء المعجل جواب في الاصح وقيل جواب مطلقا واعطاؤه شيئا من بيته بلا اذنه حيث لم تجر العادة بالمسامحة جنايـة وكذا دعاؤها عليه وكذا قولها الحيه اهلك واحتمل بعد قولـه جاءت اهلك الحيه وكذا قولها ازواج النساء رجال وزوجي لها ولو دعاها الى اكل الخبز المحرد فغضبت لا يكون جناية انتهى وصحح في الظهيرية ما عليه العامة من ان لعنها لعنة جناية وفيها والصحيح انها ان كشفت وجهها عند من يتهم بها فهو جنايـة ولو قالت لها لا تفعلي كذا فقالت افعل ان كانت قالت ذلك في فعل هو معصية كان جناية والا فلا انتهى وفي جامع الفصولين فوض اليها امرها ان يزوج عليها ثم ادعت على الزوج انك تزوجت فلانة وفلانة حاضرة تقول زوجت نفسي منه وشهد الشهود بالنكاح يصير الامر بيدها ولو كانت غائبة عن المجلس وبرهنت هذه انك تزوجت على فلانة فصادفت امري بيدي هل تسمع بينتها والاصح انها لا تسمع لانها ليست بخصم في اثبات النكاح عليها انتهى وفي الفصول واقعة جعل امرها بيدها ان تزوج عليها ثم وهبت امرأة نفسها منه بحضرة شهود وقبل هو نصارت امرأته وكالو قال عنيت في التفويض التلفظ بلفظ الزوج هل يصدق في حق لا يصير الامر بيدها قال مع احاب بعض من يتصدى للافتاء بلا تحصيل الدراية والرواية انه يصدق وهذا غلط محض وخطأ صريح واجبت انه لا يصدق في صيرورة الامر بيدها لان نية الخصوص من الفعل لا يصح اذ الفعل لا عموم له انتهى وقد بحث فيه في جامع الفصولين فليراجع وفي الصيرفية قال لها ان لم نفقتي البك عشرة ايام فامرك بيدك فغاب عشرة الايام وانفقت من ماله بحضرته والمسئلة بحالهـا حيث بقي الامر بيدها لان شرط الامر بيدها عدم الايصال دون الوصول ولم يوجد الايصال فيحنث ولو جعل امرها بيدها ان ضربها بغير جناية فشربت بغير اذنه فقالت له وقت الخصومة يا ابن الاحمر يا ابن العوان فضربها وانها قالت لها ان تطلق نفسها ولو قالت له يا ابن النساج ان كان كما قالت والا فيعتبر مما لا يكون جناية ولو صعدت السطح من غير ملاءة هل يكون جناية قال نعم قال هذا ان صعدت للنظارة والا فلا قلت ان لم يكن للسطح تحجير فجناية والا فلا ان ذهبت للطبيخ اليه جناية ان كان على الارض والا فلا انتهى وفي القنية ان شربت مسكرا بغير اذنك فامرك بيدك ثم شربت واختلفا في الاذن فالقول للزوج والبينة بينتها الامر انتهى ومحاصله ان القول له والبينة بينتها وفي القنية انه لو قيل امرأة فامرها بيدك ثم دخلت امرأة في نكاحه بنكاح الفضولي واجاز بالفعل ليس لها ان تطلقها ولو قال لها ان دخلت امرأة في نكاحي فلها ذلك وكذا في التوكيل بذلك انتهى والله اعلم

قولـــه وفي طلقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة بانت بواحدة يعني في جواب قول الزوج امرك بيدك ينوي ثلاثا لان الواحدة صفة للطلقة الواحدة خصوصا للعامل كما انها صفة للاختيارة في التي قبلها فان خصوص العامل اللفظي او بنيته خصوص المعنى ونقع الواحدة لانها لما ملكت الثلاث بالتفويض ملكت الواحدة وكانت بائنة لان التفويض انما يكون في البائن لانها به تملك امرها وهو بالبائن لا بالرجعي وفي كلام الشارحين نظر لان قولها بعد القبول ورد تمت اعراض مبطل لخيارها وقد وافق صاحب الهداية المشايخ على وقوع البائنة في جواب الامر باليد بقولها اخترت نفسي بتطليقة فكان حجة عليه في قولــه بوقوع الرجعي لو وقع جوابا للاختيار اذ لا فرق بينهما وما اجاب به في العناية ليس بصحيح لما قدمته في اول الفصل واشار بعد ذكر المفتي الى اشتراط ما طلقت ايضا وفي جامع

جامع الفصولين قال امرك بيدك كلما شئت فلها ان تختار نفسها كلما شاءت في المجلس او في مجلس اخر الا انها لا تطلق نفسها في المجلس اكثر من واحدة يعني دفعة واحدة وانما تفريقها الثلاث في المجالس فلها ذلك بخلاف ما اذا قال متى فانه ليس لها التكرار ولا يتقيد بالمجلس كما انتهى

قولـــه لا يدخل الليل في امرك بيدك اليوم وبعد غد يعني لا يكون لها الخيار ليلا بناء على انهما امران عطف زمن على زمن مماثل مفصول بينهما بزمن مماثل لهما ظاهر في قصد تقييد الامر المذكور الاول وتقييد امر اخر بالثاني فيصير لفظ يوم مفرد اغير مجموع الى ما بعده في الحكم المذكور لانه صار عطف جملة اي امرك بيدك بعد غد ولو افرد اليوم لا يدخل الليل فكذا اذا عطف جملة اخرى فيه بالامر باليد لانه لو قال طلقي اليوم وبعد غد كان امرا واحدا فلا يقع الا طلاق واحد لان الكل لطلاق لا يحتمل التأقيت واذا وقع نفسه يبطل في الجميع انتهى

قولـــه فلو ردت بعد غد وعدمه سوا لا يقتضي امرا اخر انتهى

قولـــه فان ردت الامر في يومها بطل الامر في ذلك اليوم وكان امرها بيدها بعد غد يعني اذا قالت لزوجها اخترت زوجي فقد انتهى ملكها في اليوم الاول فالمراد بالرد اختيارها الزوج والمراد بالبطلان الانتهاء تجوزا لانها لو قالت رددت فانها لا تبطل وكذا قال في الذخيرة لو جعل امرها بيدها او بيد اجنبي يقع لا زما فلا يرتد بردها فلا منافاة بين قولهم لا يرتد بالرد وقولهم هنا ان ردت بطل وان سلك الشارحون طريقا اخر في دفع المنافضة لا يرتد بالرد عند التفويض واما بعده فلا يرتد كما اذا اقر بمال لرجل فصدقه ثم رد اقراره لا يصح وكان الابراء عن الدين يتوقف على القبول وانما يرتد بالرد لما فيه من معنى الاسقاط والتمليك اما الاسقاط فظاهر واما التمليك فلقوله تعالى وان تصدقوا هو خير لكم انتهى سمي الابراء صدقة كذا في فتح القدير والصواب ان بينهما عموما وخصوصا لانه يرتد برده عند التفويض لا بعد ما قبله كما في الفصول ولما ما ذكره انه بعد التفويض فمحمول على ما اذا كان قبله وقد وفق بينهما في جامع الفصولين بانه يحتمل ان يكون فيه روايتان لانه تمليك من وجه تعليق من وجه فيصح رده قبل قبوله نظرا الى التمليك ولا يصح نظرا الى التعليق لا قبله ولا بعده فيصح رده ابن صححا الرد نظرا الى التمليك ويصح روايه فساد الرد نظرا الى التعليق انتهى وحاصله ان ابن الهمام حمل قولهم بصحة الرد على اختيارها زوجها وقولهم بعدم صحته ما لو قالت رددت وهو حمل قاصر لانه خاص بما اذا جعل امرها بيدها وقولهم انه يرتد بالرد شامل لما جعل الامر بيدها او بيد اجنبي كما صرح به في جامع الفصولين ولا يمكن هذا الحمل في امر الاجنبي فتعين ما وفق به المشايخ من انه يرتد قبل القبول لا بعده كالابراء وجوابه انه بائن من الاجنبي ايضا فتحمل بان قبول الزوج اخترتك كالاجنبي وقد وقع في هذا الفصل ثلاث مناقضات احداها ما قدمناه وجوابها الثانية ما وقع في الفصول انه لو قال الامر انه امرك بيدك ثم طلقها بائنا وقد فرق بان الخروج فيما اذا كان الامر بالتخيير يبطل بتنجيز الابانة ثم معنى انها لو طلقت نفسها في العدة لا يقع وعدمه اذا كان الامر معلقا بان قال ان كان كذا فامرك بيدك والحق في المسئلة اختلاف الروايات والاقوال وظاهر الرواية ان الامر باليد يبطل بتنجيز الابانة بمعنى انها لو طلقت نفسها في العدة لا يقع لا بمعنى بطلانه بالكلية لما قدمناه من انها لو طلقت نفسها بعد التزوج وقع عند الامام وبه قال علمهم في باب التعليق وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها بناء على ان التنجيز بمنزلة تعليق طلاقها باختيارها نفسها وان كان تعليقا وفي القنية معلما بعلامة قبل ان تعلق كذا فامرك بيدك ثم طلقها قبل وجود الشرط طلاقا بائنا ثم تزوجها بقي الامر في يدها ثم رقم لابقى في ظاهر الرواية ثم رقم ان تزوجها قبل انقضاء العدة فالامر باق وان تزوجها بعد انقضائها لا يبقى انتهى فقد صرح بعدم بقائه مع الامر المعلق في ظاهر الرواية فلا يصح التوفيق بانه كما ان الظاهر في مسئلة رد التفويض ان فيها روايتين ويدل على ذلك ما في الهداية بنقل روايته عن ابي حنيفة بانها لا تملك رد الامر كما لا تملك رد الايقاع ثم ذكر بعدها وجه ظاهر الرواية ولا احتاج الى ما تكلفه ابن الهمام والشارحون في المسئلة وفي البزازية له امرأتان جعل امر احداهما بيد الاخرى ثم طلق المفوض اليها بائنا او خالعها ثم تزوجها تصير امرها بيدها

حلاف ما لو جعل امرها بعد نفسها ثم طلقها بائنا على ما مر لانه تمليك استحسنى الثالثة ما وقع في هذا الكتاب والهداية
وعامة الكتب ان الامر باليد يصح اضافته وتعليقه نحو امرك بيدك يوم يقدم فلان او اذا جاء غد وبه خالف ايضا
سائر التمليكات وذكر قاضي خان في شرح الزيادات ما حاصله انه قال لو قال امرك بيدك فطلقي نفسك
ثلاثا المسئلة او ثلاثا اذا جاء غد فقالت في المجلس اخترت نفسي طلقت ثلاثا للحال ولو قامت عن مجلسها قبل ان تقول
شيئا بطل استحسنى وذهبها الى ما ذكره القاضي ليس فيه تعليق الامر ولا اضافته لانه منجز وقوله
فطلقي نفسك تفسير له فكان التعليق مرادا به لا للفظ ولبس المنجز محتملا للتعليق فلا يكون معلقا وان نواه
استحسنى قوله وفي امرك بيدك اليوم وغدا يدخل اي الليل لانه تمليك واحد فانه لم يتخلل بينهما
يوم اخر فكان جمعا بحرف الجمع في التمليك الواحد وهو كقولك امرك بيدك في يومين وفي مثله تدخل
الليلة المتوسطة اسما لا لغويا وعرفا فقول الشارح تبعا للهداية وقد يهجم الليل ومجلس المشورة
لم ينقطع مردود لانه يقتضي دخول الليل في اليوم المفرد لذلك المعنى قوله وان ردت في يومها
لم يبق في الغد يعني اذا اختارت زوجها في يومها استحسنى ملكها فلا تملك اختيار نفسها بعد ذلك
وعليه الفتوى كذا في الولوالجية ثم يقول اليوم وغدا لانه لو قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غدا فهما
امران ذكره قاضي خان من غير ذكر خلاف تعزوه في الهداية هذا الفرع الى ابي يوسف ليس باثبات خلاف
فيه وانما هو لكونه خرجه فيفرع عليه عدم اختيارها نفسها ليلا ولو قال امرك بيدك اليوم اليوم غدا بعد
غد فهو امر واحد في ظاهر الرواية لانها اوقات متعددة فيه كقوله امرك بيدك ابدا فيريد يردها مرة وعن
ابي يوسف عن ابي حنيفة انها ثلاث امور لانها اوقات حنيفة كذا في جامع التمرتاشي وقد علم من باب اضافة
الطلاق الى الزمان انه لو قال امرك بيدك اليوم يمتد الى الغروب فقط خلاف قوله امرك بيدك
في اليوم انه يتقيد بالمجلس وقد صرح في فتح القدير وفي الذخيرة لو قال امرك بيدك يوما او شهرا او سنة
فلها الامر من تلك الساعة الى استكمال المدة المذكورة ولا يبطل خيارها لقيامها عن المجلس ولا يبقى
اخر ويكون الشهر هنا بالايام اجماعا ولو عرف فقال هذا اليوم او هذا الشهر او هذه السنة كان لها الخيار
في بقية اليوم والشهر والسنة ويكون الشهر هنا بالهلال وذكر الولوالجي واذا قال امرك
بيدك الى رأس الشهر فلها ان تطلق نفسها مرة واحدة في الشهر لان الامر متحد ولو قالت اخترت زوجي
بطل خيارها في اليوم ولها ان تختار نفسها ثم تزوجها لم يبق لها خيار وفي باقي السنة ولو طلقها تطليقة
واحدة ولم يدخل بها ثم تزوجها في تلك السنة فلها الخيار عند ابي حنيفة لان طلقها هذا الملك ما استوفيت
بعد وقال فلها الخيار عند ابو يوسف لا خيار لها لانه انما يكون في الملك وقد بطل وقدمنا في باب اضافة
الطلاق الى الزمان انه لو قال بيدك الى عشرة ايام فالامر بيدها من هذا الوقت الى عشرة ايام يحفظ بالساعات
ولو قال انت طالق الى سنة يقع بعد السنة الا ان ينوي الوقوع للحال والعتق كالطلاق وقدمنا
انواعا من هذا الجنس وهي مذكورة هنا في الخلاصة والبزازية والكل ظاهر الا ما فيهما من ان الابراء
الى شهر كالطلاق الا اذا قال عنيت بالابراء الى شهر تأخيرا اليه فحينئذ يكون تأخيرا اليه استحسنى فانه
يقتضي صحة اضافة الابراء وقد صرح في الكنز من اخر الاجارة انه من قبيل ما لا يصح اضافته وقيد
باتحاد الامر باليد لانه لو كرره بان قال امرك بيدك وامرك بيدك وحعلت امرك بيدك وامرك
بيدك كانا تفويضين لان الواو للعطف لا للجزاء وكذلك لو قال امرك بيدك فامرك بيدك الا ان الفاء هنا
بمعنى الواو ولانه لا يصلح تفسيرا ولو قال جعلت امرك بيدك فهو واحد لان معناه صار الامر بيدك
فامرك بيدك فهو واحد لان معناه صار الامر بيدك بجعل الامر بيدك لقوله جعلتك طالقا فانت طالق
او قال قد طلقتك فانت طالق قد طلقت واحدة وجمع بين تفويضين بالواو او الفاء او بغيرهما فان كان

كان بغيرهما بان قال امرك بيدك طلقي نفسك فاختارت نفسها فقال لم ارد بالامر الطلاق يصدق في القضاء مع يمينه لانه
ما وصل قوله طلقي بالكلام المبهم لانه لم يذكر حرف الوصل فكان كلاما مبتدأ فلم يصر تفسيرا للمبهم ولو كان
بالعطف كقوله امرك بيدك واختاري فطلقي فاختارت لا يقع شيء لانه لو عطف قوله فطلقي على التفويضين
المبهمين فلا يكون تفسيرا لهما فبقي كلاما مبتدأ وقولها اخترت يصلح جوابا له فلا يقع وان طلقت يقع واحدة
رجعية لانه يصلح جوابا له وكذا لو قال امرك بيدك واختاري فاختارت اذا قال اختاري فامرك
بيدك ولو قال امرك بيدك فاختاري وطلقي نفسك فاختارت نفسها طلقت ثنتين مع يمينه انه
لم يرد بالامر بالبينة الثلاث لانه اتى بالتفويضين المبهمين بالعطف وهو للاشتراك فصار طلقي نفسك
تفسيرا لهما وكذا لو قال اختاري واختاري او قال امرك بيدك وامرك بيدك فطلقي نفسك
فاختارت طلقت ثنتين ولو قال امرك بيدك اختاري اختاري فطلقي نفسك فاختارت نفسها
وقال لم ارد به الطلاق تقع تطليقة بائنة بالخيار الاخير لان قوله فطلقي تفسير للاخير فقط
ولو قال امرك بيدك فاختاري او اختاري فامرك بيدك فالحكم للامر حتى اذا نوى الثلاث
يصح واذا انكر الثلاث واقر بالواحدة حلف لان الامر يصلح علة والاختيار يصلح حكما لا علة
فصار الحكم للامر تقدم او تأخر وكذلك لو قال امرك بيدك فطلقي نفسك او طلقي نفسك
فامرك بيدك فاختارت فطلقي فاختارت بانت بواحدة بالامر لان قوله فاختاري تفسير
للامر وقوله فطلقي تفسير لقوله فاختاري ولو قال امرك بيدك فاختاري طلقي نفسك
فاختارت لم يقع شيء اذا لم يرد بالامر والتخيير طلاقا وان طلقت نفسها وقعت رجعية وتمامه
في المحيط وسيأتي ان شاء الله تعالى الجمع بين التفويضين لاجنبي وفي الجامع لو قال انت طالق اليوم
ورأس الشهر تقع واحدة قبلنا وبه ان يكون رأس الشهر عند انما اذا كان بينهما حائل وقع طلاقا
في وقتين وقيل ما وقع في الجامع قول محمد وهو تعبير الفاضل وعند ابي يوسف تطليقتان
ولو قال امرك بيدك اليوم فعند محمد الى الغروب ولو قال في اليوم تقيد بالمجلس ذكره
الهندوي ولو قال في هذا الشهر فرده بطل عندهما لانه تمليك واحد وعن ابي يوسف
بطل في ذلك المجلس لا في غيره كما لو قامت من مجلسها وقيل الخلاف بالقلب ولو قال
اليوم او جعله شهرا فرده لم يبطل خيارها فيما بقي من المدة عند ابي حنيفة خلافا لهما لان هذا
تفويض واحد فيرتد بالرد ولو قال هو تمليك نصا تعلق معنى فمتى لم يذكر الوقت فالعبرة
للتمليك ومتى ذكره فالعبرة للتعليق كذا في المعراج قوله ولو مكثت بعد التفويض
يوما ولم تقم او جلست عنه او اتكأت عن قعود او عكست او دعت اباها للمشورة او شهودا
للاشهاد او كانت على دابة فوقفت بقي خيارها وان سارت لا اي لا يبقى خيارها لما قدمنا ان المخيرة
لها الخيار في مجلسها والذي يتبدل حقيقة بالقيام او حكما بما يدل على الاعراض ولهذا قال في الخلاصة
رجل خير امرأته فقبل ان تختار نفسها اخذ الزوج بيدها فأقامها او جامعها طوعا او كرها خرج الامر من
يدها في مجموع النوازل وفي الاصل من نسخة الامام جواهر زاده المخيرة لو دعت الشهود بانه لم يكن
عندها احد ابن عوا الشهود لا يخلو اما ان يتحول عن موضعها او لم يتحول ان لم تتحول لا يبطل الخيار
بالاتفاق وان تحولت عن موضعها اختلف المشايخ فيه بناء على ان المعتبر في بطلان الخيار اعراضها
او تبدل المجلس عند البعض ايهما وجد وعند البعض الاعراض وهذا اصح استحسنى وارادت بتبدل
الذي ابطل المبطل ان يكون بعد التفويض بمهلة فلو اختارت مع سكوته والذابة تسير طلقت
لانه لا يمكنها الجواب بأسرع من ذلك والمراد بالاسراع ان يكون جوابها متصلا بخطابها فلو سبق

حظوظها جوابها لم يتبين كذا في الخلاصة واطلق المصنف بالسير فشمل ما اذا كان الزوج معها على الدابة
او المحمل ولم يكن لها قائد اما اذا كانا في المحمل يقودها الجمال لا يبطل لانه كالسفينة في هذه الحالة واشار بالسير
الى كل عمل يدل على الاعراض فدخل فيه ما لو دعت بطعام فاكلت او اغتسلت او امتشطت
او اختضبت او اشتغلت بالنوم او جومعت او بادات الصلوات او انتقلت الى شفع اخر في النفل
المطلق او كانت راكبة فنزلت او تحولت الى دابة اخرى في النفل المطلق او كانت راكبة فنزلت
او تحولت الى دابة اخرى او كانت نازلة فركبت واما لو سبحت بعتق عبد فوض سيده اليها عتقه قبل
ان تطلق نفسها وسعه لو قالت اعطني كذا ان طلقتني كذا في الخلاصة واختلف في قليل الاكل فقيل
الاكل يبطل وان قل وقال الهندواني ان قل لا يبطل والشرب لا يبطل اصلا السرخسي وقيد
يسيرا لانه ابدا لانها لو كانت في السفينة فسارت لا يبطل خيارها كذا في الخلاصة واشار بهذه المسائل
الا السير الى كل عمل لا يدل على الاعراض فدخل الاكل اليسير على احد القولين والشرب
مطلقا من غير ان تدعو بطعام ولبس ثوبها احد القولين والشرب مطلقا من غير ان تدعو بطعام
ولبس ثوبها من غير قيام ونومها وقراءتها وتسبيحها قليلا وفي الخلاصة لو قال لها امرك بيدك وامر هذه
بيدها ايضا لامراة اخرى بيدك فقالت طلقت فلانة ثم قالت طلقت نفسي فلانة ثم قالت طلقت
نفسي جاز وهذا لا يبدل المجلس ولو قالت الله على نفسه وهدى بدنه وجهه والحمد لله رب العالمين
شكرا لما هدى الي فطلقت نفسي جاز وعما قالت لا يبدل المجلس ولو لم تقل هكذا لكنها قالت
ما تصنع بالولد ثم طلقت نفسها يقع السني وفي جامع الفصولين لو تكلمت بكلام هو زيادة
للجواب كما لو امرت وكيلها ببيع او شراء او اجنبيا بطل خيارها ولو قالت لم تطلقني ليلتا لثلث
لا يبطل وفيه نظر لانه يتبدل به المجلس لانه كلام زائد السني ودخل ما لو كانت تصلي المكتوبة
فاتمتها او في نفل مطلق فاتمت شفعا فقط وفي الخلاصة والاربع قبل الظهر والوتر عنده لــه
الموقتة السني وصححه في المحيط وما جعل امرها وامر عبده بيدها فبدأت بعتق العبد ثم طلقت
نفسها فهو فوات بين عبد الزوج وبين عبد غيره في بدائتها بعتقه عنه في فتح القدير بان الكلام
المبدل للمجلس ما يكون قطعا للكلام الاول وافاضة في غيره وليس هذا كذلك بل الكل متعلق بمعنى
واحد وهو الطلاق السني فالاول يدل على الاعراض دون الثاني وفي الخانية اذا كان
الطلاق والعتق من الزوج فيهما امر واحد لا يخرج الامر من يدها بانها بدأت وقيل بالاتيا لانها
لو اضطجعت فان بعضهم لا يبطل الامر وقال بعضهم ان هيأت الوسادة كما يفعل للنوم يبطل كذا في الخلاصة
واشار الى انها لو كانت محتبية فتربعت او على العكس لا يبطل بالاولى كما في جامع الفصولين وقيد بقعودها
السني لانها لو ذهبت اليهم وليس عندها احد يدعوهم ففيه اختلاف قدمناه قريبا ولو قال
ولو قال فاوقفها مكانها وقعدت لكان اولى ليعلم الحكم في وقوفها ونايها بالاولى ومسئلة الاتكاء
في جامع الفصولين ولا يخفى ان هذا كله اذا كان التفويض منجزا مطلقا اما اذا كان معلقا بشرط فلا
يعتبر الامر بيدها الا اذا جاء الشرط فحينئذ يعتبر مجلس العلم ان مطلقا والقبول في المجلس ليس بشرط
لكن يرتد بالرد واما اذا كان موقتا فانه يتوقف منجزا او معلقا فالامر بيدها ما دام الوقت باقيا
علمت اولى فاذا مضى الوقت السني علمت اولى كذا في الكافي ولو لم يجد بعد فلا يبطل بالقيام ولا
بما يدل على الاعراض وبما تقرر علم انا لا نعتبر مجلس اليوم ليس بلازم بل المراد المكث الدائم اما
اذا لم يوجد دليل الاعراض يوما كان او اكثر كما في غاية البيان وفي جامع الفصولين ولو مشت في البيت
من جانب الى جانب لم يبطل وكذا في فصول العمادي ومعناه ان خيرها وهي قاعدة في البيت فقامت

فقامت بطل بمجرد قيامها لانه دليل الاعراض **قوله** والفلك كالبيت اي السفينة كالبيت لا كالدابة
ولا فرق بينهما حقيقة لكنها لا تبدل المجلس حقيقة والا فتعرفا بان سير الدابة مضاف الى راكبها والسفينة
الى الماء والريح وفي جامع الفصولين لو قال لها امرك بيدك كلما شئت فلها ان تطلق نفسها كلما شاءت
من تمام الثلاث في ذلك المجلس او في مجلس اخر الا انها لا تطلق دفعة واحدة اثنتين واحدة واما في المجلس
تفرد بوقوع الثلاث لحكمه فلو شاءت في العدة وقع لا بعد زوج اخر خلافا لزفر واذا اوصى كلما من عدم التقييد
بالمجلس لكن لا يفيد ان التكرار وكيف وان وجبت ولم قرابين وايما تختص بالمجلس والعتق كالطلاق
في هذه المسائل حتى لو قال فيما يفيد التكرار الا انه شاء العتق عتق وكذا الطلاق واستشكله
سو لعن بانه مخالف لقولهم لو اختارت زوجها بطل واجيب عنه فيما كتبته على جامع الفصولين
بانه يفرق بين اختيارها الزوج وبين قولها لا اشاء في مشيئته متكررة بالاختيار للزوج مبطل
اصل التفويض وقولها لا اشاء انما يبطل مشيئته من جملة المشيئات وله المشيئة بعد ذلك
فلا يبطل اصل التفويض وفي جامع الفصولين ايضا قال امرها بيدها فان قامت فامره وطلقت
نفسها فقالت اصلحت الان فالقول قولها قال امرك بيدك فطلقت نفسها فقال لها انما طلقت
نفسك بعد الاشتغال بكلام او عمل وقالت لا بل طلقت نفسي في ذلك المجلس بلا اشتغال لــه
فالقول قولها لانه وجب سببه باقراره وهو التخيير فالظاهر عدم عدم الاشتغال ببقي حر
قال اخبرتك امس فلم تختاري فقالت قد اخترت فالقول قوله قال لقنه جعلت امرك
بيدك في العتق امس فلم تعتق نفسك وقال القن لا بل اعتقت ما لم يعتق القن نفسه والقن يدعي
ذلك والمولى ينكر والقول للقن في الحال لانه يخبر بما لا يملك انشاءه وهو خروج الامر من يده
سبب لمجلسه اقول على هذا في مسئلة الاشتغال بكلام الى اخر ينبغي ان لا يقبل قولها السني
وقد اجبت عنه في حاشيته بالفرق بينهما لان في المسئلة الاولى اتفقا على صدور الايقاع منها
بعد التفويض والزوج يدعي ابطال ايقاعها فلا يقبل منه وفي الثانية لم يقر المولى بالايقاع من
العبد بعد التفويض فان قلت هل التفويض والزوج يدعي ابطال ايقاعها النكاح الفاسد
كالصحيح قلت قال في البزازية من فصل النكاح الفاسد جعل امرها بيدها في النكاح
الفاسد ان ضربها بلا جرم فطلقت نفسها بحكم التفويض ان قبل الفاسد يكون متاركة كالطلاق
وهو الظاهر فله وجه وان قيل لا فله وجه ايضا لان المتاركة فسخ وتعليق الفسخ بالشرط
لا يصح ولو قال طلقي نفسك فطلقت نفسها يكون متاركة لانه لا تعليق فيه وفي الاول تعلق الفسخ
بالضرب السني قال في المصباح شاء زيد واستشاره راجعه لاري واشار عليه بكذا اذا ابى ما عنده
من المصلحة فكانت اشارة حسنة والاسم المشورة وفيها لغتان سكون الشين وفتح الواو وضم الشين
وسكون الواو السني

فصل في المشيئة

ولو قال لها طلقي نفسك ولم ينو او نوى واحدة فطلقت وقعت رجعية وان طلقت ثلاثا
ونواه وقعن اي وقع الثلاث لان في قوله طلقي نفسك معناه افعلي فعل التطليق فهو مذكور
لغة لانه جزء معنى اللفظ فصح نية العموم وهو في حق الامة ثنتان وفي حق الحرة ثلاث وقد تقدم
الفرق بينه وبين قوله طلقتك وانت طالق واشار الى ان نية الثنتين لا تصح هنا ايضا لكونه
عددا واطلق تطليقها الثلاث فشمل ما اذا اوقعت الثلاث بلفظ واحد او متفرقا كما في فتح القدير
وقيد بنية الثلاث لانها لو طلقت ثلاثا وقد نوى واحدة لا يقع شيء عند الامام كما سيأتي

وقيد خطابها لانه لو قال لها طلقي نفسك اي نسائي شئت فطلقت نفسها او قال امر نسائي بيدك لم يدخل تحت عموم خطابه ودخل في قوله نسائي طوالق ان دخلت فطلقت هي وغيرها كما في الخانية ايضا ثم اعلم ان المخاطب هنا لم يقع هنا شي كذا في الخانية **قوله** وبانت نفسي طلقت الا باخترت يعني ابنت نفسي يصلح جوابا لطلقي نفسك ولا يصلح اخترت نفسي جوابا له والفرق بينهما ان الابانة من الفاظ الطلاق الكنايات والمفوض اليها الطلاق وتوقفه على اجازته كما اذا قالت ابنت نفسي لتنوط بينهما كما في تلخيص الجامع وعدم الوقف اخترت نفسي وانما صارت كناية بالاجماع الصحابة فيما اذا حصل جوابا للتخيير على خلاف القياس وصلح جوابا للامر باليد ايضا لانه هو التخيير معنى فثبت جوابا له بدلالة نص اجماعهم على التخيير لا انه هو لم امرك بيدك لتبيين اياه الا انك مخيرة في امرك الذي هو الطلاق بين ايقاعه وعدمه فهو مرادف للتخيير بلفظ الخبير للعلم بان خصوص اللفظ ملغى بخلاف طلقي فانه وضع لطلب الطلاق لا للتخيير بينه وبين عدمه وفي المحيط من العتق لو قال لامرأته امة اعتقي نفسك فقالت اخترت كان باطلا انتهى بخلاف ما اذا قالت جعلت الخيار الي او جعلت امري بيدي فانه يتوقف فاذا اجازت صار الامر بيدها كما قدمناه واشار بقوله طلقت الى انه رجعي لان مخالفتها في الوصف فقط فوقع اصل الطلاق دون ما وصفته به بخلاف ما لو قال طلقي نفسك تطليقة فطلقت واحدة او ثلاثا او طلقت الفا حيث لا يقع شي لان المخالفة في الاصل وفي فتح القدير واعلم ان المسئلتين ذكرهما القدوري والخلاف فيهما في الاصل انما هو باعتبار صورة اللفظ ليس غير اذ لو وقعت على الموافقة اعني الثلاث والمصنف كان الواقع بالتطليقة بالالف والخلاف في مسئلة الكتاب باعتبار المعنى وان الواقع بمجرد الصريح ليس هو الباين الواقع بالباين وقد اعتبر الخلاف بمجرد اللفظ بلا مخالفة في المعنى نظرا الى انه الاصل في الايقاع والخلاف في المعنى نظرا الى انه الاصل في الايقاع والخلاف في المعنى غير خلاف وفيه ما لا يخفى انتهى والفرق بين قوله طلقي نفسك وبين قوله طلقي نفسك تطليقة رجعية ولا فرق بين قولها ابنت نفسي وبين قولها طلقت نفسي بائنة في وقوع الاصل والغاء الوصف كما في البدائع وفي باب العتق قال لامته امرك بيدك في عتقك او جعلت عتقك فاعتقت نفسها في المجلس عتقت ولا يحتاج السيد الى نية انتهى فينبغي ان يكون في الطلاق كذلك فتصير هذه الالفاظ بمنزلة طلقي نفسك لا تحتاج الى نية وافاد بعدم صلاحيته للجواب ان الامر يخرج من يدها لاستغالها بما لا يعنيها كما في فتح القدير ودل اقتصاره على نفي الاختيار ان كل لفظ يصلح للايقاع من الزوج يصلح جوابا لطلقي نفسك ولجواب الامر باليد كما صرح به في الخلاصة وذكر في القنية لو قال لها طلقي نفسك فقالت حلال الله علي حرام يقع لجواز الرجم والتجاري انتهى وفي البزازية اخترت جواب لامرك بيدك ولاختاري لا لطلقي وطلقت جواب للكل والامر لا يصلح تفسيرا للامر لان اقامة التقدير في الاول غير مفوض اليه وكذا الاختيار للاختيار وطلقي نفسك يصلح تفسيرا لقوله امرك بيدك ولقوله اختاري انتهى **قوله** ولا يملك الرجوع اي لا يملك الرجوع اي لا يملك الزوج الرجوع عن التفويض سواء كان بلفظ التخيير او الامر باليد او طلقي نفسك لما قدمناه انه تمليك وصح من غير توقف على القبول او انه علق فيه معنى التعليق فباعتبار التمليك تقيد بالمجلس وباعتبار التعليق لم يصح الرجوع عنه وباعتبار التمليك بالمجلس وباعتبار التعليق لم يصح الرجوع عنه ولا عزلها ولا نهيها وفي جامع الفصولين والخانية لو صرح بوكالتها قال وكلتك في طلاقك كان تمليكا كقوله طلقي نفسك انتهى بناء على الوكيل من يعمل لغيره وهذه عاملة لنفسها حتى لو فوض اليها طلاق ضرتها لو فوض اجنبي طلاق زوجته كان توكيلا فيملك الرجوع عنه لكونها عاملة لغيرها ولا يقتصر على المجلس وفي فتح القدير ولا ابراء المديون عن دينه بقوله الدائن له ابرأت ذمتك عامل لغيره بالمقابلة ولنفسه ضمنا على ما قدمنا والتوكيل استعانة فلو لزم لم يمكن ملك الرجوع فعاد على موضوعه موضوعه بالنقض وقدمنا عدم ظهور الفرق بين طلقي وابرا

وابراد ذمتك اذ كل ما جرى باعتباره في احدهما يجري في الآخر وان عدم الرجوع ايضا يتفرع على معنى الملك الثابت بالتمليك بناء على انه ثبت بلا توقف على القبول شرعا على ما صرح به في التحرير وانه لا حاجة الى انه بنية على معنى التعليق المستخرج كانه يمكن مثله في الوكالات والولايات فلو صح لزم ان لا يصح الرجوع عن توكيل ولا يده واما الاقتصار على المجلس بالاجماع على خلاف القياس ولو قال انه يمكن مثله في التوكيل بالطلاق فيكون صحيحا لان التعليق المستخرج يكون فيه على معنى اذ طلقها فهي طالق مع انه يصح الرجوع عنه واما التوكيل بالبيع والولايات فلا دخل لها والله اعلم انتهى وقد قدمنا في فصل الاختيار رده سهو لانه لا يجري مثله في الوكالات والولايات شرعا لانه لا يصح تعليق الاجازة بالرأي المجيء بالشرط والطلاق يصح تعليقه وقد استمر على سهوه هنا وقد ظهر في الفرق بين طلقي وابرا ذمتك وهو انهما وان اشتركا في العمل للنفس بملكها نفسها وبراءة ذمته بامتثال امر الزوج ولكن لما كان الطلاق محظورا وان في الجملة وهو ابغض المباحات عند الله كما في الحديث لم يكن مقصود الزوج الا انها تكون عاملة لنفسها قصدا ولهذا قالوا لا يكره التفويض وهي حائض ولما كان الابراء عن الدين مستحبا سببا للثواب لم يكن مقصوده الا ان المديون له لا لنفسه ليحصل الثواب له على فعل المستحب قصدا لا ضمنا ومن العجيب ما ذكره الشارح الزيلعي في الوكالة عند قوله وبطل توكيل الكفيل بالمال ان قوله للمديون ابراء ذمتك عملك لا توكيل كما لو قال لها طلقي نفسك فانه يلزم عليه تقييده بالمجلس وعدم صحة الرجوع عنه والمنقول خلافه ومن العجيب ما في معراج الدراية في فصل الاختيار انه لا يلزم من كونه تمليكا انه لا يصح الرجوع عنه لاستفاضته بالهبة فانها تمليك ويصح الرجوع عنها فانه على تقدير التسليم يلزم عليه التقييد بالمجلس وقدمنا انه لو امره بابراء نفسه لا يتقيد بالمجلس وذكر الفارسي في شرح التلخيص ان الفرق ان الطلاق والعتاق مما يقبل التعليق بالشرط فكان التفويض فيهما تمليكا لا توكيلا محضا فاقتصر على المجلس والطلاق والعتاق مما يحلف به فكان يمينا فلم يكن الرجوع عنه بخلاف التفويض في الابراء واخواته لا يقبل التعليق بالشرط فكان توكيلا محضا فاقتصر على المجلس والطلاق امكن الرجوع عنه انتهى وفي الخانية من كتاب الوكالة امرأة قالت لزوجها اذا جاء غد فاخلعني على الف درهم كان ذلك توكيلا حتى لو نهاه عن ذلك صح نهيها وكذا لو قال العبد لمولاه اذا جاء غد فاعتقني على الف درهم انتهى وفيها في الحاكم اذا وكل الرجل امرأته بخلع نفسها منه بمال او عرض فان ذلك لا يجوز الا ان يرضى وهذا بمنزلة تفضيلها البيع في هذا الوجه ولو قال لامرأته اشتري طلاقك مني بما بعت وقد وكلتك بذلك فقالت اشتريته بكذا كان باطلا ولو قال لها اخلعي نفسك مني بكذا فقالت ذلك كان جائزا ولا يشبه الطلاق بمال الذي يخلع بغير مال انتهى وفي البزازية من اخلع اشتري نفسك مني فقالت اشتريت لا يقع ما لم يقل بعت ولو قال اخلعي نفسك مني فقالت خلعت وقع بلا قبوله انتهى **قوله** وتقيد بمجلسها الا اذا زاد متى شئت لما قدمنا انه تمليك وهو يقتصر على المجلس وقد قدمنا انه اذا زاد اذا متى شئت كان لها التطليق في المجلس وبعده كان كلمة متى عامة في الاوقات فصار كما اذا قال في اي وقت شئت والمراد منه متى ما دل على عموم الوقت فدخل اذا واذا ما انه ينبغي ان يكون اذا عند الامام كان كما تقدم في اذا لم اطلقك فيتقيد بالمجلس فيه كما لا يخفى وفي عدم وقدمنا جوابه بما مكان ان لم تجعل شرطا فيتقيد وان لم تجعل ظرفا فلا يتقيد والامر صار في يدها بيقين فلا يخرج بالشك ودخل حيث قال في المحيط ولو قال حين شئت فقوله بمنزلة قوله اذا شئت لان الحين عبارة عن الوقت انتهى وقيد بما يدل على عموم الوقت احترازا عن كيف وحيث وكم واين وانما فانه يتقيد بالمجلس وكما يحتاج الى عدم التقييد بالمجلس مع اختصاصها بافادة التكرار الى الثلاث على ما اسلفناه في فصل الامر باليد والارادة والرضا والمحبة

كالمشيئة بخلاف ما اذا علقه بشيء من افعالها كالاكل فانه لا يقتصر على المجلس في الجميع ثم اعلم ان المفوض اليها
بلفظ التطليق يتقيد بالمجلس اطلقه او علقه بمشيئتها الا في متى واخواتها اذا وحين وكلما كما قدمناه ولكن بين
الطلاقين نوع تخالف يعتبر الاول قبل فرق فانه مع الاطلاق يتحقق التمليك ومع التعليق احيانا فلذا لا يتقيد ومن فروع ذلك
انه لو طلقت نفسها بلا قصد غلطا لا يقع اذا ذكر المشيئة ويقع اذا لم يذكرها قال في فتح القدير
وقدمنا في اول باب ايقاع الطلاق ما يوجب حمل ما اطلق من كلامهم من الوقوع بلفظ الطلاق غلطا
على الوقوع في القضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى انتهى ولو جمع بين ان واذا لها اشترطت نيته
للحال نظرا الى ان ومشيئته في عموم الاوقات نظرا الى اذا قال في المحيط ولو قال ان شئت فانت طالق
اذا شئت فلها مشيئتان مشيئة في الحال ومشيئة في عموم الاحوال لانه لو علقها في الحال طلاقا معلقا
بمشيئتها في اى وقت كان والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فاذا شائت في المجلس صار كانه
قال انت طالق اذا ما شئت انتهى والظاهر انه لا فرق بين تعليق التطليق وتعليق الطلاق في حق
هذا الحكم لما في المحيط ايضا انه اذا قال لها طلقي نفسك ولم يذكر مشيئة فهو بمنزلة المشيئة الا في فصل
وهي ان نية الثلاث صحيحة في طلقي دون انت طالق ان شئت انتهى وظاهره انها اذا لم تشأ في المجلس
خرج الامر من يدها لان المستند في المجلس هي الشرط للمشيئة في عموم الاوقات وفي الظهيرية
لو قال لامرأتين له طلقا انفسكما ثلاثا وقد دخل بهما فطلقت كل واحدة منهما نفسها وصاحبتها
على التعاقب ثلاثا طلقت كل واحدة منهما ثلاثا فتطليق الاولى لا بتطليق الاخرى لان تطليق
الاخرى بعد ذلك نفسها وصاحبتها باطل ولو بدأت الاولى فطلقت صاحبتها ثلاثا ثم طلقت
نفسها طلقت صاحبتها دون نفسها لانها في حق نفسها مالكة والتمليك يقتصر على المجلس فاذا بدأت
بطلاق صاحبتها خرج الامر من يدها وبتطليقها نفسها لا يبطل تطليقها الاخرى بعد ذلك لانها في
حق الاجنبي وكيلة والوكالة لا تقتصر على المجلس وقد قال لهما طلقا انفسكما ان شئتما فطلقت احداهما
فطلقت نفسها وصاحبتها لا تطلق واحدة منهما حتى تطلق الاخرى نفسها وصاحبتها بخلاف ما تقدم
فالحاصل ان كل واحدة منهما تنفرد بالايقاع على نفسها وعلى صاحبتها في المسئلة الثانية الاجتماع على الايقاع شرط
الوقوع ولو قال لها امركما بايديكما يريد به الطلاق فالجواب فيه كالجواب فيما اذا قال طلقا انفسكما ان شئتما
في انه لا ينفرد احدهما بالطلاق عندنا لانهما يتفرقان في حكم الوصف واحد وهو انهما لو اجتمعا على طلاق واحد
منهما يقع وفي قوله ان شئتما لا يقع لانه علق طلاق كل واحدة منهما بمشيئتهما طلاقا فيهما جميعا وههنا
لم يعلق بل فوض تطليق كل واحدة منهما اليهما فاذا اجتمعا على طلاق واحدة يقع انتهى وفي قوله
فاذا ابانت تطلق صاحبتها خرج الامر من يدها نظر لما قدمناه عن الخلاصة والخانية من اشتغالها بطلاق ضرتها
لا يخرج الامر من يدها نظرا لما قدمناه عن الخلاصة والخانية وجوابه ان ما قدمناه عنهما في الامر باليد وما هنا
انما هو في الامر بالتطليق والفرق بينهما ان في الامر باليد مالكة للطلاق ضرتها في وكيلة بالتطليق في الامر بالتطليق
وكيلة فافهم والامر بالتطليق المعلق بمشيئتها كالامر باليد في حق هذا الحكم كما في الخانية وفي المحيط طلقا
انفسكما فلكل واحدة منهما ان تطلق نفسها ما دامت في ذلك المجلس ولم يكن لها ان تطلق صاحبتها بعد النهي
لانه توكيل في حق صاحبتها تمليك في حقها انتهى ذكرناه في الظهيرية بعلم الا بين التطليق المعلق بمشيئتها
في نوع ثاني مميزا نقلناه عن ابن الهمام وفي الخانية لو قال لها طلقي نفسك ثلاثا ان شئت فقالت انا طالق
لا يقع شيء ولو قال لها طلقي نفسك ان شئت فقالت قد شئت ان اطلق نفسي اذا شئت ثم حين جرت طلقت
ثم طلقت المرأة نفسها قال محمد كل شيء يجري بين الزوج ان يرجع عن كلامه ما يبطل بالجحود لو قال
اى نسائى شئت طلاقها طالق نسائى طلاق الكل فطلق الا واحدة ولو قال اى نسائى شاءت الطلاق فهي

فهي طالق فشئن طلقت انتهى والفرق انا في الاول وصفنا بصفة خاصة وفي الثاني بصفة عامة
فليتأمل وفي تلخيص الجامع للصدر باب الطلاق في المرض احد المأمورين يتفرد بوصف لا يكمل لا هو بمنزلة
بيع منهما قال لهما في مرضه وقد دخل بهما طلقا انفسكما ثلاثا ملكت كل واحدة طلاقها وتوكلت
في طلاق الاخرى ولا ينقسم ومن طلقت بتطليقها الاخرى لترضا وكذا بتطليقهما معا لا اضافة اليهما كالوكيل
بالبيع مع الموكل وبتطليق الاخرى ترث واذا طلقت بعدها كالتمكين بعده ولو قال طلقا انفسكما ثلاثا
ان شئتما يقتصر على المجلس للتمليك ويشترط اجتماعهما للتعليق فان طلقت احداهما كلتيهما ثلاثا والاخرى مثلها
بانتا وورثت الاولى لعدم رضاها طلقت نفسها في مرضه انتهى قوله ... ولو قال لرجل طلق امرأتي
لم يتقيد بالمجلس واشار الى ان الرجوع عنه بخلاف قوله لامرأته طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها فكان تمليكا لا توكيلا
واذا زاد ان شئت بان قال لرجل طلقها ان شئت فانه يتقيد بالمجلس ولو صرح بانه وكيل كما في الخانية
من الوكالة واشار الى انه لا رجوع له وقال زفر هذا والاول سواء لان التصريح بالمشيئة كعدمه لانه
يتصرف عن مشيئته فصار كالوكيل بالبيع اذا قيل له بع ان شئت ولنا انه تمليك لانه علقه بالمشيئة والمالك
هو الذي يتصرف مشيئته والطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع فانه لا يحتمله كذا في الهداية ونقضه بعضهم بان البيع
فيه ليس بتعليق المشيئة بل المعلق فيه الوكالة بالبيع وهي تقبل التعليق وكانه اعتبر الوكيل بالبيع بنفس البيع
انتهى ورده في فتح القدير بانه غلط يظهر بادنى تامل لان التوكيل هو قوله بع فكيف يتصور كون نفس
قوله معلقا بمشيئته غيره بل وقد تحقق ووقع منه قبل مشيئة ذلك الغير ولم يبق لذلك الغير سوى فعل
ما علق التوكيل او عدم القبول والرد انتهى وهو سهو يظهر بادنى تامل لانه لم يقل التوكيل معلق حتى يرد
عليه ما ذكره وانما ذكر ان الوكالة معلقة بالمشيئة والوكيل اثر التوكيل جاز اطلاقا في التوكيل عليها
في قوله وكانه اعتبر التوكيل او الوكالة والحق ان البيع والوكيل به لم يعلقا بالمشيئة وانما المعلق الوكالة
وتعليقها صحيح فيحتاج الى الفرق بين قوله طلقها ان شئت وبع ان شئت ثم اعلم ان قول صاحب الهداية والبيع
لا يحتمله ظاهرا في انه لا يحتمل التعليق بالمشيئة واذا لم يحتمله فهل يبطل او يصح ويبطل التعليق قال في المحيط
من كتاب الايمان من قسم التعاليق لو قال لرجل بعت عبدي منك بكذا ان شئت فقبل يكون بيعا صحيحا اذ البيع
لا يحتمل التعليق انتهى قيد بقوله طلقها لانه لو قال امر امرأتي بيدك يقتصر على المجلس ولا يملك الرجوع
على الاصح وان قال بعض العلماء هذا توكيل لانه صرح بالامر كذا في الخلاصة وكذا لو قال جعلت اليك طلاقها فطلقها
يقتصر على المجلس ويكون رجعيا كذا في الخانية وفي الظهيرية لو قال لامرأتي امرك بيدك لا يصير الامر
بيدها ما لم يقل المأمور بخلاف قل لها ان امرها بيدها ولو قال امرها بيد الله وبيدك انفرد المخاطب
وذكر تعالى هنا للتبرك عرفا وكذا في العتاق والبيع والاجارة والخلع والطلاق على مال ولو قال امرها
بيدي وبيدك لا ينفرد المخاطب ولو قال طلقها ما شاء الله وشئت فطلقها المخاطب لا يقع لاشتغاله
بلا شيء ولو قال طلقها ما شاء الله وشئت من المال فطلق المخاطب جاز لان المشيئة هنا تنصرف الى البدل
لا الى التفويض انتهى فان قلت اذا جمع لاجنبي بين الامر باليد والامر بالتطليق فما المعتبر منهما قلت قال في الخانية
لو قال لغيره امر امرأتي بيدك فطلقها فقال لها المأمور انت طالق او قال طلقتك تقع تطليقة بائنة الا انه اذا
نوى الزوج ثلاثا فثلاث وكذا لو قال طلقها فامرها بيدك بخلاف ما لو قال امرها بيدك فطلقها
او فطلقها بتطليقة فطلقها المأمور في المجلس وقعت واحدة رجعية لو قال طلقها وقد جعلت امر ذلك
اليك فهو تفويض يقتصر على المجلس وتقع رجعية ولو قال جعلت اليك طلاقها فطلقها يقتصر على المجلس وللزوج
ويكون رجعيا ولو قال طلقها فابنها او ابنها فطلقها فهو توكيل لا يقتصر على المجلس وللزوج الرجوع بائنة
منها نو وليس له ان يوقع اكثر من واحدة ولو قال طلقها وقد جعلت امرها بيدك او جعلت امرها بيدك وطلقها

كان الثاني غير الاول لان الواو للعطف فاما حرف الفا في هذه المواضع يكون لبيان السبب فلا يملك الا واحدة فلو اذا
ذكر بحرف الواو وطلقها الوكيل في المجلس تبين بتطليقتين لان الواقع بحكم الامر يكون باينا فاذا كان احدهما
باينا كان الاخر باينا فان طلقها الوكيل بعد القيام بحكم الامر يكون باينا فاذا كان احدهما كان الاخر باينا
فان طلقها الوكيل بعد القيام عن المجلس تقع رجعية لان التفويض يبطل بالقيام عن المجلس ويبقى التوكيل ه
بصريح الطلاق وكذا لو قال امرها بيدك وطلقها او ابنها وايهما وطلقها في المجلس او غيره يقع تطليقتان
لانه وكله بالابانة والطلاق والتوكيل لا يبطل بالقيام عن المجلس فيقع طلاقان انتهى وحاصله انه
اذا جامع لاجنبي بين الامر باليد والامر بالتطليق بالفاء فهو واحد والامر باليد مقدم او متاخر فيتقيد بالمجلس ه
ولا يملك عزله ويقع باينة وان كان بالواو فهما تفويضا الامر باليد تمليك يعطى احكامه والامر بالتطليق
توكيل فياخذ احكامه وان امره بالابانة والتطليق بالفاء فهو توكيل بواحد وان كان بالواو فهو توكيل بالابانة
والتطليق فيقع طلاقان واذا جمع بين الله لجعل اليد وبين الامر بالتطليق فان قدم الجعل فهو تمليك وان اخره
فهو توكيل وظاهره انه لا فرق بين الفاء والواو واليا هنا ظهر الفرق بين التمليك والتوكيل في اربعة
احكام فالتمليك يتقيد بالمجلس ولا يصح الرجوع عنه ولا العزل ولا يبطل بجنون الزوج وانعكست هذه الاحكام في التوكيل
ولو قال المصنف رحمه ولو قال لغيرها طلقها لكان اولى ليشمل ما اذا امر زوجته بطلاق ضرتها كما قدمناه وسياتي
عن الخانية في باب التعليق انه لو قال كل امرأة اتزوجها فقد جعلت طلاقها بيدك ثم تزوج امرأة فقالت التي كانت عنده
حين علمت بنكاح غيرها قبلت وقالت طلقتها او قالت اشتريت طلاقها طلقت التي تزوجها وان قالت التي عنده قبل ان يتزوج
اخرى قبلت لا يصح قبولها لان ذلك قبول قبل الايجاب انتهى واطلق الرجل فشمل ما اذا فوضه لصبي ه
لصبي لا يعقل او مجنون فكذا قال في المحيط لو جعل امرها بيد صبي لا يعقل او مجنون فذلك اليه ما دام ه
المجلس لان هذا تمليك في ضمنه تعليق فانه لم يصح معنى التمليك بمعناه باعتبار التعليق فكانه قال
ان قال لك المجنون انت طالق فانت طالق باعتبار معنى التمليك يتقيد على المجلس عملا بالشبهين ه
انتهى لكن في الخانية قال رجل فوض طلاق امرأته لاجنبي قال في الاصل ان كان ممن لا يعبر يجوز
انتهى ومفهومه انه اذا كان لا يعبر لا يجوز ولا مخالفة بين ما في المحيط وما فيها لان الصبي الذي
لا يعقل يشترط ان يكون ممن يتكلم ليصح ان يوقع الطلاق عليها ولا يلزم من التعبير العقل كالاعجمي وفي الخانية
لو جن المجعول اليه بعد التفويض فطلق فقال محمد ان كان لا يعقل ما يقول لا يقع طلاقه انتهى
فعلى هذا يفرق بين التفويض الى المجنون ابتداء وبين طريان الجنون ونظيره ما ذكره في الخانية ه
بعده لو كان وكل رجلا ببيع عبده ثم جن الوكيل جنونا يعقل فيه البيع والشرا ثم باع الوكيل لا ينفذ ولو وكل ه
رجلا بهذه الصفة ببيع عبده ثم باع الوكيل يجوز بيعه ويكون العهدة فيه على الوكيل ولعل ما بين الوكيل لو نفذ
بيعه كانت العهدة فيه على الموكل فما دام متوكلا فلا ينفذ اما اذا كان الوكيل مجنونا وقت التوكيل فانما
وكل ببيع يكون العهدة فيه على الموكل فاذا اتى بذلك نفذ بيعه على الموكل انتهى وفي تفويض الطلاق
وان كان لا عهدة اصلا ولكن الزوج حين التفويض لم يعلق الا على كلام عاقل فاذا اطلق وهو مجنون لم يوجد
الشرط بخلاف ما اذا فوض للمجنون ابتدا وبين التفويض الى المجنون وتوكيله بالبيع فرق فانه في التفويض
يصح وان لم يعقل اصلا باعتبار معنى التعليق وفي التوكيل بالبيع لا يصح الا اذا كان يعقل البيع والشرا ه
كما قيده به في الخانية وكان عدم المعتوه ومن فرعي التفويض والتوكيل بالبيع ظهر انه يتسامح في الابتدا
ما لم يتسامح في البقا وهو خلاف القاعدة الفقهية من انه يتسامح في البقا ما لا يتسامح في الابتدا ثم علم ان
ما نقلناه عن المحيط والخانية انما هو فيما اذا جعل امرها بيد صبي او مجنون لا فيما اذا وكلهما ولا بد في صحة التوكيل
مطلقا من عقل الوكيل كما صرح به في كتاب الوكالة فعلى هذا لا بد من التقييد بالعاقل في كلام المصنف رحمه الله

الله جواب الامر بالتطليق المعلق بالمشيئة وفي المحيط لو قال لرجل طلق امرأتي ان شئت فقال شئت لا يقع ه
لان الزوج امره بتطليقها ان شا ولم يوجد التطليق بقوله شئت ولو قال هي طالق ان شئت فقال شئت
وقع لوجود الشرط وهو مشيئته ولو قال طلقها فقال فعلت وقع لان قوله فعلت كناية عن قوله
طلقت ولو قال انت طالق ان شا فلان فمات فلان لا يقع لتعذر وجود الشرط انتهى وفي الخلاصة
لو جعل امرها بيد رجلين لا ينفرد احدهما ولو قال لهما طلقا امرأتي ثلاثا فطلقها احدهما واحدة والاخر ثنتين ه
ثنتين طلقت ثلاثا انتهى واشار المصنف الى انه لو ارسل التفويض اليها مع رجل فانه يجوز بالاولى وقدمنا
قريبا عن الظهيرية الفرق بين قوله قل لها امرك بيدك حيث لا يكون الامر بيدها الا اذا قال لها وقوله
قل لها امرك بيدك حيث يكون الامر بيدها عن قول الرسول وفي جامع الفصولين ستل عمن قال ان تلاتا
امرنا ان نبلغ امرأته انه فوض اليها فبلغنا هنا وقد طلقت نفسها بعده جازت شهادتهما ولو شهدا
ان فلانا قال لها فوضنا اليها فقلنا يجوز نظيره المسئلة الاولى انه لو شهدا ان فلانا امرنا ان نبلغ فلانا
انه وكله ببيع فنه فاعلمناه ثم باعه جازت شهادتهما انتهى ولو قال المؤلف الا اذا زاد
شئت او شاءت لكان اولى لانه يتقيد بالمجلس اذا وجد احدهما لما في الخانية لو قال لغيره انت وكيلي
في طلاق امرأتي ان شئت او هويت او اردت لم يجز حتى وكيلا حتى تشا المرأة في مجلسها لانه علق التوكيل ه
بمشيئتها فيتقيد على مجلس العلم كما لو علق الطلاق بمشيئتها واذا شاءت في المجلس يكون وكيلا
فان قام الوكيل عن المجلس قبل ان يطلق بطلت الوكالة وقال بعض العلما لا يبطل لان المعلق بالشرط
عند وجود الشرط كالمرسل فيتقيد على المجلس قالوا الصحيح جواب الكتاب لان ثبوت الوكالة
بالطلاق بنا على ما فوق اليها في المشيئة ومشيئتها تقتصر عن المجلس فكذلك الوكالة انتهى وحاصله
انه لا بد من مشيئتها في مجلسها وتطليقه في مجلسه وهذا مما لا يتقيد به فيقال وكالة تتقيد بمجلس الوكيل
وايال نقضر من التقييد بالمجلس انه تمليك لان لان ذلك فيما اذا اطلقه بمشيئته وهنا علقه بمشيئتها فكان توكيل
فيملك عزله وفي القنية كتب الى اخته اما بعد فان وصل اليك كتابي فطلق امرأتي ان شاءت كما ذلك
فوصل وعرض عليها فلم تبال لطلاق الا بعد ارتعه ايام او خمسة ثم شاءته فطلقها لا يقع قال له طلق ه
امرأتي ان شاءت لا يصير وكيلا ما لم تشا ولها المشيئة في مجلس علمها فاذا شاءت وصار وكيلا فلو طلقها
في المجلس يقع فامرعى مجلسه نطل التوكيل وينبغي ان تحفظ هذا فان البلوى فيه تعم فان عامة كتب المشايخ
الطلاق بهذه الثابته والوكلا يتحرزون الايقاع عن مشيئتها ولا يدرون ان الطلاق لا يقع انتهى
وقيد بقوله طلقها لانه لو قال له رجل اريد ان تطلق امرأتك ثلاثا فقال الزوج نعم ه
فقال الرجل طلقت امرأتك ثلاثا فقال الزوج نعم فقال الرجل طلقت امرأتك ثلاثا فالصحيح انه هذا
كقول الزوج لامرأته نعم بعد قولها له تريد ان تطلق نفسها ثم طلقت نفسها من انه لا يقع الا اذا نوى ه
الزوج التفويض اليهما وان قال بيدك طلاق نفسك ان استطعت او طلقها ان استطعت لا تطلق كما في
الخانية لو قال لا اهنا لك عن طلاق امرأتي لا يكون توكيلا ولو قال نهيتك لا اهنا لك عن التجارة يكون اذنا
في التجارة لان قوله للعبد ذلك لا يكون دون ما لو رآه يبيع ويشتري ولم ينهه وثمة يصير ماذونا في التجارة ه
وههنا اول ولو رأى انسانا يطلق امرأته فلم ينهه لا يصير المطلق وكيلا ولا يقع كذلك ولو قال لغيره وكلتك في جميع اموري
فطلق الوكيل امرأته اختلفوا فيه والصحيح انه لا يقع وفي فتاوى الفقيه ابي جعفر لو قال وكلتك في جميع اموري ه
او اقمتك مقام نفسي لم تكن الوكالة عامة وان كان امر الرجل مختلفا ليس له صناعة معروفة فالوكالة
باطلة وان كان الموكل تاجرا ينصرف الوكيل الى التجارة قال رحمه الله ولو قال وكلتك في جميع اموري واقمتك
مقام نفسي لم تكن الوكالة عامة وان امر الرجل مختلفا ليس له صناعة معروفة فالوكالة باطلة وان كان الموكل [illegible]

تاجرا انصرف التوكيل الى التجارة ولو قال وكلتك في جميع اموري التي يجوز بها التوكيل كانت الوكالة
عامة في البياعات والهبات والاجارات وعن ابي حنيفة انه وكيل في المعاوضات دون الهبات
والعتاق قال مولانا رضي الله تعالى عنه هذا كله اذا لم يكن حال مذاكرة الطلاق فان كان في حال مذاكرة
الطلاق يكون وكيلا بالطلاق كذا في الخانية واطلق في فعل الوكيل فشمل ما اذا سكر فطلق فانه يقع على الصحيح
كما في الخانية ومنها من فصل التوكيل بالطلاق منه مسائل مهمة لا باس بذكرها تكثيرا للفوائد منها الوكيل
بالطلاق والعتاق او غيرهما اذا قبل الوكيل وغاب الموكل فان الوكيل لا يجبر على فعل ما وكل فيه الا فيما
اذا قال له ادفع هذه العين الى فلان فانه يجبر على دفعه لان الشيء المعين جاز ان يكون امانة عند الامر
يجب عليه تسليم الامانة واما في غيره من الطلاق وغيره انما امره بالطلاق ليتصرف في ملك الامر وليس
على الامر ايقاع الطلاق والعتاق فلا يجب على الوكيل ومنها لو وكله بطلاق امراته
بطلبها عند السفر وسافر ثم عزله بغير محضر المراة الصحيح انه يملك عزله لانه لا يجب عليه بطلبها ومنها لو وكلها
بالطلاق وقال كلما عزلتك فانت وكيلي قيل لا يصح التوكيل لان فيه تغيير حكم الشرع والصحيح صحته ثم قيل
لا يملك عزله وفي طريق عزله اقوال قال السرخسي يقول عزلتك عن جميع الوكالات فينصرف الى المعلق
والمنجز وقيل يقول عزلتك كلما وكلتك وقيل يقول رجعت عن الوكالات المعلقة وعزلتك عن الوكالة المطلقة
ومنها وكله بطلاق امراته فطلق احد لها طلقت ومنها لو وكله ليطلقها للسنة فطلقها في غير وقت السنة
لا يقع في الحال الا اذا جاء وقت السنة ولا يخرج عن الوكالة حتى لو طلقها بعد ذلك في وقت السنة
يقع ومنها لو طلقها الموكل ولو بائنا فطلاق الوكيل يقع ما دامت في العدة ولا يقول له بائن الموكل اذا لم
يكن طلاق الوكيل بمال فلو لم يطلقها الوكيل حتى تزوجها الموكل في العدة وقع طلاق الوكيل وان تزوجها
بعد العدة لم يقع وكذا لو طلقها الوكيل ما دامت في العدة الا اذا قضى بلحاقها فحينئذ تبطل الوكالة
وارتد اذا الوكيل لا يطلقها الا بالقضاء بلحاقها ومنها لو قال ان تزوجت فلانة فطلقها صح لصحة تعليق
تعليق الوكالة ومنها لو وكله بالطلاق فطلق قبل العلم لم يقع ومنها لو وكله فرد ثم طلق لم يقع ولو سكت
بلا قبول ثم طلق وقع ومنها لو شرط الخيار للموكل او غيره في الوكالة صحت وبطل الشرط ولو فرق
بين وكالة ووكالة ومنها لو وكله بطلاق امراته وله اربع فطلق الوكيل واحدة بغير عينها او قال
طلقت امراتك فالبيان الى الزوج ولو طلق الوكيل بعينه جاز ولا يقبل من الزوج انه اراد غيرها كالوكيل
ببيع عبد من عبيده فباع عبدا بعينه ومنها لو قال لطلقها غدا فقال الوكيل انت طالق غدا كان باطلا ولو
طلقها فقال الوكيل انت طالق ان دخلت الدار فدخلت لم يقع ولو قال طلقها ثلاثا للسنة فقال
للحال فقال الوكيل في طهر لم يجامعها فيه انت طالق ثلاثا للسنة تقع في الحال واحدة ويبطل الباقي وقيل
على قياس قول ابي حنيفة ينبغي ان لا يقع شيء لانه مامور بايقاع شيء والاصح انه يقع هنا
واحدة بلا خلاف لان ابا حنيفة يعتبر الموافقة من حيث اللفظ فان الرجل اذا قال لغيره طلق امراتي
ثلاثا فطلقها ان لا يصح وكذا لو قال لغيره طلق امراتي نصف تطليقة فطلقها الوكيل تطليقة لا شيء وهنا
وجدت الموافقة من حيث اللفظ فتقع واحدة ولو قال طلقها ثلاثا للسنة بالف فقال لها الوكيل في وقت
السنة انت طالق ثلاثا للسنة بالف فقالت هي في وقت السنة قبلت يقع واحدة بثلث الالف
ثم تزوجها الزوج ثم طلقها الوكيل تطليقة ثانية بثلث الالف تقع الثانية بثلث الالف وكذا الثالثة
على هذا الوجه ومنها لو وكله بطلاق المبانة بالف فطلقها الوكيل بالف بعد العدة بان كان بعدما تزوج
الموكل طلقت بالالف والا طلقت بغير شيء ومنها الوكيل بالاعتاق يعتق عن وجه بخلاف ما لو وكله في طلاقها بالف
ثم طلقها الزوج بالف ثم طلقها الوكيل بالف فانه لا يقع شيء ومنها الوكيل بالاعتاق بعد خروجه عن الوكالة وكذا الوكيل بالطلاق

بالطلاق ومنها لو وكل الوكيل بالطلاق او العتاق غيره فطلق الثاني بحضرة الاول او في غيبته لا يجوز وكذا لو طلقها
اجنبي فاجاز الوكيل وفي الخلع والنكاح اذا فعل الثاني بحضرة الاول او اجاز الوكيل فعل الاجنبي جاز استحسانا
وتظهر من كلامهم ان التوكيل بالطلاق فيه معنى التعليق من وجه حتى اعتبروا فيه الموافقة من حيث اللفظ
وان لم يوافق من حيث المعنى كما نقلناه ايضا ولم يجوزوا اجازة الوكيل ولا فعل وكيله بحضرته نظرا الى ان الطلاق
معلق بقوله للامر يقول غيره ولم يعتبر معنى التعليق فيه من جهة انهم جوزوا الرجوع عنه ولذا قال
في عمدة الفتاوى لو قال الموكل كلما اخرجتك عن الوكالة فانت وكيلي فلو اراد ان يخرجه من الوكالة يحضره ما خلا
الطلاق والعتاق لانهما مما يتعلقان بالشروط والاخطار بمنزلة اليمين ولا رجوع عن اليمين استحسانا وفي الخلاصة
المختار له يملك عزله بحضرته الا في الطلاق والعتاق والتوكيل بسؤال الخصم استحسانا فقد علمت انهم اعتبروا
فيه معنى التعليق وهنا الوجه ايضا وحاصل القول المختار ان للموكل ان يقول وكيل الطلاق والعتاق
الان يقول كلما اخرجتك عن الوكالة فانت وكيلي فانه يصير لازما لا يقبل الرجوع وفي البزازية من كتاب الوكالة
التوكيل بالطلاق جائز بدليل ان من قال لامراته امرك بيد الغير تعلق الطلاق بلفظ الوكيل وكذا تقع فيه حالة
سكره وفيها التوكيل باليمين بالطلاق جائز بدليل ان من قال لامراة الغير ان دخلت الدار فانت طالق فاجاز الزوج
جاز التوكيل بالطلاق اذا خالع على مال اذا كانت مدخولة بخلاف الشر وان غير مدخوله قال خير وعليه
اكثر المشايخ واختاره الصفار وقال ظهير الدين لا يصح في غير المدخولة ايضا لانه خلاف فيها الى شر اشتغل
ولعل الشر في غير مدخول بها ارتكاب الحرمة باخذ المال ان كان النشوز منه والا فالطلاق
قبل الدخول بائن ولو الى عوض فاخذ المال خير للموكل كالاجنبي ولذا يقال الشر من السفيه ما لم يتجبر
وقد اتى بالتعليق لانه معلق بقبولها والخانية في الوكالة وكله ان يخلع امراته فخلعها على درهم جاز في قول
ابي حنيفة ولا يجوز في قولهما الا بما يتغابن الناس فيه ولو وكل الرجل ان يخلع نفسها منه بمال او عرض
لا يجوز ان يرضى الزوج به استحسانا قوله ولو قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت واحدة وقعت
واحدة لانها لما ملكت ايقاع الثلاث كان لها ان توقع منها ما شاءت كالزوج نفسه ولا فرق بين الواحدة
والثنتين ولو قال طلقت اقل وقع ما اوقعته لكان اولى والمراد انها لو طلقت ثلاثا فانه يقع
بالاول وسواء كانت متفرقة او بلفظ واحد فانه يقع لو قال لها اختاري تطليقتين فاختارت واحدة يقع
واحدة كما في المحيط ولا فرق في حق هذا الحكم استحسانا قوله لا في عكسه اي لا يقع فيما اذا امرها
بالواحدة فطلقت ثلاثا لانها اتت بما ملكته وزيادة وحقيقة الفرق للامام بين المسئلتين انها ملكت
ملكت الواحدة وهو شيء بعينه صدرة فبذا الامر بتطليق الواحدة لانه لو قال امرك بيدك ينوي واحدة فطلقت
نفسها ثلاثا قال في المبسوط وقعت واحدة اتفاقا لانه لم يتعرض للعدد لفظا والمتلفظ به للمحل صالح للعموم
والخصوص كما في الخانية جرى بينه وبين امراته كلام فقالت اللهم نجني منك فقال الزوج تريدين النجاة مني فامرك
بيدك ونوى به الطلاق ولم ينو به العدد فقالت طلقت نفسي ثلاثا فقال الزوج نويت لا يقع عليها شيء
في قول ابي حنيفة لانه اذا لم ينو الثلاث كانت كانه قال لها طلقي نفسك ولم ينو العدد فقالت طلقت نفسي ثلاثا
لا يقع شيء في قول ابي حنيفة ويقع واحدة في قول صاحبيه ولا يقال قول الزوج بعد قولها امرك بيدك
يكون لكلمة واحدة لانها لو قالت واحدة وواحدة وواحدة وقعت واحدة اتفاقا لامتثالها بالاول
ويلغو ما بعده واورده على مسئلة الكتاب ان الرجل اذا كانت له اربع نسوة فقال لواحدة منهن طلقي واحدة
من نسائي فطلقتهن جميعا يقع الطلاق على واحدة منهن وكان ينبغي ان لا يقع على قول الامام رحمه الله
اعتبارا بمسئلة الكتاب واجاب عنه في الظهيرية بالفرق بينهما وهو ان الثلاث اسم لعدد خاص لا يقع على ما دونه
ولا على ما عداه وليس فيه معنى العموم والواحد خاص وارادة الخصوص من الخصوص ممتنعة واسم النساء عام

لانه لا يقع على مقدار بعينه والعام ما ينتظم جمعا من المسميات من غير تعدد ولا تحديد وارادة المخصوص من العموم ه
سائغة الا ترى انه لو حلف ان لا يتزوج النساء فتزوج امراة يحنث والمسئلة بحالها وكذا في المبسوط انتهى وفي المحيط
لو وكل اجنبيا ان يطلق زوجته واحدة فطلقها ثلاثا ان نوى الزوج يقع وان لم ينو لم يقع عنده خلافا لهما انتهى
ولعله ان اجاز الزوج يقع والا فلا لانه فضولي بتطليق الثلاث يتوقف على الاجازة وقياسه ان يتوقف في المراة
ايضا وقد صرح به في فتح القدير واما النية فلا محل لها لان نية الثلاث بلفظ الواحدة غير صحيحة لانها لا تحتمله
وفي الخانية لو طلقها ثلاثا للسنة فقال الوكيل في طهر لم يجامعها فيه انت طالق ثلاثا للسنة تقع واحدة للحال
ويبطل الباقي بالاختلاف على الصحيح لوجود الموافقة للفظ وقدمناه في امر الاجنبي بطلاقها ثلاثا فاذا رجع اليه
وقياسه طلقت نفسي ثلاثا يجوز لم لا يكون اجازة لانا نقول قول الزوج يجوز يحتمل الاستهزاء فلا يجعل ه
اجازة بالشك انتهى وعلى هذا فلا يحتاج في تصوير المسئلة الخلافية ان يقول لها طلقي نفسك من غير تعرض
للعدد وعلى الخلاف ايضا ذكر في الحاكم في كتاب الوكالـــة لو وكله ان يطلق امراته فطلقها الوكيل ثلاثا
ان نوى الزوج الثلاث وان لم ينو الثلاث لم يقع شيء في قول ابي حنيفة وقالا يقع انتهى ثم اعلم ان ما نقله
عن الخانية مشكل على ما في المبسوط في مسئلة بعد حكايته انتهى **قولـــه** في المراة ان تكون كذلك وقد صرح به
في تلخيص الجامع للصدر فقال قال انت طالق ثلاثا للسنة بالف وهي محل يقع واحدة بثلثها وكذا في ه
الطهر الثاني ان تزوجها قبله وان لم تجد ملكه لم ماه والا تعين شيء يشترط العهدة وكذا الثالث قال
طلقي نفسك ثلاثا للسنة بالف فطلقت ثلاثا للسنة بها فعلى ما مر وعلى لا يقع في الباقي الايقاع حديث لانها
لا تملك اضافة خلاف جانبه وقيل عنده لا يقع الكل اصله طلقي نفسك واحدة فطلقت ثلاثا والفرق واضح
انتهى **قولـــه** وطلقي نفسك ثلاثا ان شئت فطلقت واحدة وعكسه لا اي لا يقع فيهما والمراد بالعكس ه
ان يقول لها طلقي نفسك ان شئت فطلقت ثلاثا والاطلاق في الاول انه لا يقع لان تفويض الثلاث معلق بشرطه
هو مشيئتها اياها لان معناه ان شئت الثلاث فلم يوجد الشرط لانها الا واحدة بخلاف ما اذا لم يقيد بالمشيئة كما قدمناه
ودخل في كلامه ما لو قالت شئت واحدة وواحدة وواحدة منفصلا بعضها عن بعض بالسكوت لان الفاصل بالسكوت
فاصل فلم توجد مشيئة الثلاث وخرج عن هذه الصورة اذا كان بعضها متصلا بالبعض من غير سكوت لان مشيئة
الثلاث قد وجدت بعد الفراغ من الكل وهي في كافية من باب التعليق وعدم الوقوع في الثانية ايضا **قول الامام** ره
وعندهما يقع واحدة لما قدمناه فيما اذا لم يذكر المشيئة وفي الخانية طلقي نفسك عشرا ان شئت فقالت طلقت نفسي ثلاثا
لا يقع انتهى وهو مبني على انه لا يكفي الموافقة في المعنى بل لا بد من الموافقة في اللفظة وان خالف في المعنى به
كما قدمناه وكذا قال في الخانية بعده ولو قال لها انت طالق واحدة ان شئت فقالت شئت نصف واحدة لا تطلق فان
قال لها امرك بيدك ينوي واحدة طلقت ثلاثا وقعت واحدة عند ابي حنيفة وذكره في المعراج والخانية
فاذا قال امرك بيدك ولم ينو شيئا من العدد فطلقت ثلاثا كيف لا يقع الواحدة عنده بل الوقوع بالاولـــ
مما في الخانية مشكل والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب انتهى ه ثم اعلم انه لا فرق في المعلق بالمشيئة بين ان يكون
بالتطليق او بنفس الطلاق حتى لو قال لها انت طالق ثلاثا ان شئت او واحدة ان شئت فخالفت لم يقع شيء وفي الخانيـــة
من باب التعليق انت طالق واحدة ان شئت انت طالق ثنتين ان شئت فقالت قد شئت واحدة وقد شئت ثنتين اذا وصلت
فهي طالق ثلاثا انتهى ه ومفهومه انها اذا وصلت لا يقع وفي الخانية ايضا قال لها انت طالق ان شئت وشئت
وشئت فقالت شئت لا يقع شيء حتى تقول ثلاث مرات شئت انتهى واشار بقوله طلقت الى ان الجواب جواب
الامر بالتطليق بتطليقها نفسها فلو اجابت بشئت ان اطلق نفسي كان باطلا كالاجنبي لخانية انتهى **قولـــه**
ولو امرها بالبائن او الرجعي فعكست وقع ما امر به اي قال لها طلقي نفسك طلقة رجعية فقالت طلقت نفسي طلقة
بائنة او بالبائنة وقع في الاولى البائن وفي الثانية الرجعي لانها اتت بالاصل وزيادة وصف فيلغو الوصف ويبقى الاصل

الاصل والضابط ان المخالفة ان كانت في الوصف لا يبطل الجواب بل يبطل الوصف الذي به المخالفة ويقع على
الوجه فوض به بخلاف ما اذا كانت في الاصل حيث يبطل اصلا كما اذا فوض واحدة فطلقت ثلاثا على قول الامام
او فوض ثلاثا فطلقت الفا اطلق في قوله فعكست فشمل ما اذا في مسئلة ما اذا امرها بالرجعي ما اذا قالت ابنت
نفسي واما اذا قالت طلقت نفسي بائنة والثاني ظاهر بالغاء الوصف واما الاول فلانه راجع هنا الى الثاني ه
وقدمناه في اول فصل المشيئة وقد فرق بينهما قاضي خان في حق الوكيل فقال لرجل قال لغيره طلق امراتي رجعية
فقال لها الوكيل طلقتك بائنة يقع واحدة رجعية ولو قال الوكيل ابنتها لا يقع شيء ولو قال للوكيل طلقها بائنة
فقال لها الوكيل انت طالق تطليقة رجعية يقع واحدة بائنة انتهى فيحتاج الى الفرق بين قولـــ
الوكيل بالطلاق الرجعي ابنتها وبين المامور بالرجعي اذا قالت ابنت نفسي ولعل الفرق مبني على الوكيل ه
بالطلاق لا يملك الايقاع بلفظ الكناية لا سوقه على نيته وقد امره بطلاق لا يتوقف على النية ه
فكان مخالفا في الاصل بخلاف المراة فانه ملكها الطلاق بكل نية لفظ تملك الايقاع صريحا كان او كناية
وهذا الفرق صحته متوقفة على نية وجود النقل على ان الوكيل لا يملك الايقاع بالكناية انتهى
والله سبحانه وتعالى اعلم

وفي الخانية من الوكالـــة قال لغيره طلق امراتي بائنا للسنة وقال لا اخر طلقها رجعيا للسنة
فطلقها في طهر واحد طلقت واحدة وللزوج الخيار في تعيين الواقع انتهى مع ان الوكيل بالطلا
له ان يطلق بعد طلاق الموكل ما دامت في العدة ولكن المانع من وقوع طلاقهما التقييد بالسنة ه
فان السنة واحدة وقيدنا في التصوير الامر من غير تعليق بمشيئتها لما في الخانية من باب التعليق قال
لها طلقي نفسك واحدة بائنة ان شئت فطلقت نفسها واحدة رجعية لا يقع شيء في قول ابي يوسف
وهو قياس قول ابي حنيفة ولو قال لها طلقي نفسك واحدة املك الرجعة ان شئت فطلقها نفسها
واحدة بائنة يقع واحدة رجعية في قول ابي يوسف ولا يقع في هو قياس قول ابي حنيفة لانها ما اتت
بمشيئة فوض اليها انتهى الا ان فيها لبيانه يستفاد وهو ما هي مسئلة الوكيل بما قيد بالطلاق انه لو وكل
المخير فعلق او اضاف لا يقع وكذا لو قال طلقها فخالفها الا انه طالق غدا الا انه وكله بالتنجيز اضافة ولو قالــ
له طلقها بين يدي ابيها فطلقها واحدة وقع كما في الواقعات وغيرها كقوله بعه بشهود فباع بغير شهود
ان التخصيص بالذكر لا ينفي الحكم عند ما عداه الا في ثلاث مسائل مذكورة في مسائل وكالة الصغرى بعه
من فلان بعه بكفيل بعه برهن ومع النهي لا يملك المخالفة كقوله لا تبعه الا بشهود الا قوله لا تسلمه ه
حتى تقبض الثمن فله المخالفة وتوضيحه فيها وقيد بقوله طلقي لانه لو قال لها انت طالق ثلاثا على الف
فطلقت واحدة بالف حيث تقع واحدة يقع شيء بخلاف ما لو قال لرجل طلقها ثلاثا بالف فطلقها واحدة بالف
حيث تقع واحدة لانه لا بد من المطابقة بين الجانبين وقولها لفظا ومعنى وفي الوكالة المخالفة الى خير لا تضر كذا
في البزازية وحاصله ان امره بالتطليق بوصف المعين بمشيئتها ان خالفت في ذلك الوصف لم يقع شيء وهي واردة
على الكتاب وكان ينبغي ان يقول الا ان يعلقنا بمشيئتها ويحتاج الى الفرق على قول ابي يوسف **قولـــه** في
انت طالق ان شئت فقالت شئت ينوي الطلاق او قالت شئت ان كان كذا المعدوم بطل لانه علق الطلا
بمشيئتها المنجزة وهي اتت بالمعلقة فلم يوجد الشرط قيد بقوله فقالت شئت مقتصرة عليه لانها لو قالت شئت
طلاقي ان شئت فقالت شئت ناوية الطلاق وقع لكونها شاءت طلاقها لفظا بخلاف ما اذا لم تذكر الطلاق
لان المشيئة لا تثبت فيها ذكر الطلاق ولا عبرة بالنية بلا لفظ صالح للايقاع كما سنذكر ناوية الطلاق ه
ويستثنى ما لو قال شئت طلاقك وقع بالنية لان المشيئة تنبئ عن الوجود لانها من الشيء وهو الموجود بخلاف
اردت طلاقك لانه لا ينبئ عن الوجود بل هي طلب نفس الموجود عن ميل فكانت الفهتا بين المشيئة والارادة

وفاقي صفات العبد وان كان مترادفين في صفات الله تعالى كما هو اللغة فيهما مطلقا فلا يرجحها وجود اي ه
لا يكون الوجود جزء مفهوم احدهما مثل ان شاء الله كان وكذا ما اراده لان لان تخلف المراد اما يكون ه
بعجز المريد لا الذات الارادة لانها ليست المؤثر للوجود لان ذلك خاصة القدرة بل معنى انها المخصص المقدور
المعلوم وجوده بالوقت والكيفية ثم القدرة تؤثر على وفق الارادة فبعدما لا يتخلف شيء عن مراده تعالى ه
لما قلنا في المشيئة بخلاف العباد وعن هذا لو قال اراد الله طلاقك ينويه وقع كما لو قال شاء الله بخلاف
احب الله طلاقك او رضيت لا يقع لانهما لا ينسبان منه تعالى الوجود واحببت طلاقك واردته مثل ارضيته
والحاصل ان الفرق بين المشيئة والارادة في صفات العباد مبني على العرف العام فانه فيه الوجود ه
فيها فاذا قال شئت كذا في الخانية كذا شئت كذا في الخاطب العرفي معناه اوجده عن اختيار بخلاف اردت كذا اجري
يفيد عرفا عدم الوجود كذا في فتح القدير وفي المعراج وانما لم تشترط النية مع ذكر الطلاق صريحا
لانه لا يدل بقصده وجوده ويتعلق بقصده وجوده ملكا فلابد من النية فتعين جهة الوقوع جوده وقوعا
وفي المحيط لو قال شئت طلاقك ذكر في شرح شيخ الاسلام انه يقع الطلاق بلا نية الا ايقاع انتهى بخلاف
المعلق على ارادتها ونحوه اذا وجد المشروط وان نوى وتمامه في فتح القدير وهو سهو لان الموقف على النية
قوله شئت الطلاق لانه لم يضف الطلاق اليها يحتمل تفويض طلاق غيرها واما شئت طلاقك فانه يقع بلا نية لانه
معنى لو وجدي طلاقك كذا في المحيط وذكر في الارادة عن اصحابنا صحة عبارته ثالثة جائزة للحلم والقدرة
توجب تخصيص احد الشقين ودين بالوقوع انتهى وفي المحيط لو قال لها انت طالق ان احببت فقالت شئت انتهى
وقع لان فيها معنى المحبة وزيادة ولو قال ان شئت فقالت احببت لا يقع لانه ليس فيها معنى الايجاد فلم توجد
المشيئة ولو قال ان شئت فانت طالق فقالت نعم او قبلت او رضيت لا يقع لانه علق الطلاق بمشيئتها
لفظا وذلك ليس بمشيئة فلم يوجد الشرط ولم يذكر في الكتاب ه لو قال انت طالق ان قبلت فقالت شئت
حكي عن الفقيه ابي بكر البلخي انه يقع الطلاق لانها اتت بالقبول وزيادة فكان بمنزلة لو كان معلقا بالمحبة فقالت
شئت وذكر هشام في نوادره لو قال انت طالق على الف ان شئت لم يقع حتى يقبل بخلاف قوله قبلت لان هذه
معاوضة والمعاوضة لا تتم الا بالقبول انتهى ه وحاصله ان القبول لا يكفي عن المشيئة الا في الطلاق ه
على مال ولم ار حكم ما اذا ما اذا علقه بالارادة فاجاب بالمحبة او عكسه او بالرضا وفي شرح المنار
الرضا ترك الاعتراض على الا لنفي للارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ويواخذ
والارادة اعم فيما اذا تعلق بما يتبعه تبعة انتهى ولم يصرح المصنف بالتقييد بالمجلس لحكم ما من حكم معنى ه
واخواتها فانما يتقيد فيها تقييد في ان ولابد من شيئان في مجلسها في التعليق بالمشيئة والمحبة والرضا والارادة ونحو
ما هو من المعاني التي لا يطلع عليها غيرها كما في المحيط ولم يذكر المصنف المضاف وحاصل ما في المحيط ان المشيئة
كله تاخذ على الوقت كانت طالق غدا ان شئت فان المشيئة لها في الغد فقط وان قدم مشيئة فان شئت طالق غدا
ذكر في الزيادات ان لها المشيئة في الحال وعن ابي يوسف ان لها المشيئة في الغد ولو قال ان تزوجت فلانة فهي طالق
امس ان شئت فلها المشيئة في الحال انتهى ه وفي المعراج لو قال لها ان شئت فلها المشيئة في الحال انتهى وفي ه
السراج لو قال قال لها ان شئت فانت طالق ثم قال لاخرى طلاقك مع طلاق هذه فشاءت طلقت ونصي نيوي
في الاخرى لاحتمال انه اراد انه اراد انه معها في انه كلاهما سواء في الفقه في الوقوع كذا في المعراج جنه
لو قال لها اخرى ان شئت ينوي الطلاق فشاءت طلقت وان لم تقل وانشاءت بقوله شئت ان شئت الى كل مشيئة ه
معلقة بمشيئة غيرها ولو كان الطلاق معلقا على مشيئة ذلك الغير ايضا لما في المحيط لو قال انت طالق ه
ان شئت وشاء فلان فقالت وقال فلان شئت لا يقع لانه علق الطلاق بمشيئة مرسلة محققة منها وهي اتت
بمشيئة معلقة فبطل مشيئتها وبمشيئة فلان توجد بعض الشرط فلا يقع به الطلاق انتهى ولم يذكر المؤلف

المؤلف ما اذا علقه بمشيئتها وعدم مشيئتها او بمشيئتها واباءها او باحدهما وحاصل ما في المحيط انه ان جعل كل شيء
المشيئة والاباء شرطا واحدا وكذا المشيئة وعدمها فانها لا تطلق ابدا كانت طالق ان شئت ولم تشا
شاءت في مجلسها طلقت وان قامت من غير مشيئة وان ذكر ان لم تجز الكانت طالق ان شئت تطلق ابدا
لانه جعل كلا منهما شرطا على حدة كقوله انت طالق ان دخلت الدار وان لم يدخل فانهما وجد طلقت وان احد الجزاء
كان شئت وان لم تشا فانت طالق لا تطلق بهذا ابدا لانه مع التاخير صار كشرط واحد ولعدة اجتماعهما
فانها لا تطلق حتى يوجد او نحو ان اكلت وان شربت فانت طالق وان ذكر ان واحدهما المشيئة والاخر الاباء
الا ان كانت طالق ان شئت وان ابيت فان شئت وقع وان ابت وقع وان سكتت حتى قامت من المجلس لا يقع لان
كلا منهما شرط على حدة والاباء فعل كالمشيئة فايهما وجد وجد نقع وان لم يوجد الا العدم ما لا يقع وكذا لو لم يكن
ان وعطف بأو كانت طالق ان شئت او ابيت لانه علق الطلاق باحدهما ولو قال ان شئت فانت طالق وان
شئت فانت طالق طلقت للحال ولو قال ان كنت تحبين الطلاق فانت طالق وان كنت تبغضين فانت طالق
لا تطلق والفرق انه يجوز ان لا تحب ولا تبغض فلم نتيقن بشرط الوقوع ووقوع الطلاق فاما لا يجوز ان تشا
ولا تشا فيكون احد الشرطين ثابتا لا محالة فوقع ولو قال انت طالق ان ابيت او كرهت طلاقك فقالت
ابيت طلاقك تطلق وان قال لم تشا طلاقك فانت طالق ثم قالت لا اشا لا تطلق لان قوله ابيت
صيغة لايجاد الفعل وهو الاباء فقد علق بالاباء منها وقد وجد فوقع واما قوله ان لم تشا صيغة للعدم
لا للايجاد نصا نظيره قوله ان لم تدخل الدار فانت وعدم المشيئة لا يتحقق بقولها لا اشا لانه
لها ان تشا من بعد ما يتحقق بالموت انتهى وفي المعراج ان العبارات اختلفت في قوله ان شئت واي
ب ونكو ان تختل فنقل الوافقات عن علامة الوادل كما نقلناه عن المحيط انها لا تطلق ابدا ونقل قبله
ان الصواب انه لا يقع ما لم توجد المشيئة الى انها ان شاءت تقع وان ابت يقع الكلام ثم كما لو كان فاصله
ان فيها ثلاثة اقوال والصواب انه لا يقع حتى يوجد وفرق بين شئت ولم تشاء حيث لا يقع تعليق الطلاق فيه مشيئتها
الى صحيح تعليق وجود الطلاق بمشيئتها ايضا كذا قال في الذخيرة لو قال لها انت طالق ثلاثا الا ان تشائي واحدة
فقالت شئت واحدة قبل ان تقوم في مجلسها لزمها واحدة وكذا لو قال الا ان يشا فلان واحدة وان لم يكن فلان حاضرا
فذلك في مجلس علمه كذا لو قال الا ان يشا فلان واحدة وان لم يكن فلان حاضرا انت طالق ثلاثا
الا ان يرى فلان غير ذلك لا يتقيد بالمجلس وكذا لو قال ان لم ير فلان غير ذلك وكذا لو قال ان راى فلان ذلك
فانه يتقيد بالمجلس انتهى ولم يذكره المصنف بحجة كما ذكر المؤلف من ما لو علقه بالمشيئة نفسه وذكره في الذخيرة
فقال لو قال انت طالق الا ان اترى ارى غير ذلك فهذا لا يقتصر على المجلس حتى لو قال بعدما قام عن المجلس
رايت غير ذلك لا يقع الثلاث وكذا لو قال الا ان اشاء غير ذلك وهذا لا يقتصر على المجلس ه لو قال
لامرأته انت طالق ان شا فلان او ان احب او ان رضي او ان نوى او ان شيخ فلانا فله مجلس علمه بخلاف
ما لو قال ان شئت انا او ان احببت انا لا يقتصر كسائر الشروط لكن يرد كما القياس في الاجنبي لانه
تمليك معنى والجواب لتمليك يقتصر على المجلس وهنا الشيء لا ياتي في الاجنبي لانه تملك حق الزوج لان
الزوج كان مالكا للطلاق قبل هذا فلا يتاتى التمليك فبقي هذا الشرط في حق الزوج معلقا
ملحقا بسائر الشروط فلم يقتصر على المجلس في حق الزوج واذا قال ان شئت انا فالزوج كيف يقول
حين يقع الطلاق ولم ار ذكر هذه المسألة في شيء من الكتب قال مشايخنا ينبغي ان يقول شئت الذي جعلته
الي ولا يشترط نية الطلاق عنده قوله شئت ولا يشترط شئت طلاقك لان الطلاق لا يقع بقوله
شئت وانما يقع بالكلام السابق الا ان الطلاق بالكلام السابق معلق بمشيئته اعتبر ه
شرطا ههنا ومعنى قولنا يقع الطلاق بالكلام الكلام السابق والحاصل ان تعليق الزوج

طلاق المرأة بصفة من صفات قلب نفسه فليس بتمليك ولا تفويض بوجه من الوجوه ولو قال لها انت طالق
ان لم تشائي طلاق فلان فقال فلان لا اشاء في المجلس طلقت ولو قال ذلك لنفسه ثم قال لا اشاء لا تطلق ه
والفرق ان بقول الاجنبي لا اشاء يقع الياس من شرط البر وهو مشيئته طلاقها في المجلس ه
وقد يبدل من حيث الحكم والاعتبار بقول لا اشاء لاشتغاله بما لا يحتاج اليه في الايقاع
فانه يكفيه في الايقاع السكوت عن المشيئة بقوم عن المجلس اما بقول الزوج لا اشاء لا يقع الياس عن
ما هو شرط البر لان المجلس وان تبدل من حيث الحكم الا ان شرط البر في حق الزوج عدم المشيئة في العمر
باق فلهذا لا يصح الطلاق انتهى وفي الجامع للصدر الشهيد قال انت طالق ان شاء فلان او اذا ه
او رضي او هوى فيقتصر على مجلس علمه لانه تمليك بخلاف اضافته الى نفسه ولو قال ان لم تشائي او ان
لم يرد لها مقام من مجلسه وقال فيه لا اشاء لا تطلق قبل موته بخلاف ان طلاقك او كرهت انتهى ه
وفي الخانية انت طالق ثلاثا او ثلاثة واحدة ان شئت فشاءت واحدة لغلا [illegible] طلقت واحدة وبطل ه
عنها الثلاث انتهى والطلق لسطلاق [illegible] فافادا لوقوع الطلاق وان الامر يخرج من يديها لاشتغالها
بما لا يعنيها وان كان لشيء مضى طلقت يعني لو قالت المرأة شئت ان كان فلان قد جاء طلقت لان التعليق ه
بالكائن تنجيز والمراد تعليق الامر الكائن والمراد من الماضي المحقق وجوده سواء كان ماضيا او حاضرا ه
كقوله ان شئت ان كان في الدار وهو فيها وان كان هذا الليل وهي في الليل او نهار او هي فيه او كان
هواي اواي اوريح او كان هو ولا يرد انه لو قال هو كافر في كذا فعلت كذا وهو يعلم انه قد فعله فانه
يقتضي على هذا الكفر مع ان المختار انه لا يكفر لان الكفر يبني على تبدل الاعتقاد وتبدله غير واقع ه
مع ذلك الفعل كما حققنا في فتح القدير وذكرنا لا وجه له فان قيل لو قال هو كافر بالله ولم يبدل
اعتقاده قلنا النازل عند وجود الشرط حكم اللفظ لا عينه فليس هو مكفرا بعد وجود الشرط ه
بقوله هو كافر حقيقة انتهى الحاصل ان اللفظ الموجب للتكفير لا يحتاج الى تبدل الاعتقاد بخلاف
ما اذا كان معلقا بالشرط ولو كان كتبا انت طالق متى شئت او متى ما او اذا او اذا ما فردت الامر لا يرتد ه
ولا يتقيد بالمجلس ولا تطلق الا واحدة اما في كلمة متى ومتى ما فلانها للوقت وهي عامة
في الاوقات كلها كانه قال في اي وقت شئت فلا يقتصر على المجلس ولو ردت الامر لم يكن ردا لانه ملكها
الطلاق في الوقت الذي شاءت فلم يكن تمليكا قبل المشيئة بالرد لا تطلق نفسه الا واحدة لانها
تعم الازمان دون الافعال فتملك التطليق في كل زمان ولا تملك تطليقا بعد تطليق كذا في الهداية وحققه
في فتح القدير بان هذا ليس تمليكا في حال اصلا لانه صرح بطلاقها معلقا بشرط مشيئتها فاذا وجدت
مشيئتها طلاقها بما لو قالت طلقت نفسي وقع طلاقه وانما يصح ما ذكره في طلقي نفسك متى شئت لانها
لا تتصرف بحكم الملك بخلاف ما لو قالت طلقت نفسي في هذه المسئلة فانه وان وقع الطلاق لكن الواقع
طلاقه المعلق وقولها طلقت ايجاد للشرط الذي هو مشيئة الطلاق على تقدير ان المشيئة تجابها ان ه
الايجاد انتهى وجوابه انه هنا وان كان تعليقا احدوه يجري التمليك في جميع الوجوه فيقتصر بالمجلس
ويبطل بما يدل على الاعراض فالطلاق التمليك عليه صحيح ولذا قال في المحيط انه يتضمن معنيين التعليق وهو
تعليق الطلاق بمكلمة بتطليقها والتعليق لازم لا يقبل الابطال ويتضمن معنى التمليك لان تعليق الطلاق
بمشيئتها تمليك منها لان المالك هو الذي يتصرف عن مشيئته وارادته وهي عاملة في التطليق لنفسها والمالك
هو الذي يعمل بحق نفسه وجواب التمليك يقتصر على المجلس انتهى وقال في المحيط من كتاب الايمان
من قسم الدعاوى معزيا الى الجامع لو قال لها انت طالق شئت او ابيت او هويت فليس بيمين لان هذا
تمليك بين تعليق صورة ولهذا يقتصر على المجلس والعبرة للمعنى دون الصورة انتهى وقال بعد انه

انه لا يحنث في يمينه لا يحلف ولها كلمة والعبرة للمعنى اذا واذا ما ومتى ومتى ما سواء عندهما وعند ابي حنيفة
ان كان يستعمل للشرط كما يستعمل للوقت لكن الامر صار بيدها فلا يخرج بالشك وقد مر قبل كذا في
الهداية وتعقبه في فتح القدير بان الوجه ان يقال ان قوله اذا شئت يحتمل انه تعليق طلاقها بشرط هو
مشيئتها وانه اضافة الى زمانه وعلى كل من التقديرين لا يرتد بالرد حتى اذا تحققت مشيئتها ذلك
بان قالت شئت ذلك الطلاق او قالت طلقت نفسي وقع معلقا كان او مضافا لا انه قال ما قال
المصنف من ان الامر دخل في يدها فلا يخرج بالشك لان معناه انه ثبت ملكها بالتمليك فلا يخرج بالشك
من المراد بالامر ذا انه محض الشرط فيخرج من يدها بعد المجلس او الزمان فلا يخرج حتى وقد صرح اتفاق
متى بعدم ثبوت التمليك قبل المشيئة لانه انما ملكها بتحقق الشرط او الاضافة الى الزمان وهو مشيئتها ه
الطلاق يقع طلاقه وعلى هذا اتوهم في قوله انت طالق كلما شئت لها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة
معناه تطلق بمباشرة الشرط تجوز بالتطليق عنه بان تقول شئت طلاقي او طلقت نفسي فيقع طلاقه
عند تحقق الشرط وانما يصح كلامهم في قوله طلقي نفسك انتهى ولم يذكر المصنف الحين في
المحيط ولو قال حين شئت فهو بمنزلة قوله اذا شئت لان الحين عبارة عن الوقت انتهى ولم يذكر
المصنف ما اذا جمع بين ان واذا وذكره في المحيط فقال ولو قال ان شئت فانت طالق اذا شئت فلها مشيئته
مشيئتان مشيئته في الحال ومشيئته في عموم الاحوال لانه علق مشيئتها في الحال طلاقا
مطلقا بمشيئتها في اي وقت كان والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فاذا شاءت في المجلس
صار كانه قال انت طالق اذا شئت ان شئت او انت طالق ان شئت اذا شئت فيما اذا سواء تطلق نفسها
متى شاءت وعند ابي يوسف ان اخر قوله ان قوله ان شئت فكذلك وان قدمه يعتبر المشيئة اذا
شاءت في المجلس تطلق نفسها بعد ذلك وان قدمه مات ولو قام عن المجلس قبل ان تشاء بطل ثم ما نقلنا
عن المحيط معزيا الى السرخسي واعاد كرما ومتى لتقييدها انها لا تقبل التكرار ومنها ايضا ببعض بعض
النحاة انه اذا الوقت عليها ما كانت للتكرار قال في المصباح وهو ضعيف لان الزائد لا يفيد غير التوكيد
وهو عند بعض النحاة لا يغير المعنى وتقول قولهم انما زيد قائم بمنزلة ان زيدا قائم فهو يحتمل العموم ه
كما يحتمل ان زيدا قائم فالمعنى لا قائم الى زيد ويقرب وعند اكثر العلماء ينقل المعنى من احتمال العموم ه
الى معنى الحصر فاذا قيل انما زيد قائم فالمعنى لا قائم الى زيد ويقرب منه ما تقدم انما يحكي استيعابا له
من الزمان فيستعمل فيه متى وما لا يحكي استيعابه يستعمل فيه متى هنا وهو القياس واذا
وقت ما هو القياس واذا وقعت شرطا كانت للحال في النفي وللحال والاستقبال في الاثبات
انتهى وفيه اذا لها معنيان احدهما ان يكون لما يستقبل من الزمان وفيها معنى الشرط ه
نحو اذا جئت اكرمتك والثاني ان يكون للوقت مجردا نحو قم اذا احمر البسر اي وقت احمراره والثالث
ان يكون مرادة للمفاجأة الى بها كقوله تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون
انتهى قوله وفي كلما شئت لها ان تفرق الثلاث ولا تجمع اي لو قال لها انت طالق ه
كلما شئت اشترط الوقوع مرة بعد اخرى بان تقول شئت طلاقي او طلقت نفسي ثلاثا جملة لان كلما تعم
الافعال والازمان عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فادتها لا تشاء شيئين ايضا ولو شاءت
شيئين او ثلاثا جملة لم يقع شيء عند الامام وعندهما تقع واحدة شاملا على ما تقدم من الخلاف وفي البيوع
ولو قالت شئت امس تطليقة وكذبها بها الزوج فالقول للزوج لانها اخبرت عما لا تملك
انشاؤه فانها اخبرت بمشيئة كانت منها امس فلا يبقى ذلك بعد مضي امس فان قيل العبد اذا لو شاء
في الحال يصح كلامها فقد اخبرت بما يمكن انشاؤه قلنا لا كذلك فالمشيئة في الحال غير المشيئة فكل مستقبل

شرط تطليقة في الأملاك الثلاثة كما لو أحدث بها الملك الثلاث انتهى واعلم أن كلمة كل إنما أفادت التكرار
ولذا قال في المصباح وكل كلمة تستعمل بمعنى الاستغراق بحسب المقام وقد تستعمل بمعنى الكثير قوله فلم كل
شيء بآخره بها إلى كثرة وبقيت الكثرة بحق ما علمته حق كما أنك ذكرته فإنه دون غيره أو من أدوات
الشروط انتهى قوله ولو قالت بعد زوج آخر لا يقع أي لو قالت طلقت نفسي وشئت طلاق بعد
ما طلقت نفسها ثلاثا متفرقة ثم عادت إليه بعد زوج آخر لا يقع لأن التعليق إنما ينصرف إلى الملك القائم وهو
الثلاث فيما استغرقه التفويض حيث يكون قيد بعد الطلاق الثلاث لأنها لو طلقت نفسها
واحدة أو ثنتين ثم عادت إليه بعد زوج آخر فلها أن تطلق الثلاث خلافا لمحمد وهي مسألة الهدم الآتية
في المبسوط لو قال كلما شئت فأنت طالق ثلاثا فقالت شئت واحدة فهذا باطل لأن معنى كلامه كلما شئت
الثلاث انتهى والحاصل أنها لا تملك تكرار الإيقاع الأثلاث في كل ويشكل عليه ما في الحاوي لو قال
لها أمرك بيدك في هذه السنة فطلقت نفسها فتزوجها لا يكون لها الخيار في قول أبي يوسف وفي قياس قول
أبي حنيفة لها الخيار انتهى ونظير مسألة المبسوط لو قال لرجلين إن شئتما فهي طالق ثلاثا
فشاء أحدهما واحدة والآخر ثنتين لا يقع لأنه علق الوقوع بمشيئتهما الثلاث ولم يوجد انتهى
قوله وفي حيث شئت إلى آخره فلو قامت منه قبل مشيئتها فلا مشيئة لها لأن حيث
وأين اسما للمكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيحمل مجازا على الشرط لأن كلامهما مفيد منه شيئا
من التأخير ويحمل على أن دون متى وما في معناها لأنها أم الباب وهو صرف الشرط ويتعلق بالمجلس
وما قررناه اندفع سؤال لأن أحدهما إذا لغى ذكر المكان ينبغي أن يتحرى بينهما إذا كان مجازا عن الشرط
فلم حمل على أن دون متى وفي المصباح حيث ظرف مكان وتضاف إلى الجملة وهي مبنية على الضم ويجمع
سيبويه لأنك تقول أقوم حيث يقوم زيد فيكون المعنى أقوم في الموضع الذي فيه زيد بدا انتهى
وفيه وأين ظرف مكان يكون استفهاما فإذا قيل أين زيد لزم الجواب بتعيين مكانه ويكون شرطا ويزاد
ما فيقال أينما تقم أقم انتهى قوله وفي كيف شئت تقع رجعية فإن شاءت بائنة أو ثلاثا
ونواه وقع معنى تطلق في أنت طالق كيف شئت وبقي الكيفية أي كونه رجعيا أو بائنا خفيفة أو غليظة
مفوضة إليها إذا لم يوجد شيء من الكيفية وإن نوى فإن اتفق ما نواه وما شاءت فذاك إلا فرجعية وعندهما
يتعلق الأصل وعندهما ما لا يقبل الإشارة بحاله لا أصل والأصل سواء كذا في التوضيح ويتفرع عليه
أنها لو قامت عن المجلس قبل المشيئة أو ردت لا يقع شيء عندهما ويقع رجعية عنده ولا يخفى أن
الكلام في المدخولة فأما غيرها فبائنة وقيدت مشيئتها كقوله لعبده أنت حر كيف شئت فإنه
يقع العتق وللعلماء ذكر المشيئة وعندهما يتعلق بالمشيئة فيها في المجلس فلو شاء عندهما عتقا على مال
أو إلى أجل أو شرط أو التدبير ثبت ما شاء كما في كشف الأسرار والحاصل أن كيف أصلها للسؤال عن الحال
ثم استعملت للحال في انظر كيف تصنع وعلى الحالة يقع الكل عندهما فلا إشكال بين الأصل والحال
فتعلق الأصل تعلق الحال ومعه الإمام رحمه الله والحق قوله لا استفاض فاعدها كما بيناه في شرح
المنار وما قررناه اندفع ما قيل إنها للشروط عندهما لأن شرط كليهما اتفاق فعلي الشرط والجزاء لفظا
ومعنى نحو كيف تصنع أصنع وعامة في المعنى وقيدنا مشيئة المسألة إلى العبد لأنه لو أضافها إلى الله تعالى فإن مشيئة
الكيفية يلغو ويقع لعدم الإطلاق مشيئة الله تعالى وعلله في المحيط بأنه يحقق ولبس متعلق انتهى
وينبغي أن لا يقع شيء على قولهما الحاصل والأصل سواء عندهما وفي المصباح كيف كلمة يستفهم بها عن حال
الشيء وصفته يقال كيف زيد ويراد السؤال عن صحته وسقمه وعسره ويسره وتأتي للتعجب والتوبيخ
والإنكار والحال ليس فيه سؤال وقد يتضمن معنى النفي وكيفية الشيء حالة وصفته انتهى

انتهى قوله وفي كم أو ما شئت تطلق ما شاءت أن ردت أي لا يعني يتعلق أصل الطلاق
بمشيئتها اتفاقا لأن كم اسم للعدد فكان التفويض في نفس العدد والواحد عدد في اصطلاح الفقهاء لما تقرر
من إطلاق العدد وإرادة الواحد وقوله ما شئت تعميم للعدد وأفاد بقوله لما شاءت أن لها أن تطلق
أكثر من واحدة من غير كم أنه ولا يكون بعد الإمضاء أو قبله الزوج لأنها بمشيئة مضطرة إلى ذلك
لأنها لو قرنت خرج الأمر من يدها وفي القاموس كم اسم ناقص مبني على السكون وموقوفه
من كاف التشبيه وما ثم قصرت وأسكنت وهي للاستفهام ويخفض ما بعدها حينئذ كرب وقد ترفع
يقول كم رجل لم تر عندي أي ذو عدد اسم لا يتصرف ويستعمل بقول أكثر من الكم والجمع أسماء
وفي المغني كم خبرية بمعنى كثير واستفهامية بمعنى أي عدد ويشتركان في خمسة أمور الإسمية والإبهام
والافتقار إلى التمييز والبناء ولزوم التصدير ويفترقان في خمسة أحدها أن الكلام مع الخبرية
يحتمل التصديق والتكذيب بخلافه مع الاستفهامية الثاني أن المتكلم بالخبرية لا يستدعي من مخاطبه جوابا
لأنه مخبر والمتكلم بالاستفهامية مستفهم يستدعيه لأنه مستخبر الثالث أن الاسم المبدل من الخبرية لا يقترن
بالهمزة بخلاف المبدل من الاستفهامية الرابع أن تمييز الخبرية مفرد أو مجموع ولا يكون تمييز الاستفهامية إلا
مفردا الخامس أن تمييز الخبرية واجب الخفض وتمييز الاستفهامية منصوب ولا يجوز جره
مطلقا انتهى بتمامه انتهى قوله وفي طلقي من ثلاث ما شئت تطلق ما دون الثلاث
يعني ليس لها أن تطلق الثلاث عنده لأن من حقيقة للتبعيض وما للتعميم ومن البيان من للتبعيض
ورجحه في التحرير بأن تقديره على البيان ما شئت مما هو الثلاث طلقي ما شئت وإن هو التبعيض
مع زيادة من الثلاث أظهر انتهى وفي المحيط وعلى هذا الخلاف لو قال اختاري من
الثلاث ما شئت انتهى والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

باب التعليق

لما فرغ من بيان المنجز شرع في المعلق والتعليق من علقه تعليقا جعله معلقا كعلقه كذا في القاموس
علقت الشيء بغيره وأعلقته بالتشديد والألف فتعلق انتهى وفي الاصطلاح ربط حصول
مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى وتعبيره بالتعليق أولى من تعبير الهداية باليمين لشمول التعليق الصوري كأن لم
يكن يمينا كالتعليق بحيضها وطهرها أو بحيضها حيضة أو بما لا يمكن الامتناع كطلوع الشمس ومجيء
الغد أو بفعل من أفعال قلبها كالمحبة والمشيئة أو بفعل من أفعال قلبه فإنه في هذه المواضع ليس بيمين
كذا في المحيط فلا يحنث لو كان حلف أنه لا يحلف حنث بالتعليق لوجود الكل بعده إلا إذا علق بأفعال القلب
أو بمجيء الشهر في ذوات الأشهر لا يستعمل في تعليقا وبيان وقت السنة فلا يحنث بالتعليق بهذا لم يحنث
بتعليق الطلاق بالتطليق لاحتمال حكاية الواقع ولا بأداء بدل فأنت حرة إن عجزت فأنت رقيق لأنه تفسير الكتابة
ولا بأن حضت حيضة أو عشرين يوما حيضة لاحتمال تفسير السنة انتهى وشرط صحة التعليق كون الشرط
معدوما على خطر الوجود فخرج ما كان محققا كقوله أنت إن دخل الجمل في سم الخياط فأنت طالق فلا يقع أصلا
لأن غرضه منه تحقق النفي حيث علقه بأمر محال وهذا يرجع إلى قولهما إمكان البر شرط انعقاد اليمين خلافا
لأبي يوسف وعلى هذا أظهر ما في الخانية لو قال لها إن لم تردي على الدينار الذي أخذته من كيسي فأنت طالق
فإذا الدينار في كيسه لا تطلق امرأته لو قال لها إن حضت وهي حائض أو مرضت وهي مريضة فهي تحيضة
مستقبلة ولو قال للصحيحة إن صححت فأنت طالق طلقت الساعة وكذا لو قال إن أبصرت أو سمعت وهي بصيرة

وسميعه لان الصحة والسمع امر ممتد فكان لبقائهما حكم الابتداء بخلاف الحيض والمرض فانهما مما لا يمتد ولو قال
لعبده ان ملكتك فانت حر عتق حين سكت وتمامه في المحيط من باب الشرط الذي يحتمل الحال والاستقبال
والابتداء علم ان ما ظهر ان ما كالحققنا بتحرير التبيين على اطلاقه بل فيما للبقاء به حكم ابتدائه وشرط بطلانه وجود رابط
حيث كان الجزاء مؤخرا او ساكتا بيانه ومن شرط بطلانه ان لا يتخلل بين الشرط والجزاء فاصل اجنبي فان كان كلاما
مما ذكر لاجله المخاطبة او التأكيد لا كما خاطبها بعجمي فانه في المنادى بائن فانه لا يصير كقوله لامرأته انت طالق
يا زانية ان دخلت الدار تطلق الطلاق بالدخول ولا حد ولا لعان لانه للتأكيد ما خاطبها به
كقوله يا زينب بخلاف ما اذا قال يا زانية انت طالق ان دخلت الدار فانه قاذف وتمامه
في المحيط من باب ما يتخلل بين الشرط والجزاء وفي الخانية لو قال ان دخلت الدار يا عمرة فانت طالق ويا زينب
فدخلت عمرة الدار طلقت ويسأل عن نيته من زينب فان قال نويت طلاقها طلقت
ولو قال ذلك بغير واو فقال نويت طلاقها مع عمرة طلقتا جميعا ولو قدم الطلاق فقال يا عمرة انت
طالق ان دخلت الدار ويا زينب فدخلت عمرة الدار طلقتا جميعا ولو قال لم انو طلاق زينب لا يقبل قوله
وتمامه فيها ومن شرطه ان لا يكون الظاهر قصد المجازاة فلو سبته بنحو قرطبان وسفلة فقال
ان كنت كما قلت فانت طالق تنجز سواء كان الزوج كما قالت او لم يكن لان الزوج في الغالب لا يريد بها الا ايذاها
بالطلاق فان اراد تعليقه يدين وفتوى اهل بخارى عليه ومن شرطه الاتصال فلو الحق كما في شرطناه
بعد سكوته لم يصح نسخ الظهيرية رجل له فأفأة او تشتد في لسانه لا يمكنه اتمام الكلام الا بعد ان يحلف
بالطلاق وذكر الشرط والاستثناء بعد تردد وتكلفا ان كان معروفا بذلك جاز استثناؤه وذكر فيه
وتخصيص الجامع من باب الاستثناء يكون على البعض الجميع والبعض [illegible] ان تخلل الشرط والجزاء
او الايجاب والاستثناء لم يكن قذفا في الاصح وان تقدم او تأخر كان قذفا لانه للاحتقار عرفا
ولا ثبات الصفة وصفا فلا يتم من وجه دون الآخر فعلق طلاقا وحد قذفا عملا بهما كانت طالق وقد تطلق
الخبر للنفي كالاقرار استثنى وركنه اداة شرط وجملة صالح فلو اقتصر اداته التعليق لم يكن تعليقا اتفاقا
واختلفوا في تنجيزه فكذا في الظهيرية ولو قال انت طالق ان لم يرد تطلق للحال في قول محمد ولا تطلق
في قول ابي يوسف والفتوى على قول ابي يوسف لانه ما ارسل الكلام ارسالا بذكره في الجامع الصغير
وذكر العتابي ولكن لو قال انت طالق ثلاثا اولا او الا قال والا او قال ان كان او قال
ان لم يكن لا تطلق في قول ابي يوسف وبه اخذ محمد بن سلمة استثنى قوله انما يصح في الملك
قوله لمنكوحته ان زرت فانت طالق او مضافا اليه كان نكحتك فانت طالق اي معلق بسبب الملك
كقوله لاجنبية ان نكحتك اي ان تزوجتك فان النكاح سبب للملك فاستعير السبب للمسبب اي ملكتك
بالنكاح كقوله ان اشتريت عبدا فهو حر اي ان ملكته بسبب الشراء بخلاف ما لو قال الوارث لعبد مورثه
اذا مات سيدك فانت حر فانه لا يصح التعليق لان الموت لم يوضع للملك بل هو موضوع لابطاله بخلاف الشراء وفي
كشف الاسرار لو قال للحرة ان ارتددت فسبيت فملكتك فانت حرة صح استثنى لان السبي من اسباب الملك
الموضوعة ولو مثل بقوله انت طالق يوم اتزوجك لكان اولى كما في المعراج وغيره مطابق لانه
لانه تعليق بمعنى الشرط ولو اضافه الى النكاح لا يقع كما لو قال انت طالق يوم اتزوجك لكان اولى وفي
المعراج مع نكاحك او في نكاحك ذكره في الخانية بخلاف ما لو قال انت طالق مع تزوجي اياك فانه يقع وهو مشكل
وقيل الفرق انه لما اضاف التزوج الى فاعله واستوفى مفعوله لعمل التزوج مجازا عن الملك لانه سببه وجعل مع على
معناه مصححا وفي انكحتك لم يذكر الفاعل فالكلام ناقص فلا ينعقد لعقد النكاح فلا يقع وليصح تعليق النكاح
استثنى اطلق الملك الحقيقي كالملك حال بقاء النكاح والحكمي كالعدة والتعليق يصح فيهما وقد ساه

فقيدنا عند شرح قوله آخر الكتاب والمصرح بالحق الصريح انما نظرنا لتعليق طلاق المعتدة فيها صحيح في جميع
الصور الا اذا كانت معتدة عن بائن وعلق بائنا كما في البدائع اعتبارا للتعليق بالتنجيز وفي المصباح زاره
يزوره زيارة وزورا قاصده فهو زائر وزور وزوار مثل سافر وسفر وسفار ونسوة
زور ايضا وزوائر وزيارات والمزار يكون مصدرا وموضع الزيارة والزيارة في العرف قصد
المزور اكراما واستئناسا به استثنى وفي اول كتاب الحج انه لو حلف لا يزوره فطلبته من غير قصد فانه
لا يحنث وينبغي تقييده بما قالوه وفي المصباح من الاكرام والاستئناس للعرف فلا حنث في مسألة الكتاب
الا مع القصد للاكرام فلو كان الشرط زيارتها فذهبت من غير قصد الاكرام لم تحنث وفي عرفنا زيارة المرأة
لا يكون بطعام معها يطبخ عند المزور وفي المحيط حلف ليزورن فلانا غدا او ليعودنه فاتى بابه واستأذن
فلم يؤذن له لا يحنث فان اتى بابه ولم يستأذن لم يحنث حتى يصنع في ذلك ما يصنع الزائر والعائد من الاستئذان
والفرق انه في الاول لم يقصر البر ولم يقصد ليمين وفي الثاني قصر وهكذا ذكر في العيون وعلى هذا
من قال انه لم اخرج من هذا المنزل اليوم فمنع او قيد حنث يجب ان يحنث هنا في الوجهين وهو المختار للمشايخ
وفي النوادر حلف لا يزور فلانا لا حيا ولا ميتا فشيع جنازته لا يحنث وان زار قبره يحنث هو المختار
لان زيارة الميت زيارة قبره عرفا لا تشييع جنازته استثنى واطلق المضاف الى الملك فشمل ما اذا
خصص او عمم كقوله كل امرأة خلافا لمالك في الثاني محللا بالسداد بابه لنكاح به واجيب بالزامه من
السداد اما لدينه حرفا من جوره والدنيا بعدم فساده وبمنع استنداده لامكان ان تزوجها جمع
وعبره بالفعل لتوقف الواجب بيناه بامكان ان يتزوجها بعدما وقع الطلاق عليها لانه كله كلا تنفق
التكرار تخير بما وقع لان صحته لا فرق فيها بين ان يتعلق باداة الشرط او بمعناه ان كانت المرأة نكرة فان كانت
معينة يشترط ان يكون مصرحا بالشرط فلو قال هذه المرأة التي اتزوجها طالق لم تطلق لانه عرفها
بالاشارة فلا تؤثر فيها الصفة وهي التزوج فلو الصفة بها لغو فكانه قال هذه طالق كقوله لاجنبية
هذه المرأة التي تدخل هذه الدار طالق فانها تطلق للحال دخلت او لا بخلاف قوله ان تزوجت هذه فانه
يصح وفي الذخيرة والتعريف بالاسم والنسب كالتعريف بالاشارة فلو قال فلانة بنت فلان التي اتزوجها
طالق فتزوجها لم تطلق وان اراد عليه ما ذكر في الجامع رجل اسمه محمد بن عبد الله وله غلام فقال له
ان تكلم غلام محمد بن عبد الله هذا احد فامرأته طالق اشارة الحالف الى الغلام لا الى نفسه ثم ان الحالف كلم الغلام
بنفسه تطلق ولو كان التعريف بالاسم كالتعريف بالاشارة لم تطلق امرأته كما لو اشار نفسه والجواب
ان تعريف الحاضر بالاشارة والاضافة ولم يوجد النفي منكرا فدخل تحت اسم النكرة وفي مسألة الطلاق
الاسم والنسب في الغائب لا في الحاضر فيحصل بها التعريف فيلغو الصفة حتى انه في مسألة الطلاق كانت
فلانة حاضرة عند الحلف فيذكر اسمها ونسبها لا يحصل التعريف ولا تلغو الصفة ويتعلق الطلاق فيه
بالتزوج هكذا ذكره شيخ الاسلام في الجامع وفرق بعضهم بان التعريف بالاضافة والاشارة لا يحتمل التنكير
بوجه ما والتعريف بالاسم والنسب يحتمل التنكير ولو قال ان تزوجتها ما دامت عمرة فهي طالق فتزوجها ذكرها
في الكتاب انها لا تطلق وعامة المشايخ انها تأويل المسألة ان عمرة مشار اليها فلو كانت مشارا اليها تطلق ونطلق
تحت اسم النكرة وعلى قياس ما ذكره شيخ الاسلام ينبغي ان يقال اذا كانت عمرة حاضرة تطلق وان كانت غائبة لا تطلق
وتمامه في الذخيرة وقدم التعليق في الملك لانه لا خلاف فيه واخر المعلق به لان الشافعي قال بعدم صحته
مطلقا او عملا بحديث ابي داود والترمذي وحسنه مرفوعا لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك
ولا طلاق له فيما لا يملك ولنا ان هذا تعليق فما يصح تعليقه وهو الطلاق فلزم كالعتق والوكالة والحاجة
داعية اليه لان نفسه قد تدعو الى تزوجها مع علمه بفساد حالها وخبث عليها غلبه فيواسيها

بتعليق طلاقها بنكاحها نظاما لها والحديث محمول على نفي التنجيز وهو ما نورع عن السلف والشعبي ه
والزهري وجماعة كما رواه ابن ابي شيبة في مصنفه وهو ان كان ظاهرا لنا لكنهم كانوا في الجاهلية
يطلقون قبل التزوج تنجيزا ويعدونه طلاقا اذا وجد النكاح فنفاه صاحب الشرع والخلاف هنا
مبني على ان المعلق بالشرط هو سبب للحال ولا نفيناه واثبته وتحقيقه ان اللفظ الذي ثبت سببيته
شرعا للحكم اذا جعل جزاء الشرط هل تسلبه سببيته له قبل التزوج لذلك الحكم قبل دخول معنى الشرط كانت
طالق واحدة جعل شرطا جعل سببا شرعا سببا لزوال الملك فاذا دخل الشرط منع الحكم
عنده وعندنا منع سببيته فتفرعت الخلافية فعندنا لم يبق كلاما بطلاق قبل وجود الشرط ه
فلم يتناوله الحديث وعنده طلاق فيتناوله والاوجه قولنا لان الحنث هو السبب عقلا لا اليمين
ولان اليمين هو المفضي الى الحكم والتعليق مانع من الافضاء لغة الى الوصول الى المحل والاسباب
الشرعية لا تصير قبلها اسبابا قبل الوصول الى المحل فضعف قوله ان السبب هو قوله
انت طالق والشرط لم يعدمه وانما اخر الحكم واذ ذاك يجب ان يلغوا كالاجنبية واجيب بانه
لو لم يرتج لغا انت طالق ان شاء الله وانا مثبتة فتعرضه ان يكون يصير سببا فلا يلغى تصحيحا
لكلام العاقل او نقول لما توقف الحكم على الشرع صار الشرط كسبب الجزاء ولا يرد علينا البيع بشرط
الخيار لان الشرط هناك يعني لتعليق ما بعده فقط لغة ثابت على انا نبني المعلق ابان الخاطب
فكذا قوله بعتك على اني بالخيار فالفسخ بالمعلق الفسخ لا البيع وهو منجز فتعلق الحكم هاهنا للضرر لا
لان المعلق ينعقد سببا للحال وكذا الايراد المضاف كقوله انت طالق غدا فانه ينعقد
سببا في الحال لان التعليق عين للبر وهو عدم المعلق فلا يفضي الى الحكم اما الاضافة فلثبوت حكم ه
السبب في وقته لا لمنعه فتحقق السبب بلا مانع اذ الزمان من لوازم الوجود وهو معنى ما في [illegible]
الزيلعي وهو مردود لانه يرد عليه اليمين لا يوجب الاعلام مطلقا بالاعلام في المنع اما في المحل فلا يجوز
ان ينتهي بعدم ولذا قالت حرة فان المقصود ايجاد الشرط لا اعدامه وهم فرقوا بينهما ايضا
بان الشرط على خطر الوجود بخلاف المضاف وهو مردود لانه يقتضي ثبوت [illegible] ه لشوبه
المضاف والمعلق في نحو يوم يقدم زيد وان قدم في يوم كذا لان كلاهما على خطر الوجود واذا
استويا في عدم انعقاد السببية للخطر استويا في الاحكام فيلزمه عدم جواز التعجيل فيهما
لو قال علي صدقة يوم يقدم فلان لعدم جواز التقدم على السبب وان كان بصورة الاضافة
مع ان الحكم في المضاف جواز التعجيل قبل الوقت بخلافه في المعلق ويقتضي ايضا كون اذا جاء غد ه
فانت حرة كانت حرة لانه لا خطر فيها فيكون الاول مضافا فيمتنع بيعه قبل الغد كما قبل الموت
لانعقاده سببا في الحال عرف في التدبير لكنهم يجوزون بيعه قبل الغد ويفرقون بين انت حر غدا فلا
يجيزون بيعه قبل الغد وبين انت حر اذا جاء غد فانهم يجيزون مع انه لا خطر فيهما وقد يقال
في الفرق بينهما ان الاضافة ليست بشرط حقيقة لعدم كلمة الشرط لكنه في معنى الشرط من حيث انه
في معنى الشرط لا يبدل في الحال فقلنا انه ينعقد سببا للحال ويقع مقارنا وتأخر الحكم عملا بالشبهين
وفي الخانية من اول كتاب الاجارات رجل قال لغيره اجرتك داري هذه راس الشهر كل شهر كذا ه
جاز في قولهم ولو قال اذا جاء راس الشهر فقد اجرتك هذه الدار كل شهر بكذا قال الفقيه ابو الليث
وابو بكر الاسكاف يجوز وقال القاسم الصفار لا يجوز لانه تعليق بالتمليك فلا يصح كما لو علقها بشرط اخر
ويؤيده ما ذكر في الجامع رجل حلف ان لا يحلف ثم قال لامرأته اذا جاء غد فانت طالق كان حانثا في يمينه
وهذا يؤيد قوله والفتوى يؤيد قول الفقيه ابي الليث لما ذكر في المنتقى رجل له خيار الشرط في البيع

البيع فقال ابطلت فاذا ذلك لا يصح لان هذا وقت يجيء لا محالة ولو اجر داره كل شهر بكذا ثم قال
اذا جاء راس الشهر فقد ابطلت الاجارة قال الفقيه ابو بكر كما يصح تعليق الاجارة بمجيء الشهر يصح
تعليق فسخها بمجيء الشهر وغيره من الاوقات ومسئلة المنتقى في تعليق ابطال الخيار يؤيد قوله قال
شمس الائمة السرخسي قال بعض اصحابنا اضافة الفسخ الى الغد وغيره من الاوقات
صحيح وتعليق الفسخ بمجيء الشهر وغير ذلك لا يصح والفتوى على قوله انتهى فقد يجوز ان المعلق
بشرط على خطر ليس كالمضاف اتفاقا وفيما ليس فيه خطر فيه اختلاف المشايخ يستوي بينهما الفقيه
في الاجارة وفرق بينهما الصفار بالفرق في الاجارة فالفتوى على الفرق في الاجارة وفسخها ومسئلة الجامع
تؤيده وانما خرج عن ذلك مسئلة المنتقى ثم اعلم ان المراد بالصحة في قولهم انما يصح اللزوم فان التعليق في غير
الملك والمضاف اليه صحيح موقوف على اجازة الزوج حتى لو قال الاجنبي لزوجة انسان ان دخلت الدار فانت
طالق توقف على الاجازة فان اجاز لزم التعليق فطلقت بالدخول بعد الاجازة لا قبلها وكذا الطلاق المنجز
من الاجنبي موقوف على اجازة الزوج فاذا اجازه الزوج وقع مقتصرا على وقت الاجازة لا يستند ه
بخلاف البيع الموقوف فانه بالاجازة يستند الى وقت البيع حتى لو ملك المشتري الزوائد المنفصلة والمتصلة
والمنفصلة والضابط فيه ان ما يصح تعليقه بالشرط فانه يقتصر وما لا يصح تعليقه فانه يستند وتمامه في التلخيص
الجامع وداخل تحت المضاف الى الملك ما لو قال ان تزوجت فلانة فهي طالق ثلاثا كمن تزوجها لاجنبية سواء في الخلاصة
والمحيط انه يرفع الامر الى شافعي واورد ان يحكم بانها امرأته وان الطلاق ليس بشيء ليفسخ اليمين المضافة فلو قال
فلو قال ان تزوجت فلانة فهي طالق ثلاثا فتزوجها فخاصمته الى قاضي شافعي وادعت الطلاق فحكم بانها امرأته
وان الطلاق ليس بشيء حل له ذلك ولو وطئها الزوج بعد النكاح قبل الفسخ ثم فسخ يكون الوطء حلالا اذا فسخ
واذا فسخ بعد التزوج لا يحتاج الى تجديد العقد ولو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق فتزوجها فتزوج امرأة ه
وفسخ اليمين ثم تزوج امرأة اخرى لا يحتاج الى الفسخ في كل امرأة كذا في الخلاصة وفي الظهيرية انه قول محمد ه
وبقوله يفتي وكذلك في قوله كل عبد اشتريه واذا عقد يمينا على امرأة واحدة فاذا قضى بصحة النكاح يجوز
انفسخت الايمان كلها واذا عقد كل امرأة يمينا على حدة لا شك انه اذا فسخ على امرأة لا ينفسخ على الاخرى واذا
عقد يمينه بكلمة كلما فانه يحتاج الى تكرار الفسخ في كل يمين انتهى فهي اربع مسائل في شرح المجمع للمصنف فاذا
مضاه قاضي حنفي بعد ذلك كان احوط انتهى وفي الخانية حكم الحاكم كالقضاء على الصحيح انتهى وفي البزازية
وعن الصدر انه قول لا يحل لاحد ان يفعل ذلك وقال الحلواني يعلم ولا يفتي به كيلا يتطرق الجهال الى هدم المذهب
وعن اصحابنا ما هو اوسع من ذلك وهو انه استفتى فقيها عدلا فافتاه ببطلان اليمين حل له العمل بفتواه ه
وامساكها وروي اوسع من هذا وهو انه لو افتاه مفت بالحل ثم افتاه اخر بالحرمة بعد ما عمل بالفتوى الاولى
فانه يعمل بالفتوى الثانية في حق امرأة اخرى لا في حق الاولى ويعمل بكلام المفتيين في حادثتين لكن لا يفتي به انتهى
وفيها قبل الرجعة والتزوج فعلا اقل من فسخ اليمين في زماننا وينبغي ان يجيء الى عالم ويقول له ما حلف واحتياجه
الى نكاح الفضولي فيزوجها له العالم امرأة ويجيز بالفعل فلا يحنث وكذا اذا قال الحالف [illegible] ه
الفضولي من وجه واحد منهم اما اذا قال لرجل عقد الى عقد فضولي يكون توكيلا انتهى وسنذكر في [illegible] ه
الايمان واعلم ان الفسخ من الثنا في امامه قبل ان يطلقها ثلاثا لما في الخانية رجل قال لامرأة اذا تزوجتك
فتزوجها وطلقها ثلاثا ثم انها رفعت امرها الى القاضي ليفسخ اليمين فان القاضي لا يفسخ لانه لو فسخ تطلق
ثلاثا بالتنجيز بعد النكاح فلا يقبل انتهى فان قلت لم وسع اصحابنا في فسخ اليمين المضافة ما لم يوسعوا
في غيره مع انه ليس بظاهر قلت قد اختلج هذا في خاطري كثيرا ولم ار عنه جوابا حتى رأيت الزاهدي في المجتبى
قال وقد ظفرت برواية عن محمد انه لا يقع وبه كان يفتي كثير من ائمة خوارزم انتهى وشرط قاضي

خان جوز فسخ اليمين المضافة ان يكون القاضي اخذ على ذلك مالا فان اخذ لا ينفذ فسخه عند الكل وان اخذ على الكتابة
فان كان بقدر اجرة المثل وان كان اكثر اختلف لا ينفذ والاولى ان لا ياخذ مطلقا وتمامه فيها وفي المحيط من باب عطف
الشروط بعضها على بعض لو قال ان تزوجتك وان تزوجتك فانت طالق لم يقع حتى يتزوجها مرتين ولو قدم الجزاء
فهو على تزوج واحد وكذا لو وسطه وكذا لو قال انت طالق ان تزوجتك فان تزوجتك او وسط الجزاء يقع حتى يتزوجها
مرتين فرق بين الفاء والواو وبعد جعله بالواو اعادة للشرط الاول وبالفاء جعله شرطا مبتدا ولو قال انت طالق
ان تزوجتك ثم تزوجتك ففي قياس قول ابي حنيفة على التزويج الاول ولو قال ان تزوجتك ثم تزوجتك فانت طالق
تعلقت في الاخيرة وتمامه فيه وفي البزازية ان تزوجت فلانة فتزوج لا يقع فان طلقها ثم تزوجها وقع وفي المحيط
من باب تعليق اليمين بالشرط لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق ان كلمت فلانا فتزوج امراة قبل الكلام وامراة بعده
طلقت التي تزوجها قبل الكلام ولو قدم الشرط بان قال ان كلمت فلانا فكل امراة اتزوجها فهي طالق طلقت التي تزوجها
بعد الكلام كذا اذا وسطه انتهى وفي باب اضافة الطلاق الى الملك لو قال اذا تزوجت امراة فهي طالق فتزوج
امراتين تطلق احداهما والبيان اليه ولو كان قال وحدها لا يقع شيء فان تزوج اخرى بعدها وقع عليها
ولو قال يوم اتزوجك فانت طالق قال ذلك ثلاث مرات فتزوجها يقع الثلاث لان هذه ايمان ولو قال اذا تزوجتك
فانت طالق وانت علي كظهر امي ووالله لا اقربك ثم تزوجها وقع الطلاق ويلغو الظهار والايلاء عندا ابي حنيفة
خلافا لهما عرف ان عنده ينزل الطلاق اولا فيصير مبانة وعندهما ينزل جملة ولو قال ان تزوجتك فوالله لا اقربك
وانت علي كظهر امي وانت طالق فتزوجها وقع الطلاق وصح الظهار والايلاء لا يصير مبانة وكذا لو قال ان تزوجتك
فانت طالق فانت علي كظهر امي ثم تزوجها صحا لانهما يمينان ذكر لكل واحدة شرط على حدة وهو التزوج فتزلا معا وفي
باب الحلف على التزوج ان تزوجت امراة فعبدي حر فتزوج صبية حنث ولو حلف لا يشتري امراة فاشترى
صغيرة لم يحنث والفرق ان اسم المراة مطلقا لا يتناول الصغيرة الا ان في الشراء اعتبر ذكر المراة لان الشراء قد يكون
للمراة ولم يعتبر ذكر المراة في النكاح لا يكون وقد كلمت امراة فكلم لا يحنث لان الصبي مانع عن هجران الكلام فلا يراد بصيغته
في اليمين المعقودة على الكلام عادة ولا كذلك التزوج انتهى وفي الذخيرة في نوع اخر في دخول شخص واحد
تحت اليمين اذا قال اذا تزوجت فلانة فهي طالق ثم قال كل امراة اتزوجها فهي طالق ثم تزوج فلانة طلقت تطليقتين
بحكم اليمين لانها فلانة وامراة وكذا لو قال ان كلمت فلانا فانت طالق وان كلمت انسانا فانت طالق فكلم
فلانا تطلق تطليقتين بحكم اليمين انتهى قوله فيقع بعده اي يقع الطلاق بعد وجود
وجود الشرط في المسئلتين سواء كان التعليق في الملك او مضافا اليه وفي فتح القدير وقوله وقع عقيب النكاح يفيد
الحكم بتاخره وهو المختار لان الطلاق المقارن لا يقع كقوله انت طالق مع نكاحك اذ لا يثبت الشيء مستعقبا ثم قال
واما قولهم انه ينزل شيئا عند الشرط كانه عند الشرط اوقع تنجيزا فالمراد الايقاع حكما ولهذا اذا علق العاقل الطلاق
ثم جن عند الشرط تطلق ولو كان الملفوظ حقيقة لم يقع لعدم اهليته انتهى واشار بقوله بعده الى انه
لو قال ان تزوجتك فانت طالق قبله ثم نكحها لم يقع وهو قولهما لان المعلق كالملفوظ عند الشرط ولو قال
وقت النكاح انت طالق قبل ان انكحك لا تطلق كذا هذا ووافقه ابو يوسف بالغاء الظرف لعدم قدرته
على الايقاع فيه وفي المحيط لو قال كل امراة اتزوجها في تلك القرية ولو قال من قرية كذا اجنبية ما تزوجها
ولو قال ان تزوجت امراة ما دمت بالكوفة فهي طالق ففارق الكوفة ثم عاد اليها ثم تزوج امراة لم تطلق
لان اليمين بالمفارقة لو قال لامراته ان تزوجت عليك ما عشت فحلال الله علي حرام ثم قال لامراته
ان تزوجت عليك فالطلاق واجب علي ثم تزوج عليها يقع على كل واحدة منهما تطليقة على القديمة والحديثة
وتقع تطليقة اخرى يصرفها الى ايهما شاء لان اليمين الاولى انصرفت الى الطلاق عرفا فينصرف الى طلاق كل
واحدة منهما واليمين الثانية يمين بطلاق واحدة فاذا تزوج امراة انحلت اليمينان جميعا انتهى وفي

وفي المحيط من كتاب الايمان لو قال ان فعلت كذا فكل امراة اتزوجها فهي طالق لان المعلق بالفعل طلاق المتزوجة
بعده ولم يوجد واذا نوى تقديم النكاح على الفعل صحت نيته لانه يحتمل التقديم والتاخير فصار كانه قال
كل امراة اتزوجها فهي طالق ان فعلت انتهى قوله فلو قال لاجنبية ان زرت فانت طالق
فنكحها فزارت لانه لم تطلق حين صدر لا يصلح حله ايقاعا لعدم المحل ولا يمينا لعدم معنى اليمين وهو ما يكون حاملا
للبر لا خافه لانه لم ينعقد تحقيقا لعدم ظهور الجزاء عند الفعل وهو الزيادة هنا لعدم ثبوت المحلية وجود الشرط ومعنى الاخافة
هنا لزوم نصف المهر ان تزوجها لانه حينئذ يقع الطلاق ويجب المال فيمنع من التزوج خوفا من ذلك
وقد اورد على هذا قوله اذا حضت فانت طالق فانه يمين مع انه لا حمل فيه ولا منع واجيب بان العبرة للغالب
لا للنادر كذا في فتح القدير واشار المصنف الى مسائل الاولى لو قال كل امراة اجتمع معها في فراش
فتزوج امراة لا تطلق ومسئلة كل جارية اطاها حرة فاشترى جارية فوطئها لا تعتق لان العتق لم يضف
الى الملك كذا في المحيط وفي الولوالجية اذا قال الرجل لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر يصح ويصير
كما قال ان تزوجتك وطلقتك فعبدي حر وقال لها ان طلقتك فانت طالق ثلاثا لا يصح لان
ذكر الطلاق ذكر النكاح والذي لا يستغني عنه الطلاق لا ذكر لما لا يستغني عنه الجزاء
لو قال لو الله بها ان زوجتها في امراة فهي طالق ثلاثا فزوجه امراة بغير امره لا تطلق لان التعليق
لم يصح لانه غير مضاف الى ملك النكاح لان تزوج له بغير امره غير صحيح لانه غير مضاف الى النكاح لانه
لم يامرها بالتزويج كذا في المحيط ولا فرق في حق هذا الحكم بين ان يزوجه بامره او بغير امره كما في المعراج ولو
قال ان زوجتني فهي طالق فزوجها بامره او بغير امره لا تطلق لان التعليق لم يصح انتهى الثالثة
لو قال ان تزوجت فلانة فلانة فهما طالقتان فتزوج الاولى طلقت واختلفوا فيما اذا تزوج الثانية فقال
في المحيط طلقت ايضا وقيل ينبغي ان لا تطلق لان نكاح الثانية غير مذكور صريحا ولا ضرورة
ولو قال ان تزوجت زينب قبل عمرة بشهر فهما طالقان فتزوج زينب قبل عمرة بعدها بشهر طلقت
زينب للحال لوجود الشرط ولا تستند ولا تطلق عمرة لانه ما اضاف طلاقها الى نكاحها لان تزوجها
لم يصر مذكورا وتمامه في المحيط الرابعة لو قال ان تزوجت امراة او امرت انسانا بالتزوج لي امراة
فهي طالق ثم امر غيره ان يزوجه امراة ففعل المامور لا تطلق امراة الحالف لانه حنث بالامر الى الاثر
وهو نظير ما روي عن ابي يوسف قال رجل ان تزوجت فلانة او خطبتها فهي طالق فخطب امراة
ثم تزوجها لا يحنث في يمينه لانه حنث بالخطبة كما في الخانية وحاصل ما ذكره في الذخيرة انه
اذا قال ان تزوجت فلانة فهي طالق وان امرت من يزوجها فهي طالق فامر انسانا فزوجها
منه طلقت لانهما يمينان فانحلال احدهما لا يوجب انحلال الاخرى ولو قال ان تزوجت
وان امرت من يزوجها فهي طالق فامر فزوجها منه لم تطلق لان اليمين واحدة والشرط شيئان
الامر والتزوج فبوجود الامر لا ينحل اليمين وكذا لو تزوجها من غير ان يامر احدا بذلك لا تطلق لان بعض
الشرط بامر بعضه بعد ذلك رجلا فقال زوجني فلانة ففي وهي امراته فلم اجاها طلقت لان كل
الشرط ولو قال ان خطبت فلانة او تزوجتها فهي طالق فخطبها ثم تزوجها لا تطلق لان شرط
حنثه احد شيئين فاذا خطبها فقد وجد شرط الحنث والمراة ليست في نكاحه فانحلت اليمين لا الى
حنث فاذا تزوجها بعد ذلك واليمين منحلة فلا تطلق وقوله لانه حنث بالخطبة على انها غير
منعقدة وقريب منها لو زوجه فضولي فبلغه فاجاز طلقت ونظيرها ان تزوجت فلانة
او امرت من يزوجها فامر غيره فزوجها لا تطلق وتمامه فيها من فصل التعاليق وفي فتح القدير
في مسئلتي الامر والخطبة باو وهذا رد على من يقول اليمين غير منعقدة لان الشرط احدهما

بجنبه صالح والاخر لاقامته نص على الحنث حتى لو تزوج قبل الامر في المسئلة الاولى وقبل الخطبة في المسئلة الثانية
لو تصور وفانها تطلق انتهى ٥ وفي الخانية كل امرأة اتزوجها فهي طالق ونوى من بلد كذا او نوى
امرأة كذا حبشية او غيرها لا يكون مصدقا في ظاهر الرواية قضاء ولو قال كل امرأة اتزوجها فهي ٥
كانت على امرأة واحدة الا ان ينوي جميع النساء ولو قال لو تزوجت من بنات فلان فهي طالق وليس
لفلان بنت ثم ولد له بنت فتزوجها الحالف قالوا لا يحنث والمشترط في يمينه ويشترط قيام البنت
وقت اليمين ولا يدخل في اليمين ما يحدث بعد اليمين كما لو حلف ان لا يتزوج من اهل هذه الدار ٥
وليس لتلك الدار اهل ثم سكنها قوم فتزوج الحالف منهم امرأة لا يحنث في يمينه ويشترط وجود الشرط
الاهل عند اليمين لان هذا الجواب يوافق قول محمد واما قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف
يدخل في هذا اليمين من كانت موجودة وقت اليمين ومن يحدث بعد كمن حلف لا يكلم ابن فلان
وليس لفلان ابن ثم ولد له ابن وكلمه الحالف حنث في قول ابي حنيفة وابي يوسف ولا يحنث
في قول محمد ولو قال والله لا اتزوج امرأة من اهل الكوفة فتزوج امرأة من اهل الكوفة ولدت
بعد اليمين حنث فرق محمد بين هذا وبين بنت فلان لان اهل الكوفة قوم لا يحصون فاخر يكون
الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهة الاهل بل الحامل على اليمين معنى في الكوفة فيدخل ٥
الموجود والحادث بخلاف بنت فلان لان الحامل على اليمين غيظه لحقه من جهة فلان فيدخل
فيه الوجود دون الحادث ولو حلف لا يتزوج من نساء اهل البصرة فتزوج جارية قد ولدت
بالبصرة فنشأت بالكوفة واستوطنت بها حنث الحالف في قول ابي حنيفة لان عنده المعتبر في هذه
الولادة ولو حلف لا يتزوج من اهل بيت فلان فتزوج بنت بنت فلان لا يحنث لان هذا
الاسم لابنا وللاولاد البنات ولو قال ان تزوجت امرأة الى خمس سنين فهي طالق فتزوج في السنة
الخامسة طلقت لانها لا تنتهي قبل مضي السنة الخامسة كما لو اجرداره الى خمس سنين ولو قال
ان كلمت من جزء الدي ما لم اتزوج فاطمة فكل امرأة اتزوجها فهي طالق فاكل ثم تزوج فاطمة بعد الاكل
طلقت ولو قال كل امرأة اتزوجها ما لم اتزوج فاطمة فهي طالق فماتت فاطمة بطل حال بقا اليمين فيحنث بها
واما في الموت فلا يحنث في قول ابي حنيفة ومحمد لان عندهما يمينه تبطل بالموت فلا يحنث بعده ولو قال
كل امرأة اتزوجها فقد بعت طلاقها فتاسبت بعد ذلك ثم تزوج امرأة فقالت التي كانت عنده حين علمت
بنكاح غيرها قبلت او قالت طلقتها او قالت اشتريت طلاقها طلقت التي تزوجها وان قالت التي اتزوجها
كانت عنده قبل التزوج اخرى قبلت لا يصح قبولها لان ذلك قبول قبل الايجاب انتهى وفي الكافي
للحاكم لو قال يوم اتزوجك فانت طالق ولو قال وانت طالق طالق ثم تزوجها طلقت واحدة طلقت
في قول ابي حنيفة وثلاثا عندهما يوم اتزوجك فانت طالق ثم تزوجها طلقت ثلاثا وكذلك
ان واذا ومتى وكلما وان قال انت طالق ثم طلقها طلقت ثلاثا وكذلك انت وطالق يوم ٥
اتزوجك ثم تزوجها طلقت ثلاثا بخلاف ما اذا اخر الطلاق فان الاولى تقع ثلاثا
بخلاف ما اذا اخر الطلاق يقع فقط انتهى ثم قال لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج ٥
امرأتين في عقدة واحدة فاحداهما طالق والخيار اليه ان نوى امرأة وحدها ما لم يبين في ٥
وان قال ان تزوجت امرأة واحدة لم تطلق واحدة بينهما فان تزوج اخرى بعدها طلقت انتهى
وفي القنية قال لاجنبية ان دخلت الدار من جهتي او طلقتك صح وصار كانه قال ان ٥
دخلت الدار وتزوجتك فانت طالق ولو قال لاجنبية ان ولدت فانت طالق مني فتزوجها
فولدت طلقت انتهى وهو مشكل ولو زاد من جهتي كما لا يخفى قوله والفاظ الشرط ان ٥

ان واذا واذما وكل وكلما ومتى ما هو في اللغة كما في القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه
ونحوه كالشرطية والجمع شروط وفي المثل الشرط املك عليك ام لك وتخرج وشرع الحجام بشرط
فيهما واكذلك المتافل والجمع شراط ما لتخريك ما الجمع اشراط وكل مستثل من صغير نحو من فقد ٥
شرط عشرة اذرع واول الشيء ورذال المال وصغارها والاشراف ايضا ضد انتهى
وعند الاصوليين كما في التلويح تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة وذا ذ ٥
في لفظ اي من غير اعتبار ظرفيه ونحوها كاذا ومتى انتهى وفي المعراج الشروط ٥
شرعية وعقلية وعرفية وكفولية فالشرعية كالوضوء وستر العورة واستقبال القبلة
وطهارة الثوب والمكان والبدن يتوقف وجوبه د الصلاة عليها ولا يلزم من وجوده وجود
الصلاة والعقل كالجنون مع العلم فيلزم من وجود العلم الحياة من غير عكس والعرفيه وتعلق
لها الشرطية العادية كالسلم مع صعود السطح فيلزم من الصعود وجوده من غير عكس ٥
واللغوية مثل التعليقات فيلزم من وجود الشرط وجود المشروط قالوا وهو حقيقة التسبب
عند اهل الاصول النحويين في الشرط مع السببية للاول والمسببية للثاني والمعتبر من المال
وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه انتهى وقال قبله انما قال الفاظ
الشرط دون حروفه كما قال بعضهم لان غامنها اسم كمتى واذا انتهى والعيني والعيني ٥
مقصود المؤلف الحصر في الالفاظ الستة وقد ذكر في جوامع الفقه لو ولولا وفي فتح ٥
القدير وانما لم يذكر المصنف لو لان مقصوده بيانه اعني التعليق على ما على خطر الوجود
لانها افادت على تحقق عدمه فلا يحصل معنى اليمين ولعدم حصوله لم يذكر لما وانه
كان لو دخلت فانت طالق تعلق الطلاق كما ذكره التمرتاشي ويروى عن ابي يوسف لكنه ٥
لكنه للتبس معنا ها الاصل ولا المستهور ولذا قال بعضهم لا يتعلق وفي الحاوي في فروعا
قال انت طالق لو تزوجتك تطلق اذا تزوجها ولو قال انت طالق لولا دخولك او لولا ابوك
او مهرك لا يقع وكذا في الاحبار بان قال طلقتك امس لولا كذا انتهى ولا يحل للتردد ٥
لان المذهب ان لو بمعنى الشرط قال في المحيط وكلمة لو بمعنى الشرط فانها تستعمل هذه الكلمة لامر
متوقع عليه علمه حتى لو قال لامرأته انت طالق لو دخلت لم تطلق حتى تدخل ولو قال انت
طالق لو حسن حلفك سوف اراجعك طلقت الساعة لان لو دخل على المراجعة وكذا لو قدم
ابول راجعتك وعن ابي يوسف انت طالق لو دخلت الدار فطلقت فهذا رجل حلف لطلاق
امرأته ليطلقنها ان دخلت الدار فاذا دخلت لزمه ان يطلقها ولا يقع الا بموت احدهما كقوله
ان لم ات البصرة انتهى ٥ وفي المعراج وانما لم يذكر المؤلف كلمة لو مع انه كلمة للشرط وسعا
ذكره في شرح الفصل باعتبار انه عمل عمل الشرط معنى لا لفظا وغيرها معنى ولفظا حتى يجزم
مواضع الجزم وفي غير مواضع الجزم موضع لزوم الفاء في جزائهن بخلاف لو انتهى ولم يذكر
من مع انها من الجوازم لفظا ومعنى ومن مسائلها نوع غريب في المعراج قال لنسوة له من دخل
منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة مرات طلقت بكل مرة لان الدخول اضيف الى جماعة ٥
فيراد به تعميمه عرفا مرة بعد مرة كقوله من قتل منكم احدا عمدا فانه انما ذهم عموم الصيد ولهذا
ذكر محمد في السير الكبير لو قال الامير من قتل قتيلا فله سلبه فقتل واحد قتيلين فله سلبهما
فتقتل لا حجة لمحمد في الاجهما دين لان الصيد في قوله لا تقتلوا الصيد عام باعتبار اللام
الاستغراقية النفيل عام لوقوعه في سياق الشرط ولو استشهد لقوله تعالى واذا

وأيت الذين يخوضون في آياتنا الآية وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا الآية فإن إذا في ذلك تقبل التكرار ه
والصحيح أن غيرها لا توجب التكرار انتهى والحاصل أن أدوات الشرط إن ومن ومهما وما وأن وأين وأنى ه
ومتى وحيث وحيثما وإذ ما وإذا وإذما وأيان وكيف ما عند الكوفيين ولم يذكر النحاة كلا وكلما منها لأنهما
ليستا من أدوات الشرط وإنما ذكرهما الفقهاء لثبوت معنى الشرط معهما وهو التعليق بأمر على خطر الوجود وهو
الفعل الواقع صفة الاسم الذي أضيفا إليه فالواو كلها جازمة إلا لو وإذا والمشهور أنه لا يجزم بإذا في الشعر ه
وكذا لو والمراد بالمكسورة إن فلو فتحها تنجز وهو قول الجمهور لأنها للتعليل ولا يشترط وجود العلم وهذا
مذهب البصريين وأجازه محمد ومذهب الكوفيين أنها بمعنى إذا وأجازه الكسائي وهو سهو وتمامه
في المعراج وأشار بقوله الفاء الشرط إلى أنه لا يتحقق التعليق إلا بالفاء في الجواب في موضع وجوبها
إلا أن يتقدم الجواب فيتعلق به وهاهنا خلاف في أنه حينئذ هو الجواب أو يعني الجواب نحوه والمقدم
دليله وأما الفقيه فنظره من جهة المعنى فلا اختيار عليه من اعتبار الجواب كذا في فتح القدير ولكون
الأول هو الجواب مذهب الكوفيين وكونه دليلا عليه مذهب البصريين صرحت غلامه إن ضربت زيدا هو
على أن ضمير غلامه لزيد لرتبته الجزاء عند البصريين بعد الشرط ولا يجوز عند الكوفيين لرتبته قبل الأداة كما أشار
إليه الرضي وفي الألفية لابن مالك واقرن بفا حتما جوابا لو جعل شرطا لإن أو غيرها لم ينجعل ونوضحه كما في المغني
أنها واجبة في جواب لا يصلح شرطا قال وهو منحصر في ست مسائل أحدها أن يكون الجواب جملة اسمية نحو ه
إن تعذبهم فإنهم عبادك الثانية أن يكون فعلها جامدا نحو إن تبدوا الصدقات فنعما هي الثالثة أن يكون فعلها
إنشائيا نحو إن كنتم تحبون الله فاتبعوني الرابعة أن يكون فعلها ماضيا لفظا ومعنى إن يسرق فقد
سرق أخ له من قبل الخامسة أن تقترن بحرف الاستقبال نحو من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم
ونحو وما تفعلوا من خير فلن تكفروه السادسة أن يقترن بحرف له الصدر كرب كما مر وإنما دخلت في نحو ومن عاد فينتقم
الله منه لتقدير الفعل خبر المحذوف فالجملة اسمية وقد تزاد الفاء بعد نحو توب عن الفاعوان تصبهم سيئة
بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون والفاء قد تحذف للضرورة كقوله من يفعل الحسنات الله يشكرها وعن المبرد ه
أنه منع ذلك حتى في الشعر وزعم أن الرواية من يفعل الخير فالرحمن يشكره وعن الأخفش أن ذلك واقع في النثر الفصيح ه
وأن منه قوله تعالى إن ترك خيرا الوصية للوالدين وتقدم تأويلها وقال ابن مالك يجوز في النثر نادرا ومنه
حديث اللقطة فإن جاء صاحبها وإلا استمتع بها وكما تربط الفاء الجواب بشرطه كذلك تربط شبه الجواب بشبه الشرط ه
وذلك نحو الذي يأتيني فله درهم انتهى ما في المغني وذكر المرادي في شرح الألفية أحد عشر موضعا لوجوب
الاقتران بالفاء وهي الجملة الاسمية والفعلية الطلبية والفعل غير المتصرف والمقرون بالسين وسوف
أو قد ومنفيا بما أو لن أو إن والمقرون بالقسم والمقرون برب ثم قال هذه الأجوبة يلزمها الفاء لأنها لا تصلح
جعلها شرطا وخطب التمثيل سهل وهذا لا يخالف قول المغني إنها منحصرة في ست لأن حرف الاستقبال شامل ه
للسين وسوف ولن وما وإن وكذا له الصدر شامل للقسم ورب والأضبط والأحصر ما ذكره الرضي أنها
واجبة في أربع مواضع أحدها الجملة الطلبية كالأمر والنهي والاستفهام والتمني والعرض والتحضيض
والدعاء الثاني الجملة الإنشائية كنعم وبئس وما تضمن معنى إنشاء المدح والذم وكذا عسى وفعل التعجب
والقسم الثالث الجملة الاسمية الرابع كل فعلية مصدرة بحرف سوى لا ولم في المضارع سواء كان الفعل للصدر
ماضيا أو مضارعا انتهى وظاهره أن الطلبية لا تدخل تحت الإنشائية ولذا صرح بعده بما يفيد أنها تباين
فقال الجملة الإنشائية تتجرد عن الزمان والطلبية متضمنة للاستقبال وتمامه فيه وفي شرح التوضيح
من بحث الصلة الإنشائية ما قارن لفظها معناها والطلبية ما تأخر وجود معناها عن وجود لفظها كما
لفظها انتهى وهذا كله في النحاة وأما في علم المعاني فالطلبية من أقسام الإنشائية لأنها

لأنها ما ليس لها خارج تطابقه والخبرية ما لها خارج تطابقه أو لا تطابقه ومما قررناه ظهر أن قول
الزيلعي أن مواضعها سبع ونظمها بعضهم فقال طلبية واسمية وبجامد ه وبما وقد وبلن وبالتنفيس
قاصر عن الاستيفاء وزيادة المحقق عليه في فتح القدير عليه ما ذكره المرادي ليست بجيد والحق ه
ما أسلفناه عن الرضي فإذا عرفت ذلك تفرع عليه أنه لو لم يأت بالفاء في موضع وجوبها فإنه يتنجز كأن دخلت
أنت طالق فإن نوى تعليقه دين وكذا إذا نوى تقديمه وعن أبي يوسف أنه يتعلق حملا لكلامه على الفائدة
فتضمن الفاء ذكر الخلاف مبني على جواز حذفها اختيارا فأجازه أهل الكوفة وعليه فرع أبو يوسف ه
ومنعه أبو يوسف وعليه تفرع المذهب وقد حكى الرضي خلاف الكوفيين كما ذكرناه فإن قلت
يرد على البصريين قوله تعالى وإن أطعتموهم إنكم لمشركون قلت قد أجاب عنه الرضي بأنه
بتقدير القسم ويجوز أن يكون قوله تعالى وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم مثله أي
بتقدير القسم ويجوز أن يكون إذا لمجرد الوقت من دون ملاحظة الشرط كالحال فقوله تعالى والذين إذا أصابهم
البغي هم ينتصرون وقوله تعالى وإذا ما غضبوا هم يغفرون انتهى ولو أجاب بالواو في موضع ه
وجوب الفاء يتنجز وإن نوى تعليقه دين وفي المعراج ولو نوى تعليقه قيل يصح ويحمل الواو على الابتداء وفيه
ضعف لأن الواو للابتداء لا تستعمل في أول الكلام انتهى وظاهر ما في المحيط أنه لو نوى تعليقه لا يدين فإنه
قال ولا يصح نية التعليق أصلا لأنه يحتاج إلى إسقاط حرف الواو ثم إلى إضمار حرف الفاء لأن الإضمار إنما
يصح متى ظهر ما أضمر يجعل الكلام وهنا التعليق لو ظهر ما أضمر أحمل الكلام لأنه يصير إن دخلت الدار
فأنت طالق ولو لم يأت بحرف التعليق كأنت طالق دخلت الدار يتنجز لعدم التعليق ولو قدم الجواب
وأخر الشرط الذي ذكره بالواو كأنت طالق وإن دخلت الدار تنجز لأن الواو في مثله عاطفة على شرط هو نقيض
المذكور على ما عرف في موضعه تقديره إن لم تدخل وإن دخلت وإنه هي الوصلية كذا في فتح القدير
وهو اختيار لقول الجواهر وليس مرضي عند الرضي لأنه يلزمه أن يأتي بالفاء في الاختيار فيقول زيد وإن كان
غنيا فبخيل لأن الشرط لا يلغى بين المبتدأ والخبر اختيارا وأما على ما اخترنا من كون الواو اعتراضية فيجوز
لأن الاعتراضية بين أي جزءين من الكلام كانا بلا فصل إذا لم يكن أحدهما انتهى وقال قبله وشرط دخولها
أن يكون ضد الشرط المذكور أولى بذلك المقدم الذي هو كالعوض عن الجزاء من ذلك الشرط كقولك أكرمه
وإن شتمني فالشتم بعيد من إكرامك الشاتم وضده وهو المدح أولى بالإكرام وكذلك اطلبوا العلم ولو بالصين
والظاهر أن الواو الداخلة على كلمة الشرط في مثله اعتراضية ونعني بالجملة الاعتراضية ما يتوسط بين ه
أجزاء الكلام متعلقا به معنى مستأنفا لفظا على طريق الالتفات الأخرى وفي المحيط ذكر الكرخي أنه
لو نوى بيان الحال على معنى أنت طالق في حال دخولك تصح بينه دينا لا قضاء لأن الواو في مثله تذكر للحال
كقوله أنت طالق وأنت راكبة انتهى وقال الرضي وعند الزمخشري في مثله للحال فيكون الذي هو ه
كالعوض عن الجزاء عاملا في الشرط أيضا على أنه حال كما عمل جواب متى عند بعضهم في متى النصب على أنه ه
ظرف ومعنى الظرفية والحال متقاربان ولا يصح الاعتراض الجزاء عليه بأن معنى الاستقبال الذي في إن
يناقض معنى الحال الذي في الواو لأن الحالية الحال باعتبار عاملة مستقبلا كان العامل أو ماضيا
نحو اضربه غدا مجردا وضربته أمس مجردا واستقبالية شرط أن باعتبار زمن المتكلم فلا تناقض بينهما
انتهى كلام الرضي وهو موافق لقول الكرخي ولو ذكرها بالفاء كأنت طالق فإن دخلت قال في المعراج لا رواية
فيه ولقائل أن يقول تطلق لأن الفاء صارت فاصلة ولقائل أن يقول لا تطلق لأن الفاء حرف التعليق انتهى ه
وفي فتح القدير وقياس المذكور في حذف الفاء في موضع وجوبها وذكر الواو مع الجواب أن يكون ه
التنجيز موجب اللفظ إلا أن ينوي التعليق لاتحاد الجامع وهو عدم كون التعليق أن دال مدلول اللفظ ه

فلا يثبت الا بالنية والفاء ان كان حرف تعليق لا لحن لا بوجه الا في محله فلا اعتراض انتهى وثم كالواو فلو قال انت طالق ثم ان دخلت الدار طلقت للحال ولا يصح بها التعليق اصلا لانه لا يحتمله لان ثم للتعقيب مع الفصل والتعليق للوصل فكان بينهما مضادة انتهى ثم اعلم ان ما المذكورة بعد اداة الشرط زائدة قال الزيلعي واما ما افترقت مع الخمس كلمات المذكورة اذ اما افادت معنى الشرط حوادث اما تكرمني اكرمك بمعنى الجزم ومتى ما تكرمني اكرمك بمعنى متى تكرمني ولا يفيد معنى التكرير فلو افادت لم تكن زائدة فمن قال زيدت للتكرير ومن قال ليس للتكرير فكذا متى ما مثله ومن قال ليس للتكرير فكذا اما واياما تفعل افعل واما حكى ان واما تذهبين بك وقد تدخل بعد اذا ان ايضا كما لا وليست في حيثما واذ اما زائدة لانها هي المصححة لكونهما جازمتين فهي ايضا عن الاضافة ايضا انتهى ذكره في بحث حروف الزيادة ولم يذكرها ما في كلما لانها ليست زائدة لانه افادت التكرار ولذا قال ويفيد كل التكرار بدخول ما عليه دون غيره من ادوات الشرط انتهى وفي المحيط وعن ابي يوسف لو قال انت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار واكده باليمين فيصير كانه قال ان لم اكن دخلت الدار فان لم يكن دخل طلقت ولو قال انت طالق لا ادخلت الدار يتعلق بالدخول لان لا حرف لا حرف من ومن واكده بالدخول فكان الطلاق معلقا بالدخول ولو قال انت طالق لدخولك الدار طلقت الساعة لان اللام للتعليل فقد جعل الدخول علة للوقوع وجدت العلة ام لا ولو قال انت طالق بدخولك الدخول او بحيضتك لم تطلق حتى تدخل وتحيض لان البا للوصل والالصاق وانما يتصل الطلاق ويلصق بالدخول اذا تعلق به ولو قال انت طالق على دخولك الدار ان قبلت يقع والا فلا لانه استعمل للاعواض فكان الشرط قبول العوض لا وجوده كما لو قال انت طالق على تطليقتي الف درهم انتهى وفي فتح القدير وتقع في الحال بقوله انت طالق ان دخلت الدار وبقوله ادخلي الدار وانت طالق فيتعلق بالدخول لان الحال شرط مثل ادلال الف وانت طالق لا تطلق حتى تؤدي انتهى وسيأتي في العتق انه على الف لعلت اي كوني طالقا في حال الاداء وكن حرا في حال الاداء وقوله لان الحال شرط منقوض بانت طالق وانت مريضة فانه يقع للحال والتعليل الصحيح ان جواب الامر بالواو وجواب الشرط بالفا كذا في المعراج وفيه لو قال اذا الفا فانت طالق بالفاء تنجز لانها للتعليل كقوله افتحوا الباب وانتم امنون يتعلق ولو قال فانتم امنون لا يتعلق للتنجيز لو قال انت طالق والله لا افعل كذلك فهو تعليق ويمين ولو قال انت طالق والله لا افعل كذا طلقت في الحال ذكرها في جوامع الفقه انتهى قوله فيها ان وجد الشرط انتهت اليمين اي في الفاظ الشرط ان وجد التعليق عليه انحلت اليمين وحنث وانتهت لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة فبوجود الفعل مرة تم الشرط ولا بقاء لليمين بدونه واذا تم وقع الحنث فلا يتصور الحنث مرة اخرى الا بيمين اخرى او بعموم تلك اليمين ولا عموم وفي المحيط معزيا الى الجامع الاصل ان ما فيه الجمع الى الواحد نعتبر جمعا في حق الواحد والجمع المضاف الى الجمع يعتبر احادا في حق الاحاد ولا يعتبر جمعا في حق الاحاد فلو قال ان دخلتما هذه الدار فلا بد من دخولهما وان قال ها تين الدارين فدخلت كل واحدة دارا على حدة طلقتا ولو قال ان ولدتما ولدا او حضتما حيضة فولدت احداهما او حاضت طلقتا لعدم امكان الاجتماع بخلاف ان ولدتما او حضتما وان قال ولدتما ولدين او حضتما حيضتين لا بد من ولادة كل واحدة وحيضتهما وكذا ان اكلتما هذا الرغيف لا بد من اكلهما للامكان ولو قال ان لبستما قميصين لا بد من لبسهما معا للحنث فلا يحنث بلبسهما منفردين بخلاف ان اكلت رغيفين لا بد من اكلهما معا وافاد بالطلاق الثلاث لو ذكر ابدا فانها لا تفيد التكرار كما لو قال ان تزوجت فلانة ابدا فهي طالق فتزوجها طلقت ثم اذا

تزوجها ثانيا لا تطلق كذا اجاب ابو نصر الدبوسي كذا في فتح القدير وعلله البزازي في فتاواه بان التأبيد ينفي التوقيت لا التوحيد فيتأبد عدم التزوج ولا يتكرر ومن مسائل ان ما في الواقعات الحسامية والمحيط لو كان له اربع نسوة فقال لواحدة منهن ان لم ابت عندك الليلة فالثلاث طوالق ثم قال للثانية مثل ذلك ثم قال للثالثة مثل ذلك ثم قال للرابعة مثل ذلك ثم بات عند الاولى وقع عليها الثلاث لانه انعقد عليها ثلاثة ايمان وعلى كل واحدة يمين ممن لم يبت عندهن تطليقتان لانه انحل على كل واحدة ثنتان ولو بات مع اثنتين وقع على كل واحدة منهما تطليقتان وعلى الاخريين على كل واحدة منهما تطليقة يخرج على هذا الاصل ولو بات مع الثلاث وقع على كل واحدة منهن تطليقة لانه انحل على كل واحدة منهن تطليقة وهي اليمين الذي عقدت على كل التي لم يبت عندها ولا يقع على هذه التي لم يبت عندها شيء لان الايمان التي عقدت على الثلاث لم يحل شيء منهن على الرابعة وهي التي لم يبت عندها انتهى ومنها ما في الخانية ان دخلت الدار ان دخلت الدار فانت طالق فهذه على دخلة واحدة ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار كان على دخلتين ان دخلت هذه الدار على دخلتين ولو قال ان قلت انت طالق فانت طالق تقع تطليقتين ثم قال تطلقك تقع ثنتين واحدة بالتطليق وواحدة باليمين انتهى والفرع الاخير يفيد ان قولهم ان التعليق يراعى فيه اللفظ ولا يقوم لفظ اخر مقامه يستثنى منه المراد وله قال قوله قد طلقتك مرادف لقوله انت طالق من جهة افادة الوقوع ووقوع الطلاق ومنها ما في الصيرفية ان لم تمت فلانة غدا فانت طالق فمضى الغد فهي طالق وهي حيث يقع لامكان خلافه ان كلمت المؤتي حيث لا يقع لعدمه ومنها ما فيها ايضا قالت لزوجها لك مع فلانة شغل ولك معها حديث فقال لها ان كنت اعرف انه رجل او امرأة فانت كذا قال ان كان له معها شغل او حديث وقع والا فلا لان الاعتبار هنا للعرف بمعنى لا للحقيقة والمعنى ترك التعويض ومنها ما لو قال لم اكن اليوم في العالم او هذه الدنيا فلانة الله علي حرام فحبس حتى يمضي اليوم ثم اخبرته القاضي او الوالي او في بيت كذا لان الحبس ليس بفنا الله تعالى او بقوس الارض انتهى ومنها ما في الخانية ايضا لو قال انت طالق ان دخلت الدار ثلاثا ينصرف الثلاث الى الطلاق الا ان ينوي الدخول ولو قال انت طالق ان دخلت الدار عشرا او نوى على الدخول عشر مرات لا الى الطلاق انتهى ومنها ما فيها ايضا قال انه لم نجا معها العشرة فهي طالق قال لو اهذا على المبالغة والكثرة دون العدد ولا يقدر في ذلك والسبعون كثير انتهى ومنها ما فيها لو قال لامرأته انه تكوني امرأتي فانت طالق ثلاثا طلقت ثلاثا انتهى وذلك لاقتصاره على استثنائها كما ان من لا يفيد التكرار فعلى هذا ما في الظهيرية لو قال لنسوة له من دخلت منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة منهن الدار مرارا طلقت بكل مرة تطليقة لان الفعل وهو الدخول اضيف الى جماعة فيراد به تعميم الفعل عرفا فيراد به تعميم الفعل عرفا واحدة بعد اخرى لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا افاد العموم واسند مشكل لان عموم الصيد لكون الواجب فيه يتقدر بقيمة المقتول وفي التنسيب بحال ونواده زيادة الكتب الصحيح وكثرة القتل كذا في التبيين والحق ان ما في الخانية احد القولين نص في نقل القولين في الغنية في مسألة صعود السطح وذلك ايضا على انه لا يفيد التكرار واما قوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم فانما جزم التعدد مع الواحد في كل مرة من الخوض لان من الصيغة لكن فيما يتعلق بما فيها من ترتيب الحكم وهو الجزاء في الاول ومنع القعود على المشتق منه وهو القتل والخوض فيتكرر به كما في فتح القدير وذلك ايضا على انما لا يفيد التكرار واما قوله تعالى واذا رايت الذين وفي المحيط وجميع الفقه لو قال اي امرأة اتزوجها فهو على واحدة بخلاف كل امرأة اتزوجها حيث يعم بعموم الصفة

اسمى واستشكله في البين وفي فتح القدير حيث لم يجر اى امراة اتزوجها بعموم الصفة ولم يجبها عنه وقد ظهر
لك ان لا اشكال فيه من حيث الحكم وهو منقول في الخلاصة والولوالجية ايضا وزاد في البزازية الا ان
ان ينوى جمع النسا لان الصفة هنا ليست عامة لان العقد وهو اتزوج مسندا الى خاص وهو المتكلم هو نظير
ما صرح به الاصوليون في الفرق بين اى عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد وبين اى عبيدى ضربك يعتق الكل
اذا ضربوا لان الاول اسند الى خاص وفي الثاني الى عام بخلاف كل امراة اتزوجها فان العموم انما هو من كلمة
كل لا من الوصف والوصف خاص كما قلنا وانما الاشكال حيث يعم بعموم الصفة لانه لا عموم لها
فيها لان الاشكال نسلم عمومها وانه ينبغى ان يكون كذلك كما قلنا فان قلت هذا يقتضى انه لو قال
اى امراة زوجت نفسها منى فهى طالق ان يتناول جميع النسا لان الوصف هنا عام لانه لم يسند الى معين فهو كقوله
اى عبيدى ضربك بل اولى لتنكير المضاف قلت الحكم كذلك كما في الخلاصة من الفصل الرابع في اليمين في النكاح
ويدل على ما قررناه ما ذكره الحاكم في الخلاصة الكافي لو قال لنسوة ايتكن اكلت من هذا الطعام شيئا فهى
طالق فاكلن جميعا منه طلقن كلهن وكذلك ايتكن دخلت هذه الدار فدخلها وكذلك ايتكن شاء
فهى طالق فشئن جميعا ولو قال ايتكن بشرنى بكذا فهى طالق فبشرنه جميعا طلقن وان بشرنه واحدة قبل
الاخرى طلقت وحدها انتهى وفي المحيط لو قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فحملوها جميعا ان كانت الخشبة
بحيث يطيق حملها واحدهم حنث لان كلمة اى يتناول الواحد المنكر من الجملة فكان شرط الحنث حمل الواحد ولم
يكن له وان كانت بحيث لا يحملها الواحد عتقوا الا ان العرف يراد به حملهم على ان اشتركه لما تعذر حملها على الواحد
فصار كانه قال ايكم حملها مع اصحابه ونظيره لو قال ايكم شرب ماء هذا الوادى فشربوا جميعا عتقوا
لان المراد منه شرب البعض عرفا لان البعض شرب الكل متصور فصار كانه قال ايكم شرب بعض هذا
الماء فهو حر ولو قال ايكم شرب ماء هذا الكوز وكان ماؤه يجئ شربه للواحد دفعة او دفعتين فشربوا
جميعا لم يعتقوا ويعتق واحد منهم وان حملها بعضهم يعتق لان كلمة اى يتناول واحدا منكرا من الجملة لكنها
صارت عامة بعموم الوصف وهو وصف الكل فيتناول الكل واحد على الانفراد على سبيل البدل
لا على سبيل العموم والشمول بخلاف قوله ايكم حمل هذه الخشبة فانه احتاج الى حملها بعضهم لم يعتق
لان اللفظ علم بصفته فيتناول الكل بعمومه فما لم يوجد منهم لا يتحقق شرط الحنث انتهى وبه علم ان قوله
انها تعم بعموم الوصف ليس على اطلاقه قوله الا في كلما لا اقتضائها عموم الافعال كما اقتضى كل عموم
الاسما لان كلمة كل موضوعة للاستغراق فما دخلت عليه كان لتعميمه غير ان كلمة كلما تدخل على الافعال
وكلمة كل تدخل على الاسما فيفيد كل منهما للعموم عموم ما دخلت عليه فان وجد فعل واحد واسم واحد
فقد وجد الحنث وانحلت اليمين في حقه وفي غيره من الافعال والاسما باقية على حالها فيحنث
كلما وجد المحلوف عليه غير المحلوف عليه طبقات هذا الملك وهي مترتبة فالحاصل ان كلما لعموم الافعال
وعموم الاسما ضرورة حتى يحنث بكل فعل حتى تنتهى طلقات هذا الملك وكل لعموم الاسما وعموم الافعال
ضرورى وقال المصنف لا في كل وكما كان اولى لان اليمين في كل وان انتهت في اسم بقيت في حق غيره
من الاسما كما سنأتى وفي الولوالجية الطلاق والعتاق متى علق بشرط متعلق متكرر واليمين متى علق بشرط
متكرر ولا يتكرر حتى لو قال ان دخلت فوالله لا اكلم فلانا فدخلت الدار مرارا فكلمه بعد ذلك لا يحنث الا في
يمين واحدة ولو قال كلما دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا فدخل مرارا ثم كلمه مرة حنث في الايمان
كلها والفرق ان انعقاد اليمين بالله تعالى ليس الا ذكر اسم الله تعالى مقرونا بخبر وذكر اسم الله تعالى
مقرونا بخبر الدخول والكلام فكان لا انعقاد اليمين تعلقا بالدخول كان هنا تعلق بالكلام بدليل انه
لو قال ان دخلت فوالله ولم يقل لا اكلمه لا ينعقد ظاهرا فلم ينفسخ لكن تصحيح اليمين بالله تعالى ومعلقا بالدخول

بالدخول وحده وانما صححها بالدخول والكلام جميعا متكررة والكلام غير متكرر والمعلق بشرطا متكررا وغير
متكرر فاما اليمين بالطلاق وغيره العتاق وغيرهما فتعلق بالدخول وحده الاثر انه لو اقتصر عليه صح
فلم يكن لانعقاد اليمين تعلق بالكلام فبقى الكلام معلقا بالدخول وحده والدخول يتكرر لانه ادخل فيه
كلمة كلما والمعلق بشرط يتكرر فيتكرر فيصير فانعقد كل دخلة ان كلمت فلانا فامراته طالق ولو كرر هذه
المقالة ثم كلمه مرة حنث في الايمان كلها لان الشرط الواحد يصلح شرطا للايمان كلها انتهى وزاد البزازى على
الطلاق والعتاق والظهار وفي المحيط معزوا الى الجامع اصله ان الجزاء متى علق بشرط متكرر وغير متكرر فانه لا يتكرر
المكرر لان المعلق بشرطين يتردد الا عند وجودهما فلو قال كلما دخلت هذه الدار فعلى حجة ان ضربتك فدخل مرارا
ولم يضربه الا مرة فانه مرة اى تعدد الدخلات لان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فكانه عند
كل دخلة على حجة ان ضربتك بخلاف ما لو ضربتك فدخل ثم دخل مرة اخرى فانه لا يلزمه حجة اخرى ما لم يضربه
ثانيا وكذلك لو قال كلما دخلت الدار فامراته طالق وعبده حر ان ضربت فلانا لانه علق بشرط متكرر
وهو دخول عتقا او طلاقا معلقا بالضرب انتهى قوله فلو قال كلما تزوجت امراة حنث
بكل امراة ولو بعد زوج جزئيات لبعض لتناديع كل وكلما وهى مسائل منها مسئلة الكتاب ووجهه ان الشرط
ملك يوجد في المستقبل وهو غير محصور وكلما وجد هذا الشرط معه ملك الثلاث فيتبعه جزاؤه وحاصل
ما ذهب اليه ابو يوسف ان كلما انما يوجب التكرار في الكلمة العينية لا في غير العينية باد عا الجاز
الحاصل بين كل وكلما والسبب فيها الى منكر لان الحاصل كل تزوج لكل امراة وفي مثله ينقسم الاحاد فيلزم
بالضرورة انها اذا انحلت في اسمه فلا يتكرر الحنث في امراة واحدة وهو مرد ود لان الانقسام الاحاد على الاحاد
عند النسا اوى وهو منتف لان دايرة عموم للافعال اوسع لان كثيرا من افراده ما يتحقق من شخص واحد
وقد عرض عمومه بكلما فلا يعتبر كل اسم بفعل واحد فقط ومنها لو قال كل امراة اتزوجها فهى طالق فكل امراة تزوجها
ثانيا لا تطلق لاقتضائها عموم الاسما لا عموم الافعال ولو نوى بعض النسا صحت نيته ديانة لا قضاء لانه
تخصيص لعام خلاف الظاهر وقال الخصاف تصح نيته في القضا ايضا وهذا المخلص لمن حلفه ظالم فاخذ
بقوله لا باس به لان الحالف دلالة ظاهرة كذا في المحيط والفتوى على ظاهر المذهب وان اخذ بقول الخصاف
اذا كان الحالف مظلوما فلا باس به كذا في الولوالجية ومنها لو كان له اربع نسوة فقال كل امراة لي تدخل الدار
فهى طالق فدخلت طلقت واحدة ولو كلما دخلت طلقت تلك المرة مرة اخرى لا تطلق مرة اخرى لا تطلق ولو قال كلما
دخلت ثانيا تطلق وكذا ثالثا فان تزوجت بعد الثلاث وعادت الى الاول ثم دخلت لم تطلق خلافا لزفر ومنها لو قال
كلما تزوجت امراة ودخلت الدار فهى طالق فتزوج امراة مرتين ثم دخلت الدار لم تطلق الا مرة واحدة لان
قوله ودخلت عطف على التزوج وحكم المعطوف عليه وكلما وجب التكرار فصار الدخول مكررا ايضا
بخلاف ما لو قال امراة فهى طالق ان دخلت الدار فتزوجها مرارا ودخل مرة طلقت ثلاثا لانه لم يعطفه على الشرط
المكرر وانما جعله شرطا مبتدا وكلما هى لا تفيد التكرار فصار الدخول شرط الحنث في الايمان كلها كذا في المحيط ومنها
لو قال كلما تزوجت امراة فهى طالق وعبد من عبيده حر فتزوج امراة طلقت وعتق عبد من عبيده ولو تزوج اخرى
طلقت ولا يعتق عبد من عبيده كذا ذكره الاسبيجابى والاصل ان الكلام اذا كان تاما مستقلا بنفسه يوجد
حكمه من نفسه لا من غيره وان كان فاصلا غير مستقل بنفسه ولا مفهوم المعنى بد انه يوجد حكمه من غيره لئلا
يلغوا بنفسه فلو قال كل امراة والكتابة لا تستقل بنفسها فاخذ حكمها من المكنى عنه والصريح معتبر بنفسه فاخذ
حكمها فلو قال كل امراة لى تدخل الدار فهى طالق وعبد من عبيدى حر فدخلن طلقن ولم يعتق الا عبد واحد لان العبد
صريح مستقل بنفسه فلم تعطف على الاول وانه نكرة في الاثبات فيخص ولو قال كلما والمسئلة بحالها عتق اربعة
عبيد لان كلما توجب تعميم الفعل فصار كل دخول شرطا على حدة وعتق العبد معلقا بالدخول ومن ضرورته تكرار

الجزاء فيهم الاسم ولو قال كل جارية لي تدخل وهي حرة فولدت عبدا من عبيدي حر فدخلن جميعا عتقن
وعتق الاولاد كلهن ولم يعتق الا عبد واحد ولو قال كل دار دخلتها فعلي حجة فدخل دورا لم يلزمه
الا حجة لانه صرح بالحجة وهي نكرة من الاثبات فيخص ولم يقترن بها ما يوجب تعميمها ولم يجعلها بشرط
مكرر فان الدخول غير مكرر لان كلمة كل يعم الاسماء دون الافعال ولو قال فعلي بها حجة لزمه
بكل دار يدخلها حجة وتمامه في المحيط الا انه يشكل بفرع الاسبيجابي ولعل الصواب في عبارة
الاسبيجابي في كل امرأة اتزوجها دون كلما لان كلما لا يجيء ومنها ما في الكافي وغيره ولو قال
كلما نكحتك فانت طالق فنكحها في يوم ثلاث مرات ووطئها في كل مرة طلقت طلقتين وعليه مهران ونصف
قال محمد بانت بثلاث وعليه اربع مهور ونصف ولو قال كلما نكحتك فانت طالق بائن فنكحها ثلاث
مرات في يوم ووطئ في كل مرة بانت بثلاث احكاما وعليه خمسة مهور ونصف وتوضيحه فيه
ومنها ما لو قال كلما دخلت هذه الدار فامرأته طالق وله اربع نسوة فدخلها اكثر اربع مرار
ولم يعين واحدة منهن بعينها يقع بكل دخلة واحدة ان شاء فرقها بينهن وان شاء جمعها على واحدة
ولو قال كلما دخلت هذه الدار وكلمت فلانا او نكحت فلانا فعبد من عبيدي حر فدخلت
مرار فكلمت مرة لم يعتق الا مرة واحدة ولو قال كلما دخلت هذه الدار فكلما كلمت فلانا فانت
طالق فاليمين الثانية تصير معلقة بالدخول واذا دخلت الدار انعقدت اليمين الثانية
فاذا كلمت ثلاث مرات بعد ذلك طلقت ثلاثا كذا في المحيط ومنها ما في الخانية والمحيط رجل له
اربع نسوة فقال كل امرأة لم اجامعها منكن الليلة فالاخريات طوالق فجامع واحدة منهن فطلع
الفجر طلقت المجامعة ثلاثا لانها مطلقة بترك جماع كل واحدة منهن وسايرهن طلقت
كل واحدة تطليقتين لان في حق سايرهن ترك جماع امرأتين في حق كل واحدة سواها ومن هذا القياس
فافهم ومنها ما في الخانية قال كلما قعدت عندك فامرأته طالق فقعد عنده ساعة طلقت ثلاثا
لان الدوام على القعود في كل ما يستدام بمنزلة الانشاء لو قال كلما ضربتك فانت طالق فضربها
بيديه طلقت تطليقتين وان ضربها بكف واحد لا تطلق الا واحدة وان وقعت الاصابع متفرقة لان
في اليدين تكرار الضرب لان الضرب بكل يد ضربة على حدة فكان ذلك بمنزلة الضرب بصفعة واحدة
اما في الوجه الثاني لم يتكرر الضرب لان الاصل في الضرب هو الكف والاصابع تابع لها فلم يتعدد الضرب
ولو قال لامرأته كلما طلقتك فانت طالق فطلقها واحدة تقع طلاقان طلاق بالتطليق وطلاق بقوله
كلما طلقتك فانت طالق ولو قال كلما وقع عليك الطلاق كان ثلاث طلاق فانت طالق فطلقها واحدة طلقت
ثلاثا انتهى ومنها ما في المحيط ثم المنعقد بكلمة كلما يمين واحدة للحال ويتجدد انعقادها
مرة بعد اخرى كلما حنث في يمينه اما ايمان منعقدة على رواية الجامع ايمان منعقدة للحال انحلت بعضها وبقي بعضها
منعقد بعد الحنث الى ان يوجد شرطها وقيل رواية المبسوط المنعقدة للحال يمين واحدة ويتجدد انعقادها
مرة بعد اخرى كلما حنث في يمينه ام ايمان منعقدات على رواية الجامع ايمان منعقدة للحال انحلت بعضها
وبقي بعضها منعقدة بعد الحنث الى ان وجد شرطها وعلى رواية المبسوط المنعقد للحال يمين واحدة
ويتجدد انعقادها مرة بعد اخرى لان الجزاء يتكرر لا مرة وهو المعتبر ووجه رواية الجامع ان كلما
بمنزلة تكرار الشرط والجزاء والفتوى على رواية الجامع احوط انتهى ولم يذكر ثمرة الاختلاف
وينبغي ان لا يظهر الثمرة فيما اذا احلف بالطلاق لا يحلف بان قال حلفت فانت طالق ثم علق بكلمة كلما
فعلى رواية الجامع يقع الان الثلاث وعلى رواية المبسوط يقع الان واحدة واما اذا احلف بالله لا يحلف
فينبغي ان يجب بكفارة واحدة للحال اتفاقا لانه لا يعلم ما زاد على اليمين الواحدة وفي البزازية من كتاب

القضا لو قال لامرأة كلما تزوجتك فانت طالق ثلاثا ثم تزوجها ورفع الحال الى حاكم يرى صحة النكاح فقضى
بها ثم طلقها ثلاثا ثم تزوجها بعد دخول زوج اخر اختلف المشايخ في انه هل يحتاج الى القضاء ثانيا
بناء على ان المنعقد بكلمة كلما للحال يمين واحدة يتجدد انعقادها كلما وقع الحنث وهو رواية الاصل ام المنعقد
بها في الحال ايمان كما هو رواية الجامع وهو الاصح فيحنث في البعض لوجود الشرط ويبقى الباقي منعقدة
فمن قال بهذا شرط القضاء ثانيا ومن قال بالاول لا انتهى وهذا بيان ثمرة الاختلاف في المعلق
بالتزوج لا مطلقا قوله وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها لانه لم يوجد الشرط والجزاء
باق لبقاء محله فبقي اليمين وسيأتي ان زوال الملك بالثلاث مبطل للتعليق فكان مراده هنا الزوال
بما دون الثلاث بان طلقها بعد التعليق واحدة او ثنتين فانقضت عدتها ثم تزوجها ثم وجد الشرط
طلقت واطلق الملك فشمل ملك اليمين حتى لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل
عتق ويتفرع على زوال الملك لا ان زوال امكان البر شرط صحيح للتعليق ويبطل به وتفرع على ذلك فروع
منها ما في البزازية قال لها ان لم ادفع اليك الدينار الذي علي الى شهر فانت كذا فابرأته كذا قبل الشهر بطل
اليمين انتهى ومنها ما في القنية ان تردي ثوبي الساعة فانت طالق فاحرقه هو قبل ان تدفع اليه
لا يحنث وقيل يحنث وهكذا اذا لم يجئ فلان فانت طالق فجاء فلان من جانبه فاحترقت نفسه فالحاصل انه متى عجز عن
الفعل المحلوف عليه واليمين موقتة بطلت عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لزفر لا لابي يوسف
دعا امرأته الى الجماع فابت فقال متى يكون فقالت غدا فقال ان لم تفعلي هذا المراد غدا فانت
طالق ثم نسياه حتى مضى الغد لا يحنث حلف لا يخرجن ما في داره اليوم والساكن ظالم غالب
لا يتكلف في اخراجه فان لم يمكنه فاليمين على التكلف لا التلفظ باللسان انتهى وذكر قبله فيها
في دعاء يحتاج الى التوفيق حلف ان لم يخرب بيت فلان غدا فقيد ومنع فلم يخربه حتى مضى الغد اختلف
المشايخ فيه والمختار للفتوى الحنث قال لها وهي في بيت امها ان لم اذهب بابا لك الى داري فانت طالق
ثم اخرجها من دار امها وذهب منه فلم يقدر على اخذها وقع حلف لا يسكن فلم يقدر على الخروج الا
ان يطرح نفسه من الحائط فيبعد ما اوثق لم يحنث ولم يوجد لم يحنث ولو وجد الباب مغلقا لم يمكنه فتحه
فيحنثه قولان ولو قال ان لم يخرج من هذا المنزل اليوم فقيد ومنع حنث وكذا لو قال لها في منزل
والدها ان لم تحضري في منزلي الليلة فانت طالق فمنعها الوالد من الحضور تطلق هو المختار ولو قال
لاصحابه ان لم اذهب بكم الليلة الى منزلي فذهب بهم بعض الطريق فاخذهم العسس فحبسهم
لا يحنث ان لم اعمل هذه السنة في الزراعة فمنعها مرض ولم يعمل حنث ولو حبسه السلطان لا يحنث انتهى
اقول ان قوله ان لم اخرب وان لم اذهب بك وان لم تخرج وان لم تحضري منزلي سواء في انه
القيد والمنع لا يمنع الحنث لانه اكراه وللاكراه تأثير في الفعل بالاعدام كالسكنى لا في العدم والمعلق
والمعلق عليه في هذه المسائل العدم فلم يؤثر فيه الاكراه وانما يشكل مسئلة ان لم اعمل هذه السنة
فان الشرط العدم وقد اثر فيه حبس السلطان ومنها ما في الخانية امرأة رفعت من كيس زوجها
دراهم واشترت بها لحما فخلط اللحام الدراهم بدراهمه وقال لها الزوج ان لم تردي على تلك
الدراهم اليوم فانت طالق فمضى اليوم وقع الطلاق لوجود شرطه فان اراد الحيلة للخروج عن اليمين
ان تأخذ المرأة كيس اللحام وتسلمه الى الزوج انتهى وذكر قبله رجل دفع الى امرأته
دراهم ثم قال ما صنعت بالدراهم فقالت اشتريت بها لحما فقال لها الزوج ان لم تردي على تلك
الدراهم هو سقط في البحر لا يحنث فانت طالق وقد ضاع الدراهم من بين القصاب قالوا ان لم
يعلم انه اديت ذلك الدراهم او سقط في البحر لا يحنث انتهى ومفهومه انه اذا لم يبق الدراهم

فانه لم يحنث هكذا ههنا ان قولهم يشترط لبقا اليمين امكان البر انما هو المعينة بالوقت فتقدمه يبطلها
اما المطلقة تعين منه موجب للحال للحنث والحاصل ان امكان البر منوسط وهو شرط لانعقاد
اليمين مطلقا مطلقة كانت او معينة واما في البقا فان كانت معينة فيشترط بقا امكان البر في اليمين بتمامها
وان كانت مطلقة فلا وكذا قال في الكتاب في باب اليمين في الاكل والشرب انه لم اشرب الماء الذي في هذه الكوزة
اليوم بكيفا ولا ما فيه او كان نصب او اطلق ولا ما فيه لا يحنث وان كان نصبه حنث استنى
وسنوضحه ان شا الله تعالى وفي الخانية رجل قال لاصحابه ان لم اذهب بكم الليلة الى منزلي
فامراته طالق فذهب بهم بعض الطريق فاخذ اللصوص وحبسوهم قالوا لا يحنث في يمينه وهذا
جواب يوافق قول ابي حنيفة ومحمد اصله مسئلة الكوز استنى بقي ههنا مسئلتان الكبرى فرعهما
الاول حلف بالطلاق لا لسودين له اليوم كذا فيجز عن الادى بان لم يكن معه شي ولا وجد من يقرضه
الثالث منه ما يكتب في التعاليق انه متى نقلها او تزوج عليها وابراته من كذا ما لها عليه فدفع لها عليه جميع ما لها
عليه قبل الشرط فهل يبطل اليمين فالجواب ان قوله في القنية انه متى عجز عن المحلوف عليه والمين
موقته فانها يبطل يقتضي بطلانها في الحادثة الاولى الا ان يوجد نقل صريح بخلافه واما الثانية
فقد يقال ان الابرا بعد الادا ممكن لانه لو دفع الدينار الى صاحبه ثم قال الذائن
لمديونه ابراتك براة اسقاط قال في الذخيرة صح الابرا ورجع المديون عاد فعه ذكره
في كتاب البيوع في مسئلة الابرا من الثمن والحط منه الا ان يوجد نقل بخلافه فيتبع وفي
المحيط قبيل القسم الثالث الخامس في المتفرقات الطاعات والمحرمات من كتاب الايمان
لو قال امراته ان لم تكن زوجتي فهذه انت طالق ثلاثا فخالعها في الغد ان نوى بذلك كونها
امراته في بعض النهار مطلق وان لم يكن له نية لم نطلق لان الابرا انما يتصور في اخر النهار
ولو خلعها قبل غروب الشمس ثم تزوجها قبل غروب الشمس طلقت لانها امراته وتنوى في يمينه
لانها لم تكن امراته قبل الغروب استنى وفي القنية ان سكنت هذه البلد فامراته طالق وخرج
في الفور وخلع امراته ثم سكنها قبل انقضا العدة لا تطلق لانها ليست باامراته وقت وجود
الشرط استنى فقد بطلت اليمين بزوال الملك هنا فعلى هذا يفرق بين كون الجزا انت
طالق وبين كونه فامراته طالق لانها بعد البينونة لم تبق امراته فليحفظ هذا فانه حسن جدا
وفي القنية ايضا اذا فعلت كذا فالحلال الله علي حرام ثم قال ان فعلت كذا فالحلال الله علي حرام
ففعل احد الفعلين حتى بانت امراته ثم فعل الاخر فقيل لا يقع الثاني فانها ليست بامراته عند الشرط
وقيل يقع وهو الاظهر استنى فعلى الاظهر قوله حلال الله علي حرام مثل قوله انت طالق والاظهر
عندي انه مثل امراتي طالق كما لا يخفى فان قلت قد جعلوا زوال الملك مبطلا لليمين فيما لو حلف لا يخرج امراته
الا باذنه فخرجت بعد الطلاق وانقضا العدة لم يحنث وبطلت بالبينونة ثم تزوجها ثانيا ثم خرجت بلا اذن لم
يحنث لانها ان المطلان لتقييده بامراته لانها لم تبق امراته لانا نقول لو كان لا منهما البه لم يحنث فيما لو حلف
لا يخرج امراته من هذه الدار فطلقها بعد البينونة مع انه يحنث فيهما كما في الاذن والمنع بد لالة
الحال وذلك حال قيام الزوجة فتسقط اليمين بزوال النكاح كما لو حلف لا يخرج الا باذن غريمه
فقضى دينه ثم خرج لم يحنث بخلاف ما اذا حلف لا يخرج الا باذن فلان وليس بينهما معاملة لانها
مطلقة كما في المحيط من باب اليمين على الفور والتراخي ثم اعلم ان مما يبطل المعلق ارتداد الزوج
ولحاقه بدار الحرب عنده خلافا لهما حتى لو دخلت الدار بعد لحاقه وفي العدة لا تطلق
لا تطلق حتى لو جا تائبا مسلما فتزوجها ثانيا لا لايحد يقيض من عدد الطلاق شي وكذا في شرح المجمع للمصنف

المصنف والبطلان عنده لخروج المعلق عن الاهلية لا لزوال الملك فلو قال المؤلف رحمه وزوال
الملك بغير ارتداد وثلاث لا يبطلها لكان اولى باليمين لان زوال الملك بعد الاثر بالبد يبطلها
لما في القنية لو قال لها امرك بيدك ثم اختلعت منه ونفوتها ثم تزوجها فبقي الامر بيدها
ذوابيان والصحيح انه لا يبقى قال لها ان غبت اربعة اشهر فامرك بيدك ثم طلقها او نقضت عدتها
وتزوجت ثم عادت الى الاول وغاب عنها اربعة اشهر فلها ان تطلق نفسها استنى والفرق
بينهما ان الاول تخيير التنجيز فيبطل بزوال الملك والثاني تعليق التنجيز فكان يمينا فلا يبطل
استنى قوله فان وجد الشرط في الملك طلقت وانحلت اليمين لانه قد وجد الشرط والمحل
قابل للجزا فينزل ولم يبق اليمين لان بقاها ببقا الشرط والجزا ولم يبق واحد منهما وفي القنية
قال لها ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق فوقع فيها غرق وحرق فالت فخرجت
لا يحنث استنى مع كون الشرط قد وجد ولكن الشرط الخروج بغير اذنه لغير الغرق
والحرق وفيها قبيل المتفرقة قال لزوجته الامة ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم
ثم اعتقها مولاها فوقع لحنث وقع ثنتان وفي جامع الكرخي طلقت ثنتين وملك الزوج الرجعة
لو امراة حبلى وحائض ونفسا فقال احبلكن طالق طلقت النفسا وفي الحنكن على الحائض لانه
نص استنى اطلق الملك فشمل ما اذا وجد في العدة كما قدمناه قبيل باب التفويض وليس
مراده ان يوجد جميع الشرط في الملك بل الشرط تامة فيه حتى لو قال ان حضت حيضتين
فانت طالق فحاضت الاولى في غير ملك والثانية في ملك طلقت وكذلك ان تزوجها قبل
ان تطهر من الحيضة الثانية بساعة او بعد ما انقطع عنها الدم قبل ان تغتسل وايامها دون
العشرة فاذا اغتسلت او مضت مضى عليها وقت صلاة طلقت لان الشرط قد تم وهو في
نكاحه وكذا لو قال ان اكلت هذا الرغيف فانت طالق فاكلت عامة الرغيف في غير ملكه
ثم تزوجها فاكلت ما بقي منه طلقت لان الشرط تم في ملك الحنث وبه يحصل كذا في المبسوط
وسيصرح بان الملك يشترط لاخر الشرطين وكلامنا هنا في الشرط الواحد وفي البزازية انت طالق
ان اكلت وان شربت ان فعلت كذا وكذا وكذا لا تطلق ما لم يوجد الكل وان كرر حرف الشرط
وفي البزازية انت طالق ان اكلت وان شربت ان قدم الجزا في شي تقدم منها ووجد منها يقع الطلاق ولم يقع اليمين وان اخر
الطلاق لا يقع ما لم يوجد الامور على قول محمد وعلى قول ابي يوسف اذا وجد واحد يقع الطلاق
ولم يقع اليمين استنى ومما يناسب قوله فان وجد الشرط طلقت وما في المحيط من باب الايمان
التي يكذب بعضها بعضا اذا احلف المدعى عليه بالطلاق فقال امراته طالق اذا كان ذلك
له على الف درهم وبرهن المدعي وقضى به حنث الحالف عند ابي يوسف وهي رواية عن محمد
وعنه انه لا يحنث ولو برهن على اقرار المدعى عليه كما ذكرنا وافتى الناطفي انه لا يحنث ولو
حلف رجلان في اثنين حلف لا رجل ان الدار داره وبرهنا كانت بينهما ويحنثان وان كانت
في يد احدهما حنث صاحبا اليد المقدم بينة الخارج حلف بالله انه لم يدخل هذه الدار اليوم ثم قال
عبده حر ان لم يكن دخلها اليوم لا كفارة ولا يعتق عبده لانه ان كان صادقا في اليمين بالله تعالى
لم يحنث ولا كفارة وان كان كاذبا فهي يمين لغموس فلا توجب الكفارة واليمين بالله تعالى لا يدخلها
في القضا فلم يصر فيها مكذبا بالشرط فلم يتحقق شرط الحنث في اليمين بالعتق وهو عدم الدخول حتى لو كانت
اليمين بعتق او طلاق حنث في اليمينين لان لهما مدخلا في القضا ولو ادعى على رجل دينا فحلف المدعى بالطلاق
ما له عليه شي فاقام المدعي البينة وقضى له ينظر ان كان قال كان له على دين واوفيته

لم تطلق امرأته وإن قال لم يكن له على شيء فطلقت امرأته وغاية فيه ثم اعلم أن ههنا مسائل
في الأيمان تحمل على معنى دون ظاهر اللفظ ومنها لو قال سكران لآخر إن لم أكن عبدا لك فامرأته
وإن قال لم يكن له على شيء يحفظ طالق ثلاثا لا يحنث إن كان متواضعا له ومنها إن دفعت
لأجنبي شيئا ودفع إليها أن لا تدفع إليه لا يحنث ومنها خرج من داره وحلف لا يرجع ثم رجع لشيء
نسيه في داره لا يحنث كذا في القنية ومنها لو قال لامرأتين له أطولكما حياة طالق لا تطلق في
الحال فلو كانت إحداهما بنت ستين سنة والأخرى بنت عشرين سنة فماتت العجوز قبل الشابة
طلقت الشابة في الحال ولا يستند خلافا لزفر ولو قال رحمه الله ولو ماتتا معا لا تطلق واحدة
منهما ومنها إن لم يخرج العشاق من الدار فأنت طالق ثلاثا لا يقع للتعارض المعارض الأدلة اهـ
ومنها دعا امرأته إلى الوقاع فأبت فقال متى يكون فقالت غدا فقال إن لم تفعلي هذا المراد غدا
فأنت طالق ثلاثا لا يقع [illegible] ثم نسياه حتى مضى الغد لا يحنث اهـ وهذا يستثنى من
قولهم إذا تلف المحلوف عليه ناسيا حنث والجواب أن الحنث إن يطلب منها غدا وتمتنع وإن لم
يطلب فلا استثناء اهـ قوله وإلا لا وإن حلف أي وإن لم يوجد الشرط في الملك
لا يقع الطلاق وتنحل اليمين إن وجد في غير الملك وأما مجرد عدم الملك الشرط في الملك
لا تنحل ثم اعلم أنه تعتبر الأهلية وقت التعليق قال في القنية وفي الظهيرية بعد الزهو
اجمعنا أن الأهلية في تعليق الطلاق تعتبر وقت اليمين لا وقت الشرط حتى لو كان مصنفا
وقت الكلام اليمين مجنونا وقت الشرط يصح ويقع وعلى العكس لا يصح اليمين اهـ
قوله وإن اختلف في وجود الشرط فالقول له أي للزوج لأنه منكر وقوع
الطلاق وهي مدعية وهذا أولى من التعليل لأنه متمسك بالأصل لأن الأصل عدم
الشرط والقول لمن يتمسك بالأصل لأن الظاهر شاهد له اهـ لأنه لا يشمل ما إذا
كان الشاهد ظاهر الظاهر شاهد لها والحكم قبول قوله مطلقا فكما لو قال لها إن لم تدخل
هذه الدار اليوم فأنت طالق فقالت لم أدخلها وقال الزوج بل دخلتها فالقول له
وإن كان الظاهر شاهدا لها وهو أن الأصل عدم الدخول منكرا وأقوى منه لو قال لها
إن لم أجامعك في حيضتك فالقول له أن جامعها مع أن الظاهر شاهد لها من وجهين كون
الأصل عدم العارض وكون الحرمة مانعة له من الجماع قيد بالشرط لأن الاختلاف لو كان في وقت
المضاف كان القول لها كما إذا قال أنت طالق للسنة ثم قال جامعتك وهي طاهرة لا يقبل اهـ
قوله بخلاف ما إذا كانت حائضا لأنه يمكنه إنشاء الجماع فيه وإن لم يجز شرعا أما إذا كانت
طاهرة فكونه فقد اعترف بالسبب لما قدمنا أن المضاف ينعقد سببا للحال بخلاف المعلق اهـ
وفي الكافي من هذا الباب لو قال لامرأته الموطوءة أنت طالق للسنة لا يقع إلا في طهر خال عن الطلاق والوطء
حتى لو إذا حاضت وطهرت وادعى الزوج جماعها أو طلاقها في الحيض لا يقبل قوله في منع
الطلاق السني لانعقاد المضاف سببا للحال وإنما تراخى حكمه فقط فدعوى الطلاق أو الجماع
بعده دعوى المانع فلا يقبل قوله في منع وقوع الطلاق في الطهر لكن يقع طلاق آخر اهـ
بإقراره بالطلاق في الحيض وإن ادعى الطلاق أو الجماع وهي حائض صدق ولو قال
إن لم أجامعك في حيضتك فأنت طالق فادعى الجماع لا تطلق لأنه علق الطلاق بصريح الشرط
إنما ينعقد سببا عند الشرط لما عرف فإذا أنكر الشرط فقد أنكر السبب فيقبل قوله وكذا لو قال
والله لا أقربك أربعة أشهر فمضت المدة ثم ادعى قربانها في المدة لا يقبل لأن الإيلاء سبب في الحال

الحال لكن تراخى وقوع الطلاق إلى مضي المدة وقد مضت المدة فوقع ظاهرا فدعوى القربان قبل مضي
المدة لا يقبل قوله لأنه لم يقع الطلاق بعد وقد أخرجه مما يملك استئنافه فيقبل قوله ولو قال إن لم أقربك
في أربعة أشهر فأنت طالق فمضت المدة لا يقع لأنه علق الطلاق بصريح الشرط فمتى أنكر الشرط فقد أنكر
السبب فيقبل وإن قال لعبده حر إن طلقتك ثم خيرها فقالت لست أختار نفسي في المجلس وادعى أنها
اختارت بعمل آخر قبل الاختيار وأنكرت وقع الطلاق والعتق لأن سببا للطلاق وجد والظاهر وقوعه
فدعواه الإعراض دعوى المبطل فلا يقبل وإذا ثبت الطلاق ثبت العتق لبنائه عليه ولو قال لعبده
حر إن لم تشتغل بعمل فادعى الاشتغال بعمل آخر قبل الاختيار لا يعتق لأنه أنكر شرط العتق وتطلق اهـ
لما مر ولو باع عبده بالخيار إلى ثلاثة أيام للبائع ثم قال إن تم البيع بيننا فعبده حر فمضت مدة الخيار
ثم ادعى النقض في المدة لا يقبل ويثبت الملك والعتق لأن المدة إذا مضت فالظاهر ثبوت الملك
نظرا إلى السبب وإذا ثبت الملك ثبت العتق ولو قال إن لم ينقض البيع في الثلاث فعبده حر فادعى
النقض بعدها لم يعتق لإنكاره شرط العتق والملك ثابت لما مر اهـ وفيه من آخر كتاب الأيمان
لو قال كل امرأة أمة لي حرة إلا أمهات أولادي ثم ادعى أمية الولد فيهن أو بعضهن لا يصدق
كما سواء كان معهن ولد أو لا لأن الأصل أن المستثنى إذا أوجب العتق بلفظ عام واستثنى بوصف
خاص ثم أنكر وجود ذلك فإن كان الوصف خاصا لم يجوله عارضا لا يقبل قوله وإن كان
أصليا قبل قوله لأن القول لمن يتمسك بالأصل وإن أوجب العتق بلفظ خاص ثم أنكر وجود ذلك
الوصف الخاص فيقبل قوله لأنه ينكر الإعتاق أصلا وههنا أوجب العتق بلفظ خاص عام واستثنى
بوصف خاص عارض فكان متمسكا إبطال العتق الثابت أصلا فلم يصدق وقيام الولد لا يدل
على صدق دعواه لاحتمال أن يكون من غيره لكن يثبت نسب الولد منه لحصول الدعوة
في ملكه ويعتق الولد ولم تصر الأمة أم ولده لأنها عتقت بالإيجاب العام ولو صدق في دعوى النسب
النسب من المولى قبل الخصومة واختلفوا فقال المولى كنت ادعيت قبل اليمين ولم يعتق الأمة
وقالت الأمة ادعيت بعد اليمين وقد عتقت فالقول للمولى لأن أمية الولد تثبت في الحال
والحال يدل على ما قبله لما عرف فإن قيل للأمة ظاهر آخر وهو أن الأصل عدم أمية الولد قلنا
هي بظاهرها تثبت الاستحقاق وهو يدفع ولو قال الإماء أمة حرة أو اشتريتها من زيد أو نكحتها
البارحة إلا الأبكار وادعى ذلك لا يصدق لأن هذه صفة عارضة لكن القاضي يريها النساء فإن قلن
ثيب لا يعتق ويحلف السيد لأن شهادتهن ضعيفة فلا يؤيد وهو حلف المولى وإن قلن أشكل
عليهن عتقت بالإيجاب العام لعدم ثبوت صفة المستثنى وإن كانت ثيبا وخاصم واختلفوا فقال
أصبتها قبل الحلف ولو قال أصبتني بعد الحلف فالقول له لأن الحال دليل
على ما قبله وكذا لو قال إلا أمة بكرا أو لم أشترها من فلان أو لم أطأها البارحة أو الأحرار
أنسابه ثم ادعى ذلك فالقول قوله لأن هذه صفة أصلية إذ الأصل في البكارة وعدم الولاء
وعدم الشراء من فلان وعدم الوطء وكذا الحرية الأصلية لأن الحر أبيه من يكون مولده هنا
بجواز سان فكانت صفة أصلية مقارنة لحدوث الذات ولو قال كل امرأة لي أمة لي بكرا أو ثيب
أو اشتريتها من فلان أو لم أشترها منه أو نكحتها البارحة أو ولدت مني أو لم تلد مني أو جارية
أو غير جارية فهي حرة وإلا فلا ثم أنكر هذه الأوصاف فالقول له لأنه أوجب العتق بوصف خاص ثم
أنكر وجود ذلك المشروط الوصف فكان القول له اهـ ويجري هنا في الطلاق أيضا فلو قال
كل امرأة لي طالق إلا امرأة جارية أو وطئتها البارحة ونحو ذلك لا يقبل إلا في المسائل ثم اعلم أن ظاهر

المتون يقتضي انه لو علق طلاقها بعدم وصول نفقتها شهرا ثم ادعى الوصول وانكرت فالقول قوله
بعدم وقوع الطلاق وقولها في عدم وصول المال وقد جزم به في القنية فقال ان لم تصل نفقتي اليك عشرة
ايام فانت طالق ثم اختلفا بعد العشرة فادعى الزوج الوصول وانكرت هي فالقول له انتهى ه
لكن صحح في الخلاصة والبزازية كما قدمناه في فصل الامر باليد انه لا يقبل قوله في كل موضع يدعي
ايفاء حق وهي تنكر كما قبل قولها في عدم وصول المال وهذا التقرير ان المال وهو يقتضي تخصيص
المتون وكانه ثبت في ضمن قبول قولها في عدم وصول المال وهذا التقرير في هذا الشرح ان شاء الله تعالى
انتهى قوله الا اذا برهنت اي اقامت البينة على وجود الشرط لانها نورت دعواها
بالحجة المطلقة فشمل ما كان الشرط عدميا فان برهنت انها عليه مقبول قولها لما في جامع الفصولين الشرط
يجوز اثباته ببينة ولو كان نفيا كما لو قال لعبده ان لم ادخل الدار اليوم فانت حر فبرهن العبد انه
لم يدخل يعتق فعلى هذا لو جعل امرها بيدها ان ضربها بغير جناية ثم ضربها فقال ضربتها بجناية وبرهنت انه
ضربها بغير جناية ينبغي ان يقبل لانها قامت على الشرط وان كان نفيا لقيامها على الشرط حلف انه لم يجئ صهره في هذه الليلة ه
فامراته كذا فشهدا انه حلف كذا ولم يجئ صهره في تلك الليلة وطلقت امراته يقبل لانها على النفي
صورة وعلى اثبات الطلاق حقيقة والعبرة للمقاصد لا للصورة كما لو شهدا انه اسلم واستثنى ه
وشهد اخران انه اسلم ولم يستثن يقبل بينة اثبات الاسلام ولو قبلنا نفي اثبات ان عرضهما اثبات
استثنائه ثم رقم لعلامة ح قال يقبل على الشرط ولو كان نفيا انتهى فان قلت سياتي
في كتاب الايمان في هذا المختصر انه لو قال عبده حر ان لم يحج العام فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق ه
يجيء عندهما خلافا لمحمد وعللوا لهما بانها شهادة نفي معنى لانها بمعنى لم يحج بناها على هذه المسئلة قبل
انها مبنية على مسئلة اشتراط الدعوى في شهادة عتق العبد قال في جامع الفصولين فعلى هذا
لو وضعت المسئلة في الامة ينبغي ان يعتق وفاقا اذ دعواها العتق لا يشترط انتهى ه
فيندفع الاشكال واما على ما علل به في الهداية من انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي
الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب لها فمقتضاه انه لو شهدا انه لم يحج عامه الا ان هذا النفي ه
يما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا انتهى فيشكل وكذا قال في فتح القدير
ان قول محمد وجه ظاهر نسلم انها على الشرط وقد وجب وانكروا القول له الا اذا شهدت
البينة لكان اولى لانه لا يشترط دعوى المراة للطلاق ولا ان تبرهن لان الشهادة على عتق الامة
وطلاق المراة تقبل حسبة بلا دعوى ولا يشترط حضور الامة والمراة لكن يشترط حضور
الزوج والمولى صح حضر المراة لتشير اليها الشهود لو شهدا انه ابان امراته فلانة
فقالت لم يطلقني وقال الزوج ليس اسمها فلانة وشهدا ان اسمها فلانة فالقاضي يفرق بينهما
ومثله عتق الامة فلو شهدا انه حررها وان اسمها كذا وقالت لم يحررني فالقاضي يحكم بعتقها
والشهادة بحرمة المصاهرة والايلاء والظهار تقبل بدون الدعوى بشرط حضور المشهود عليه
وقيل لا يقبل بدون الدعوى في الايلاء والظهار وفي عتق الامة والطلاق بدون الدعوى قبل يحلف
وقيل لا وليتامل عند الفتوى كذا في جامع الفصولين وفي القنية ادعت انه طلقها من غير شرط والزوج يقول
طلقتها بالشرط ولم يوجد فالبينة فيه بينة المراة ولو ادعت عليه انه حلف لا يضربها وادعى هو انه
لا يضربها من غير ذنب واقاما البينة تثبت كل الامرين ويطلق بايهما كان انتهى وفي القنية
من باب البينتين المتضادتين ولو قال لامراته ان شربت مسكرا بغير اذنك فامرك بيدك
فاقامت بينة على وجود الشرط واقام الزوج بينة انه كان باذنها فبينة المراة اولى انتهى

انتهى قوله وما لا يعلم الا منها فالقول لها في حقها كان حضت فانت طالق وفلانة وان كنت تحبيني ه
فانت طالق وفلانة فقالت حضت او احبك طلقت هي فقط وعلم الآية الاربعة لانها امينة مامورة باظهار
ما في رحمها وفائدته ترتب احكام الطهر وهو فرع قبول قولها كما قبل اخبارها بالحيض في انقضاء
العدة وحرمة جماعها وبالطهر وتحول الطهر في حله وهي متهمة في حق غيرها ان كذبها الزوج وان ه
وان صدقها طلقت فلانة ايضا والحاصل ان المنظور اليه في حقها شرعا الاخبار لانها امينة
وفي حق ضرتها حقيقة وشهادتها على ذلك شهادة فرد ولا بعد في ان يقبل قول الانسان في حق غيره كاحد
الورثة الذي يقر من على الميت اخصر على نصيبه اذا لم يصدقه الباقون المشتري اذا اقر بالمبيع لمستحق لا يرجع
بالثمن على البائع كذا في فتح القدير وقد بينا ان المقر في المسلمين لم يتعد صيرورة اقراره الى احد وهنا
وهنا تعدى الى الزوج بقطع العصمة مع كونها متهمة في حق نفسها ايضا ولا بد من قيام الحيض عند الاخبار اما
بعد الانقطاع فلا لانه ضروري حتى يشترط قيام الشرط خلاف ان حضت حيضة يقبل قولها الى الطهر
الذي يلي الحيضة لا قبله ولا بعده لانها عن الشرط حال عدمه والمعنى فيه ان الشرع جعلها امينة فيما
يخبر به

عن الحيض والطهر ضرورة اقامة احكام المتعلقة بهما فما دامت
الاحكام قائمة كانت الاسمية قائمة من جهة الشرع فيصدق واذا كانت الاحكام منتفية كانت
الاسمية منتفية فلا تصدق في علاقة المودع قال رددتها او هلكت يصدق ولا يشترط لتصديقه
قيام الامانة لانه صار امينا من جهة صاحب المال مطلقا كذا في المعراج فيه بقوله ان حضت لانه
لو قال لامرأتيه اذا حضتما فانتما طالقتان فقالتا حضنا لم تطلق واحدة منهما الا ان يصدقهما فان صدق
احداهما وكذب الاخرى طلقت المكذبة فان كن ثلاثا فقال ذلك فقلن حضنا لم تطلق واحدة منهن
الا ان يصدقهن وكذا ان صدق احداهن فان صدق ثنتين فقط طلقت المصدقة المكذبة دون المصدقتين
ولو كن اربعا والمسئلة بحالها لم تطلق الا ان يصدقهن وكذا ان صدق واحدة او ثنتين وان صدق ثلاثا
فقط طلقت المكذبة دون المصدقات والوجه ظاهر من الشرح وفي المحيط قال لنسائه الاربع اذا حضتن
حيضة فانتن طوالق فقالت واحدة حضت لان اخبارهن على حيضة واحدة لا يتصور فجعل ذلك
مجازا عن حيضة واحدة فانتما طالقتان فحاضت احداهما طلقتا وان كذبها طلقت وحدها بطلقة
لانها مصدقة في حقها دون ضرتها ولو قالت كل واحدة حضت حيضة طلقت كل واحدة تطليقة
صدقهما الزوج او كذبهما لان كل واحدة مكذبة مصدقة شرعا فيما بينها وبين زوجها ولو قال
كلما حضتن فانتن طوالق فقالت كل واحدة حضت حيضة فان كذبهن طلقت كل واحدة تطليقة
لانه تثبت حيضة كل واحدة في حق نفسها خاصة دون صواحبها فلم يوجد في حق كل واحدة الا شرط
طلاق واحدة دون الثلاث طلقت كل واحدة من الثلاث ثنتين والمصدقة واحدة لانه تثبت
في حق المصدقة دون حيض صواحبها وثبت في حق كل واحدة من المكذبات حيضتان بصيغتها الى اخرها
وحيض المصدقة لتصديقه وان صدق ثنتين لوجود حيضتين في حق كل واحدة حيضتها وحيضة صاحبتها
المصدقة وكل مكذبة ثلاثا لوجود ثلاث حيض في حقها حيضها وحيضتي المصدقتين وان صدق في ثلاث
طلقت كل واحدة ثلاثا لثبوت ثلاث حيض في حق المصدقات واربع حيض في حق المكذبة انتهى ثم اعلم
ان الوقوع على الضرة لم ينحصر في تصديقه واما يتوقف على تصديقه او ان يعلم وجود الحيض منها لما اذا

علم طلقت فلانة ايضا كما في الجوهرة وقيد بكونه لا يعلم الا منها لانه لو كان يعلم من غيرها توقف الوقوع على
تصديقه او البينة كالدخول والكلام اتفاقا واختلفوا فيما اذا علق طلاقها بولادتها فعندهما لا يقع الطلاق
بشهادة القابلة وقال الامام الاعظم لابد من شهادة رجلين او رجل وامراتين كما في الجوهرة
ولا يشمل ما لو علقه على فعل بغير اذنها لما في البزازية ان شربت مسكرا بغير اذنك فامراته كذا فشرب
ثم اختلفا في الاذن فالقول له والبينة لها انتهى وفي القنية الصيرفية ان جئت الى بيتك الا باذنك
اذنك فانت طالق فادعى اذنها وانكرت فالقول له لانه ينكر وقوع الطلاق انتهى مع ان الاذن لا يعلم
الا منها ولكن يطلع عليه بالقول بخلاف الحيض والمحبة والبغض ومن قبيل الدخول والكلام ما لو علق
بالفعل كحلفه بقوله ان كنت جائعة في بيتي قال قاضي خان انه لم تكن جائعة في غير الصوم لا يكون حانثا
ومنه ما لو علقه بقوله ان لم اشبعك من الجماع قال الفقيه ان جامعها حتى انزلت فقد اشبعها
انتهى وفي القنية والسرور كالحيض وكذا الغيرة باللسان لا بالقلب انتهى وقد سوى المصنف
بين المحبة والحيض والحق بينهما فرق الا من وجهين احدهما ان التعليق بالمحبة على المجلس لكونه
تخييرا حتى لو قامت وقالت احبك لا تطلق والتعليق بالحيض لا يبطل بالقيام كسائر التعليقات
والثاني انها ان كانت كاذبة في الاخبار تطلق في التعليق بالمحبة لما قلنا وفي التعليق بالحيض لا تطلق
فيما بينه وبين الله تعالى حتى يحل وطؤها ديانة لان حقيقة المحبة والبغض امر خفي لا يتوقف على من
قبل احد لا من قبلها ولا من قبل غيرها لان القلب متقلب لا يستقر على الشيء فلما لم يتوقف عليها
تعلق الحكم باخبارها لانه دليل عليها لان احكام الشرع لا تناط بامر خفي وفي الفوائد الظهيرية
لو قال انت طالق ان كنت انا احبك ثم قال كنت احبه وهو كاذب في اقراره فينبغي ان تطلق
ديانة قال شمس الائمة هذا مشكل لانه يعرف ما في قلبه حقيقة وان كان لا يعرف ما في قلبها لكن
الطريق ما قلنا ان الحكم يدار على الظاهر وهو الاخبار وفي المحيط وجودا وعدما وكذا الحكم لو قال
ان كنت تبغضيني ولو قال ان كنت تحبيني بقلبك فقالت احبك طلقت ديانة وقضاء عند ابي حنيفة
وابي يوسف لان المحبة محل القلب فكان اطلاقها وتقييدها بالقلب سواء وانما قيدنا للتاكيد وقال
محمد لا تطلق ديانة لان المحبة عمل القلب ومحل اللسان خلفا عنه وعند التقييد بالقلب
يبطل الخلفية فبقي الحكم متعلقا بالاصل كذا في المعراج والظاهر من كلام مشايخنا انه لا فرق
بين التعليق بمحبتها اياه او بمحبتها فراقه وذكره في المعراج عن غير اهل المذهب فقال في التبصرة للخمي
قال لها ان كنت تحبين فراقي فانت طالق فقالت احبه ثم قالت كنت لاعبة قال ارى ان يقع عليها ثم نقله
عن الانوار للمالكية وفي البدائع ان كنت تكرهيني فهي كالمحبة تتعلق باخبارها واطلق في المحبة
فشمل ما اذا قال ان كنت تحبين ان يعذبك الله تعالى في نار جهنم فانت طالق ولا يتيقن بكذبها لانها لشدة بغضها
اياه فقد تختار التخلص منه بالعذاب كذا في الخلاصة والهداية وذكر قاضي خان قال لامراته انت طالق شهرا ان شئت
فانت طالق فضربها فقالت شئت قالوا لا تطلق امراته لانا نتيقن انه تعليق يتعلق الطلاق بخبرها وتقبل قولها
في ذلك وان كنا نتيقن كذبها كما لو قال ان كنت تحبين ان يعذبك الله بنار جهنم فقالت احب يقع الطلاق
عليها ولو اعطاها الف درهم فقالت لم تسرني كان القول قولها ولا يقع الطلاق لاحتمال انها طلبت
الالف فلا يسرها الالف انتهى فقد بينهما فرق انتهى وقوله وان كنا نتيقن بكذبها ممنوع لما سمعته
عن الهداية من انه لا نتيقن بكذبها ولهذا ظهر انه ان علق بفعل قلبي واخبرت به فان تيقنا بكذبها لم يقع
والا وقع بالكراهة مع انها لا تصل الى حالة تكره الجنة فقد تيقنا بكذبها وقد يقال ان لشدة محبتها للحياة الدنيا
تكره الجنة لانها لا تتوصل اليها الا بالموت وهي تكرهه فلم نتيقن بكذبها وهل يكفي للمراة بقولها انا احب

عذاب جهنم واكره الجنة قلت ظاهر كلامهم هنا عدمه وفي المحيط ولو قال لامراتيه اشدكما حبا للطلاق
واشدكما بغضا طالق فقالت كل واحدة انا اشد حبا في ذلك لا يقع شيء لان كل واحدة مخبرة في حق نفسها
شاهدة على صاحبتها لان ما في ضميرها لا يعرف الا انها تقول انا اشد منها حبا وبغضا وهي اقل حبا مني وهي غير مصدقة
في الشهادة على صاحبتها فلم يتم الشرط انتهى وقيد بمحبتها لانه لو علقه بمحبة غيرها فظاهر ما في المحيط
انه لا بد من تصادق الزوج فانه قال لو قال انت طالق ان لم تكن امك تهوى ذلك فقالت الام انا
اهوى وكذبها الزوج لا تطلق فان صدقها طلقت لما عرف وذكر ابن رستم عن محمد لو قال
ان كان فلان مؤمنا فانت طالق لا تطلق لان هذا لا يعلمه الا هو ولا يصدق هو على غيره وان
هو ابن مسلمين يصلي ويحج ولو قال لا خرجن عليك حاجة فاقضها لي فقالت امراته طالق ان لم اقض
حاجتك فقال حاجتي ان تطلق زوجتك قلنا انه لا يصدق ولا يطلق زوجته لانه يحتمل
للصدق والكذب فلا يصدق على غيره انتهى واطلق في المراة فشمل ما اذا كانت مراهقة
لم تحض بعد لما في المحيط لو قال لامراته المراهقة ان حضت فانت طالق فقالت حضت
او قال لغلامه ان احتلمت فانت حر فقال احتلمت تصدق المراة ولا يصدق الغلام في رواية
هشام لان الغلام ينظر اليه حين كيف يخرج منه المني ولا يستطاع ذلك في الحيض لانها
تدخل الدم في الحيض الفرج فلا يعلم منها او من غيرها وفي رواية يصدق الغلام ايضا وهي
الاصح لان الاحتلام لا يعرف الا من جهته كالحيض وكذلك اذا قال انه احتلم فيما لا يشكل عليه امره
يصدق فيما له وفيما عليه لانه اخبر بخبر يحتمل الصدق والكذب فيصدق كالجارية
انتهى ولم ار صريحا ان المراة اذا قبل قولها في حقها في الحيض والمحبة هل يكون بيمينها
او بلا يمين ووقع في الوقاية انه لو قال صدقت في حقها خاصة وظاهره انه لا يمين
عليها وبه قال عليه فتوهم ان الطلاق معلق باخبارها وقد وجد لا فائدة في التحليف
لانه وقع بقولها والتحليف لاجل النكول ولو اخبرت هي لو اخبرت ثم قالت كذبت لانه
لا يرتفع الطلاق لتناقض كما سنبينه نقلا عن الكافي قريبا ان شاء الله تعالى والله سبحانه
اعلم بالصواب قوله ولو رأت الدم لا يقع فاذا استمر ثلاثا من حين رأت يقع لا يقع
برؤيته فيما اذا علق الطلاق بمجرد حيضها سواء كان بان او بحتى او مع نحو انت طالق في حيضك
او مع حيضك لانه لم يتحقق كونه حيضا حينئذ فاذا استمر ثلاثة ايام بلياليها وقع
الطلاق من حين رأت الدم لانه بالامتداد تبين انه حيض من الابتداء فيجب على المفتي ان يعينه
فيقول طلقت حين رأت الدم وليس هذا من باب الاستناد وانما هو من باب التبيين ولذا
قال من حين رأت الدم وقال المصنف في شرح المجمع انه يتبين بالاتمام انه حيض من الابتداء
وظهر منه ما في المحيط لو قال لها عبده حر ان حضت فقالت رأيت الدم وصدقها الزوج لا يحكم
بعتقه حتى يستمر ثلاثة ايام فيحكم بعتقه من حين رأت لان الدم لا يكون حيضا حتى يستمر ثلاثة
ايام والظاهر وان كان فيه الاستمرار ولكن الظاهر يكفي للدفع لا للاستحقاق استحقاق المولى
عن عتقه ولا يكفي للاستحقاق فاذا استمر تبين انه حيضا كان حيضا فيعتق من حين رأت
الدم حتى لو جنى او جني عليه كان ذلك كله ارش الاحرار لانه يظهر عتقه ولا يستند عتقه
قوله ان كان فلان في الدار فعبدي حر فانه حر فظهر ذلك في اخر النهار فظهر عتقه بخلاف
قوله انت حر قبل موتي بشهر وقد جنى العبد كان حكمه حكم العبيد عند ابي حنيفة لان
العتق يثبت مستندا والاستناد لا يظهر في حق الفائت والمتلاشي فان قال الزوج انقطع

الدم في الثلاثة فانكرت المرأة والعبد فالقول لهما لان الزوج اقر بصحته بوجود شرط العتق ٥ ظاهرا لان رؤية الدم في وقته تكون حيضا ولهذا تؤمر بترك الصلاة والصوم بمرأة دعوى غادر صاحبه فيجوز المرض ان يكون حيضا فلا نصدق في فان صدقته المرأة وكذا العبد في الايام ٥ الثلاثة فالقول لهما وان كان بعدها فالقول للعبد انتهى وفي الكافي في مسئلة ان حضت فعبدي حر وضرتك طالق اذا رأت الدم وقالت حضت وصدقها انه قبل الاستمرار ٥ يمنع الزوج عن وطي المرأة واستخدام العبد في الثلاث لاحتمال الاستمرار فلو صدقها الزوج ٥ ثم قالت كان الطهر قبل عشرة الدم عشرة ايام لم تصدق لانه بعد اقرارها بالحيض ٥ رجوع بخلافه بعد اقرارها برؤية الدم ولو ادعى الزوج ان الدم كان قبله الطهر عشرة ايام وقالت بل عشرين فالقول لها ولو قال لها وهي حائض ان طهرت فعبدي حر فقالت طهرت بعد ثلاثة ايام وكذبها الزوج لا يعتق وان صدقها او مضت العشرة عتق وان قالت بعد العشرة ما زاد في الدم في العشرة وصدقها الزوج وكذبها العبد عتق ٥ وكذا لو قالت ذلك بعد ما اقرت بالانقطاع وان كان حيضها خمسة فقال لها ان حضت هذه المرة سنة فعبدي حر فقالت رأيت الدم في اليوم السادس وكذبها الزوج وصدقها العبد فالقول له لانكاره شرط العتق ومن احكام الوقوع من الابتداء انها لو كانت غير مدخولة وتزوجت حين رأت الدم فان النكاح صحيح ومن احكامه انها لا تحتسب هذه الحيضة من العدة لانها بعض حيضة لانها لما كان شرط رؤية الدم لزومهم ان يقع الطلاق فقالت حضت وتزوجت بعد بعضها وفي الخانية رجل قال لامرأته قبل الدخول اذا حضت فانت طالق فقالت حضت وتزوجت ٥ من ساعتها قال محمد تبين انها للزوج الاول دون الثاني وقال لا يبرأ ان كان ذلك حيضا اولا انتهى ومن احكامه ايضا ان الطلاق بدعي ومنها انه لو خالعها في الثلاث بطل الخلع بكونها مطلقة بطلاق ذكرها في الجوهرة والثاني نظر لان الخلع يلحق الطلاق الصريح كما قدمناه اخر باب الكتاب وذكر المؤلف في البحر المنتقى من باب المسح على الخفين الاحكام تثبت بطرق اربعة كما اذا انشا الطلاق او العتاق ولم يطابقه والانقلاب وهو انقلاب ما ليس بعلة علة في الاستناد وهو ان كما اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط عند وجود الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة والاستناد وهو ان يثبت في الحال ثم يستند وهو دائر بين التبيين والاقتصار وذلك كالمضمونات تملك عند الضمان مستندا الى وقت وجود السبب وكالنصاب كالزكاة فانه تجب الزكاة عند تمام الحول مستندا الى وقت وجوده كطهارة المستحاضة والمتيمم تنتقض عند خروج الوقت والرؤية مستندا الى ٥ وقت الحدث وكذا قلنا لا يجوز المسح لهما والتبيين وهو ان يظهر في الحال ان الحكم ثابتا من قبل مثل ان يقول في اليوم انتهى قوله وفي ان حضت حيضة يقع حين تطهر ٥ يعني اما بمضي العشرة مطلقا او بالانقطاع الدم اخذ شيء من احكام الطهارات اذا انقطع لاقل منها لان الحيضة اسم للكاملة وكذا اذا قال نصف حيضة او ثلثها او سدسها او انت طالق ٥ مع حيضتك او في حيضتك بالنا كقوله ان صمت يوما او صليت صلاة لا يحنث الا بصوم يوم كامل وبشفع بخلاف ما تقدم لانه يحال على جنس الحيض فهو كقوله الطهارة ان طهرت ان صمت او ٥ صليت واشار بقوله حين تطهر الى انه لبيس بدعي كما اشار الى قوله حين رأت الى انه

انه بدعي الى انها لو كانت حائضا لا تطلق ما لم تطهر ثم تحيض ثم كقوله الطهارة اذا طهرت فانت طالق لم تطلق حتى تحيض ثم تطهر لما قدمنا ان اليمين يقتضي شرطا مستقبلا وفي الصحاح الحيضة بالفتح المرة الواحدة والحيضة بالكسر الاسم والجمع والحيض وفي الخانية لو قال لها وهي حائض اذا حضت فانت طالق وهو يعلم انها حائض فهو على عدد وام ذلك الحيض الى الغفران دام ان يطلع الحين من الحال بعد طلقت لان الحيضة الثانية لا يتصور رده وثمة من العرف فحمل على الذي او ام اذ اعلم انتهى وفي الكافي لو قالت بعد عشرة ايام حضت وطهرت وكذبها تطلق لانها اخبرت عن الامانة في اوانها ولو قالت بعد مضي شهر ان حضت تطلق لانها اخبرت عن الامانة اني حضت وطهرت ثم هنا حضت حيضة اخرى وانا الان حائض لا يقبل قولها ولكن اذا طهرت تقع لانها اخبرت الاخبار دعوى وانه قضاء متهمة ولو قالت اذا حضت فانت طالق فقالت بعد خمسة حضت وانا حائض الساعة فالقول لها لان الاخبارة في اوانه ولو قالت حضت او طهرت لا تصدق حتى تحيض لانها اخبرت والحال منافية لما اخبرت انتهى وفي تلخيص الجامع ٥ للصدق متى ملك الانشاء ملك الاخبار كالوصي والمولى والوكيل بالبيع ومن له الخيار ٥ قال ان حضت حيضة فانت طالق فقالت بعد مدة يحتمله حضت وطهرت وقع ولو قالت حضت وطهرت وانا حائض لا حتى تطهر ولو قال اذا حضت فقالت حضت منذ خمسة ايام وقع ولا يتهم في التأخير للعذر ولو قالت وطهرت لا انتهى وذكر في باب الحنث لا يقع بالحيض والعقل قال انت طالق قبل ان تحيضي حيضة بشهر فحاضت بعد ٥ طلقت بعده ولا يبطل الطهر للكيونة واختلفوا انه والاصح انه يقتصر ولو قال قبل قدوم فلان وموت فلان بشهر وتقدم القدوم يقع والموت لا خلاف ما اذا قدم ٥ ومات للتعليق انتهى وفي الجوهرة اذا حضت نصف حيضة فانت طالق واذا حضت نصفها الاخرى فانت طالق لا يقع شيء ما لم تحض وتطهر فاذا حاضت وطهرت وقع طلقتان ولو قال لها وهي حائض اذا حضت فانت طالق وهي مريضة والحال دام مرضت فهذا على حيض في المستقبل ومرض مستقبل فان نوى ما يحدث من هذا الحيض وما يزيد من هذا المرض ٥ فهو كما نوى وكذا اذا قال لصاحب الرعاف ان رعفت وكذا اذا قال للحبلى اذا حبلت فهو على حبل في المستقبل ولو نوى الحبل الذي هي فيه لا يحنث لانه ليس له اجزاء متعددة وانما هي معنى واحد بخلاف الحيض والحوائض لانه له اجزاء انتهى وفي المحيط لو قال اذا حضت حيضة فانت طالق ثم قال ان حضت حيضتين فانت طالق فحاضت حيضة تقع واحدة باليمين الاول فان حاضت اخرى تقع اخرى باليمين الثانية لان الحيضة الاولى كل الشرط لليمين ٥ الاولى وشرط الشرط لليمين الثانية فاذا حاضت اخرى فقد تم الشرط لليمين الثانية فان قال ثم جاءت اذا حاضت والمسئلة بحالها لا يقع شيء حتى يوجد حيضتان بعد الاولى لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي فيقتضي وجود الحيضتين بعد الاولى انتهى

وفي ان ولدت ذكرا فانت طالق واحدة وان ولدت انثى فثنتين فولدتهما ولم يدر الاول تطلق ٥ واحدة قضاء وثنتين تنزها ومضت العدة لانها لو ولدت الغلام وقعت واحدة وتنقضي عدتها

بوضع الجارية لا يقع اخرى لانه حال انقضاء العدة ولو ولدت الجارية اولا وقعت تطليقتان وله
وانقضت عدتها بوضع الغلام لا يقع شيء آخر لما ذكرنا انه حال انقضاء عدتها فاذا في حال
تقع واحدة وفي حال العدة تقع ثنتان فلا يقع الثانية بالشك والاولى ان ياخذ بالثنتين تنزها
واحتياطا والعدة منقضية بيقين لما بينا وقيد بقوله لم يدر الاول لانه لو علم فقد بينا
وان اختلفا فالقول للزوج لانكاره واشار بمعنى العدة الى انه لا رجعة ولا ارث كما في غاية
البيان وقيد بقوله ان ولدت لانه لو قال ان كان حملك غلاما فطالق اثنتين لا رجعة ولا ارث
كما في غاية البيان وقيد بقوله ان ولدت لانه لو قال ان كان حملك غلاما فطالق واحدة
او جارية فثنتين فولدتهما لم تطلق لان حملها اسم لجميع ما في بطنها كما لم يكن الكل غلاما
او جارية لم يقع كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما والباقي بحاله وقوله ان كان ما في هذا العدل
حنطة فهي طالق او دقيق فطالق فاذا فيه حنطة ودقيق لا تطلق بخلاف قوله ان كان في بطنك
غلام والباقي بحاله حيث يقع الثلاث وقيد بقوله فولدتهما اي الغلام والجارية لانها
لو ولدت غلاما وجارية بين ثنتين ولم يدر الاول وقع الثلاث تنزها وثنتان قضاء ولو ولدت
غلامين وجارية وقعت واحدة قضاء وثلاث تنزها وفيهما ان الولادة لا تثبت بقولها
انفا قابل لابد من نصاب الشهادة عنده وامراة وامراة عندهما ولو علق طلاقها بولادتها
ولدا فولدت ميتا طلقت وستاتي تمامه في الايمان وفي المحيط فان كلما ولدت ولدا فانت
طالق فولدت ولدين في بطن بان بينهما اقل من ستة اشهر طلقت بالاول وانقضت عدتها
بالثاني ولا يقع طلاق اخر ولو ولدت ثلاثة اولاد وقع ثنتان ولو ولدت ثلاثة بين كل ولد
ستة اشهر وقع ثلاثا وستة بثلاث حيض ولو قال لامراته الحامل كلما ولدت فانت طالق للسنة ٥
فولدت ثلاثة في بطن واحد لم يقع عندهما حتى تطهر من نفاسها فيقع في كل طهر تطليقة
وعند محمد وزفر طلقت واحدة بالولد الاول وتنقضي عدتها بالاخير ولو قال لامراتيه
كلما ولدتما ولدا فانتما طالقان فولدت احداهما ثم الاخرى ولدا ثم الاخرى ولدا ثم الاخرى الاولى
اخرى ثم الاخرى حتى ولدت اخرى في بطن واحد حتى ولدت كل واحدة ولدين طلقت الاولى ثنتين
وانقضت عدتها بولدها الثاني والاخرى ثلاثا وانقضت عدتها بولدها الثاني ولو كان بين ٥
ولدي كل واحدة ستة اشهر فاكثر الى سنتين طلقت الاولى ثنتين وانقضت عدتها بالولد الثاني ٥
وثبت نسب الولدين وطلقت الاخرى واحدة وانقضت عدتها بالولد الاول ولا يثبت نسبها
نسب ولدها الثاني ولو قال لامراته الحامل اذا ولدت ولدا فانت طالق ثنتين ثم قال ان كان ٥
الولد الذي تلدينه غلاما فانت طالق فولدت غلاما طلقت ثلاثا ولو قال ان كان الولد ٥
الذي في بطنك غلاما والمسالة بحالها طلقت وتمامه في المحيط وقيد بالولادة لانه لو علق طلاقها
بحبلها فالمستحب ان لا يطاها الا بعد الاستبراء المعتبر لعدم حدوث الحبل ولا يقع الطلاق ما لم تلد لاكثر من
سنتين من يوم اليمين لانه يحتمل حدوث الحبل بعد اليمين وتوهم حدوث الحبل قبل اليمين ٥
الى سنتين فوقع الشك في الوقوع فلا يقع بالشك كذا في المحيط وذكر قاضي خان لو قال ان تكوني ٥
حاملا فانت طالق ثلاثا فجاءت بولد لاقل من سنتين منذ يوم من وقت اليمين لا تطلق في ٥
الحكم وان جاءت لاكثر من سنتين بيوم طلقت وان حاضت بعد اليمين لا يقربها لاحتمال
ان تكون حاملا وكذا الدم الحيض لا ينبغي له ان يقربها حتى تنقضي السنتين قوله والملك
يشترط لاخر الشرطين لان صحة الكلام باهلية المتكلم الا ان الملك يشترط حالة التعليق ليصير

ليصير الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فتصح اليمين وعند تمام الشرط لينزل
الجزاء لانه لا ينزل الا في الملك وفيما بين ذلك الحال حال بقاء اليمين فيستغني عن قيام الملك
اذ بقاؤه بمحله وهو الذمة فالمراد من اشتراطه لاحدهما انه اشتراطه عدم اشتراطه لا انهما
فلا بد في اشتراطه وقت التعليق وابتداء علم اشتراطه الاشتراط وقت التعليق من قوله
اول الباب فلو قال لاجنبية ان زرت فانت طالق ثم نكحها فزارت لم تطلق في الغنية قبيل النفقات معزيا الى الملتقط
قال حلال الله علي حرام ان فعلت كذا وليس له امراة فتزوج ثم فعل ذلك الفعل لا تطلق ثم طلقت
استثنى وينبغي الاعتماد على الاول لما ذكرنا واراد من الشرطين ان تعليق الطلاق بهما
ولا يقع احدهما سواء كانا شرطين حقيقة بتعدد اداة الشرط او لا اما الاول فبان عطف
شرط على اخر واخر الجزاء نحو ان قدم فلان واذا قدم فلان فانت طالق لا يقع حتى يقدما
لانه عطف شرطا محضا على شرط لا حكم له ثم ذكر الجزاء فيتعلق بهما فصارا شرطا واحدا ٥
فلا يقع الا بوجودهما فان نوى الوقوع باحدهما صحت نيته فقدم الجزاء على احدهما وفيه
تغليظ او بان كرر اداة الشرط بغير عطف كقوله ان كلمت ان لبست فانت طالق فانها لا تطلق
ما لم تلبس ثم تاكل وتختم فتقدم المؤخر وكذا لو قال كل امراة اتزوجها ان كلمت فلانا
فهي طالق فتقدم المؤخر فيصير التقدير ان كلمت فلانا فكل امراة اتزوجها طالق واستغنى
عن الفاء بتقدم الجزاء فان الجزاء فالكلام شرط الانعقاد والتزوج شرط الانحلال واصله قوله تعالى
ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم فالمعنى ان كان الله يريد ان ٥
يغويكم فلا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ووجه المسالة انه لا يمكن ان يجعل الشرطان شرطا
واحدا لنزول الجزاء لعدم العطف وان روي عن محمد في غير رواية الاصول انه رجع عن التقديم
والتاخير وقال يحل واقر كل شرط في موضعه وهو امام الحرمين من الشافعية لان الاصل عدم ٥
التغيير الا بدليل والكلام في موجب اللفظ ولا الشرط الثاني مع ما بعده هو الجزاء
للاول لعدم الفاء الرابطة وبينه التقديم والتاخير اخف من اضمار الحرف لان ٥
تصحيح للمنطوق من غير زيادة شيء اخر فكان اولى اذا كانت بعد ما من تاخير لانه في حيز ٥
الجواب المتاخر والتقدير ان لبست فان اكلت فانت طالق وهذا مبني على ما قدمناه من لزوم ٥
التغيير في مثل ان دخلت الدار انت طالق وعلى هذا ما قدمناه عن ابي يوسف من لزوم اضمار ٥
الفاء ان لا يعكس الترتيب والتجويد ولو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت
فلانا لا بد من اعتبار الملك عند الشرط الاول فان طلقها بعد الدخول ثم دخلت الدار وهي ٥
العدة ثم كلمت فلانا وهي في العدة طلقت الثنتين وهو على الظاهر من العدم من التقديم
والتاخير وكان التقدم شرط الانحلال فيعتبر الملك عنده وعلى هذا اذا قال ان اعطيتك ان وعدتك
ان سالتني فانت طالق لا تطلق حتى او لا ثم بعدها ثم تعطيها لانه شرط في العطية الوعد وفي
وفي الوعد السؤال فكانه قال ان سالتني ان وعدتك ان اعطيتك فانت كذا وفي فتح القدير
وهنا اذا لم يكن الشرط الثاني ثم بناء على الاول عادة فان كان كذلك كان كل شرط معتبرا
في موضعه نحو ان اكلت ان شربت فانت كذا كان الاكل مقدما والشرب مؤخرا حتى
اذا شرب ثم اكل لم يعتق وان اكل ثم شرب عتق ولو قال ان شربت وان اكلت يؤخر ٥
الشرط الاول ولو قال ان دعوتني فاجبتك يستقر كل شرط في موضعه ولو قال
ان اجبتك ان دعوتني يؤخر الاجابة ولو قال ان لبست طيلسانا ان اتيتني يعزى كل في

موضعه ولو قال ان اجبتك ان دعوتني تأخر الاجابة ولو قال ان اتيتني ان لبستك
طلبتنا تأخر الاتيان ولو قال ان ركبت الدابة ان اتيتني يتأخر كل في موضعه بخلاف ان اتيتني ان
ركبت لانهما متى كانا مرتبين عرفا احضرت كلمة ثم واذا لم يكونا مرتبين عرفا لم يثبت العطف
بينهما لا عرفا ولا ذكرا فبقي كل شرط في موضعه لا يتصل الجزاء باحد الشرطين انتهى كذا
في المحيط وفي البزازية وفي الخانية المقدم مقدم والمؤخر مؤخر وعليه الاجماع اهـ انتهى
وذكر القاضي في تفسير قوله ان اردت ان انصح لكم شرط ودليل جواب وهو مع قوله
تعالى ولا ينفعكم نصحي دليل جواب قوله ان كان الله يريد ان يغويكم فان اردت ان انصح
لكم لا ينفعكم نصحي انتهى وجعل في فتح القدير من هذا القبيل قوله تعالى وامرأة مؤمنة
ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها قال فالمعنى ان اراد النبي ان
ينكح مؤمنة وهبت نفسها فقد احللناها انتهى وذكر القاضي ان قوله تعالى ان اراد النبي
شرط للشرط الاول واستيجاب الحل فان هبة نفسها منه لا توجب له الا بارادته
نكاحها فانها جارية مجرى القبول انتهى فلم يكن هذا القبيل وفي المعراج انما يحتمل للامرين
فان اراد النبي متأخرها فانها كالقبول ويحتمل تقدم ارادة النبي فاذا وهبت ذلك
نفسها له انتهى وذكر في المحيط انها على ثلاثة اوجه احدها اذا اخر الجزاء عن الشرطين والثاني
اذا قدمه والثالث اذا وسطه اما الاول والثاني فعلى التقديم والتأخير واما الثالث
فيقر كل شرط في موضعه ولا يكون من المسائل المعترضة لانه لا حاجة الى التقديم والتأخير
لانه تخلل الجزاء بين الشرطين بحرف الوصل وهو الفاء فيكون الاول شرطا لانعقاد اليمين والثاني
شرط الحنث انتهى وهكذا ذكر في البدائع في مسألة توسط الجزاء فقال لو قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا يشترط قيام الملك عند وجود الشرط الاول
الاول وهو الدخول لانه جعل الدخول شرط انعقاد اليمين لانه قال عند الدخول ان كلمت
فلانا فانت طالق واليمين لا تنعقد الا في الملك او مضافة الى الملك فان كانت في ملكه عند
عند دخول الدار صحت اليمين المنعقدة بالكلام فاذا كلمت تقع وان لم تكن في ملكه عند الدخول
بان طلقها وانقضت عدتها ثم دخلت لم يصح التعليق وان كلمت وان طلقها بعد الدخول
ثم دخلت في العدة ثم كلمت فيها طلقت انتهى والحاصل ان الجزاء اذا كان متوسطا فلا بد
من الملك عند الشرطين وان كل شرط قد تقرر في موضعه فلم تكن هذه المسألة داخلة
تحت قوله والملك يشترط لآخر الشرطين الا باعتبار ان الشرط الاول هو شرط انعقاده لانعقاد
وقدمنا ان الملك لابد فيه من وقت التعليق فحينئذ انه ليس معلقا الا بشرط واحد
فتحصل في فتح القدير من قسم تقدم المؤخر فهما من كلام المحقق وهم لما علمت ان كل شرط
في موضعه وهذا كله اذا كان الشرط الثاني غير الاول فان كان عينه فقال في البزازية
ان دخلت هذه الدار فعبدي حر ان دخلتها واحدا فالقياس عدم الحنث حتى تدخل دخلتين
فيها وفي الاستحسان يحنث بدخول واحد وجعل الثاني في تكرارا واعادة ولقائل ان
يقول لو جعل الثاني تكرارا لزم تفويت الجزاء حالا على الامام لصير الثاني فاصلا كما في انت
حر وحر ان شاء الله تعالى ويجاب ان جعل الثاني في تكرار معنى لا لفظا الا ان الثاني عطف على الاول
لان الثاني عطف على الاول ولا يعطف الشيء على نفسه والعبرة في الباب للفظ فاذا انتفى
التكرار لفظا كان الثاني حشوا فصار فاصلا وفيما نحن فيه الثاني غير معطوف على الاول

الاول فامكن جعل الثاني تكرارا فكان واحدا معنى فلا يفصل ونظيره حر حر ان شاء الله تعالى اهـ
انتهى وقدمنا عن المحيط بانه لو قال ان تزوجتك وان تزوجتك فانت طالق لم يقع حتى
يتزوجها مرتين بخلاف ما اذا قدم الجزاء او وسطه انتهى فعلى هذا يفرق بين ما اذا
كان بالواو وعدمه فيما اذا اخر الجزاء وكان المجيء واحدا فليحفظ وذكر في الخانية مسألة ثم قال
ثم قال اذا دخلت الدار فانت طالق اذا دخلت هذه الدار لا تطلق ما لم تدخل مرتين ولا
تدخل ما لم يتزوج مرتين انتهى فعلى هذا اذا كان المجيء واحدا بلا عطف فان تأخر الجزاء
الجزاء عنهما فالمشترط احدهما وان توسط فلا بد من الفعل مرتين وقيد بكون الامرين معلق
الطلاق بهما لانه لو قدم الجزاء او اخر الشرط ثم ذكر شرطا آخر بعطف فان الطلاق فيه معلق
باحدهما نحو انت طالق اذا قدم فلان او ذكر بكلمة ان او متى فايهما قدم اولا يقع الطلاق ولا
ولا ينتظر قدوم الآخر ولو قيدهما معا لا يقع الا واحدة ولا بد من الملك عندهما وحده وكذا لو وسط
الجزاء مع العطف نحو ان قدم فلان فانت طالق واذا قدم فلان فايهما سبق وقع ثم لا يقع عند الشرط
الشرط الثاني شيء الا ان ينوي ان يقع عند كل واحدة تطليقة فتقع اخرى عند الثاني واما الثاني
اعني تعليقا بشرطين حقيقة وهو ان يكون فعلا متعلقا بشيئين من حيث هو متعلق بهما نحو انت
نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فكذا فانهما شرط واحد الا ان ينوي
الوقوع باحدهما فالشرط للوقوع قيام الملك عند آخرهما وكذا اذا قال ان كان فعلا قائما باثنين من
حيث هو قائم بهما نحو ان جاء زيد وعمرو فكذا فان الشرط مجيئهما فاذا عرفت هذا فمقصود الشارح في جعل
مسألة الكلام من تعدد الشرط سهو لانه انما جعله من قبيل الشرط المشتمل على وصفين وعليه حمل عبارة
الزيلعي والحاصل انه اذا تكرر اداة الشرط بلا عطف فان الوقوع يتوقف على وجودهما سواء
قدم الجزاء عليهما او اخره عنهما او وسطه لكن ان قدمه او اخره فالملك يشترط عند آخرهما
وهو الملفوظ به اولا على التقديم والتأخير وان وسطه فلا بد من الملك عندهما وان كان بالعطف
فانه متوقف على احدهما ان قدم الجزاء او وسطه واما اذا اخره فانه متوقف عليهما وان لم يكرر اداة
الشرط فانه لابد من وجود الشيئين قدم الجزاء عليهما او اخره عنهما هذا ما ظهر لي من كلامهم وفي الولوالجية
اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان كلمت فلانا فالطلاق الاول والثاني يتعلق
فالطلاق الاول والثاني يتعلق بالشرط الاول والثالث بالشرط الثاني حتى لو دخلت طلقت
تطليقتين ولو كلمه طلقت واحدة لان يصير الشرط الاول شرط الانعقاد في حق الكل والثاني
شرط الانحلال في حق الكل لانا لو علقنا الجزاء الثاني بالدخول كان الجزاء مؤخرا عن الشرط ولو
علقناه بالكلام كان الجزاء مقدما على الشرط والاصل في الشرط هو التقديم فمهما امكن حفظه
على الاصل لا يغير وقال لامرأته طالق ان دخلت الدار وعبدي حر وعلي المشي الى بيت الله تعالى
ان كلمت فلانا فالطلاق على الدخول والعتق والمشي على الكلام الحق الجزاء المتوسط الاخير هنا
بخلاف ما تقدم لان ثمة الكلام متفق لانه عطف الاسم على الاسم فصار ذكرا للموصل اصل واعادة
يقطع الحيز وزه ولا ضرورة في حق التلحيق المحلل ما هنا فالكلام منقطع لانه عطف الاسم على الفعل
فلا يلحق بالاول الا لضرورة لانه الحق اسكانه بالثاني انتهى وتمام تفريعات الطلاق
المعلق بالتزوج وبالكلام مذكور في تتمة الفتاوى من فصل تعليق الطلاق بالملك وفي البزازية
من الايمان وفي الطلاق المضاف الى وقتين يتنزل عند اولهما والمعلق بالفعلين عند احدهما والمضاف
الى احد الوقتين كقوله غدا او بعد غد يتنزل بعد الغد ولو علق باحد الفعلين يتنزل عند اولهما

والمعلق بفعل وقد وقع بانهما سبقا اهـ وقدمنا في فصل اضافة الطلاق الى الزمان وفي
الخانية قال لها ان دخلت الدار دار فلان وفلان يدخل في دارك فانت طالق فدخلت المراة
دار فلان وفلان لم يدخل دارها حنث في يمينه لانه يراد باليمين احداهما دون الجمع اهـ
قوله ويبطل تنجيز الثلاث تعليقه اي تعليق الثلاث على ما يشير اليه اكثر الكتب
مستدلين دلالة ان يعود الى الزوج تشملها دون الثلاث كذا في شرح مسكين قلت
والاولى ان يعود الى الطلاق لان الكلام فيه فلو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا
او قال واحدة او ثنتين ثم طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج آخر ثم دخلت لم تطلق
لان الجزاء طلقات هذا الملك لانها هي المانع لان الظاهر عدم ما يحدث واليمين تنعقد
للمنع او الحمل واذا كان الجزاء ما ذكرناه وقد فات بتنجيز الثلاث المبطل للمحلية فلا يبقى اليمين ه
قيد بالثلاث لانه لو نجز اقل منها لا يبطل التعليق لان الجزاء باق لبقاء محله فلو طلقها ثنتين ه
ثم عادت اليه بعد زوج وقد كان علق الثلاث ثم وجد المعلق طلقت ثلاثا اتفاقا ه
اما عندهما فلوقوع المعلق كله لان الزوج الثاني هدم الواقع الخ واما عند محمد فلوقوع
واحدة من المعلق لان الثاني لا يهدم عنده ولو كان المعلق طلقة والمنجز ثنتين ثم عادت
اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط فعند محمد تحرم حرمة غليظة بالمنجز والمعلق وعندهما
لا تحرم لانه يملك بعد وقوع المعلق ثنتين لهدم الثاني ما نجزه الاول وقيد
بالطلاق لان الملك اذا زال بعد تعليق العتق لا يبطل التعليق كما اذا قال لعبده ان دخلت
الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه ثم دخل عتق لان المحل العبد بصفة الرق وهو محل للعتق ه
وبالبيع لم يثبت تلك الصفة حتى لو قال ان دخلت فانت حر بالتعليق بالعتق تبطل اليمين حتى ه
لو ارتد ولحق بدار الحرب ثم سبي ثم ملكه المولى ودخل الدار لم يعتق كذا في المعراج ه
وصوابه حتى لو قال ان ارتدت لان المرتد لا يملك بالسبي وانما هو في الامة وقيد بتعليق
الطلاق لانه تنجيز الثلاث لا يبطل الظهار منجزا كان او معلقا كما اذا قال ان دخلت الدار فانت
علي كظهر امي ثم طلقها ثلاثا ثم دخلت بعد ما عادت اليه بعد زوج كان مظاهرا لان الظهار
تحريم الفعل لا تحريم المحل الاصلي لكن قيام النكاح شرط له فلا يشترط لبقائه بقاء المشروط ه
كالشهود في النكاح بخلاف الطلاق لانه تحريم للمحل الاصلي وفي فتح القدير وادعى بعض افاضل
اصحابنا انه يجب ان لا يقع الا واحدة لقول زفر لقولهم المعلق طلقات هذا الملك والفرض ان ه
هذا الملك لم يبق الا واحدة لانه لم يبق في قضيتها كما لو طلق امرأته ثنتين ثم قال انت طالق ثلاثا
فانما يقع واحدة لانه لم يبق في ملك سواها والجواب ان هذه مشروطة والمعنى ان المعلق طلقات
هذا الملك الثلاث ما دام يملكها فاذا زال بقي المعلق ثلاثا مطلقة كما هو اللفظ لكن بشرط بقاء ه
بقائها محلا للطلاق فاذا نجز ثنتين وان ملك الثلاث بقي المعلق ثلاثا مطلقة ما بقيت
محليتها وامكن وقوعها وهذا ثابت في تنجيز الثنتين فقط والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
وقدمنا ان مما يبطل التعليق لحاقه بدار الحرب قال في المجمع ولحاقه مرتدا يبطل تعليقه اي ه
عند الامام وقالا لا لان زوال الملك لا يبطله وله ان ابطال تعليقه باعتبار زوال
اهليته وبالارتداد اذا زالت العصمة فلم يبق تعليقه لفوات الاهلية فاذا عاد الى الاسلام
لم يعد ذلك التعليق الذي حكم بسقوطه لاستحالة عود الساقط كذا في شرح المصنف ومما يبطل
فوت محل الشرط كفوت محل الجزاء كما اذا قال ان كلمت فلانا فانت طالق فمات فلان كذا في الكافي

الكافي ومنه ما اذا قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق فجعلت الدار بستانا كما في المعراج ه
وقدمنا ان مما يبطل زوال امكان البر وذكرنا فروعا عليه عند شرح قوله وزوال الملك بعد اليمين ه
لا يبطلها وفي القنية حلف لا يخرج من دار ابيه الا باذن هؤلاء الثلاثة فجن احدهم لا يحنث لانه اذا افاق
المجنون حنث ولو مات احدهم لم يحنث لبطلان اليمين اهـ قوله ولو علق الثلاث
او العتق بالوطء لم يجب العقر باللبث اي لم يجب مهر المثل للمطلقة ثلاثا والمعتقة بالمكث من غير فعل ه
لان الجماع ادخال الفرج في الفرج وليس له دوام حتى يكون لدوامه حكم ابتدائه كمن حلف لا يدخل هذه
الدار وهو فيها لا يحنث باللبث ولكن لو حلف لا يدخل دابة الاصطبل وهي فيها فامسكها هو فيه لم
يحنث وفي الجواهر الظهيرية الجماع عبارة عن الموافقة والمسامحة في اي شيء كان فان محمدا ه
كثيرا ما يقول في كتاب الحج على اهل المدينة السنة جامعونا اي وافقونا وحكي عن الطحاوي
انه كان يملي على ابنته مسائل يقول في املائه لستنا قد جامعناكم على كذا ولستم قد
جامعتمونا على كذا فتبسمت ابنته يوما حين ذلك فوقع بصره عليها فقال لها ما شانك تبسمت
مرة اخرى فاحس الطحاوي انها ذهبت الى الجماع المعروف بهذا اللفظ فقال او يفهم من هذا ه
فاحترق غضبا وقطع الاملاء ورفع يديه الى السماء وقال اللهم لا ترد بي حياة بعد ذلك فتمنى
الموت فمات بعد ذلك من نحو خمسة ايام كذا في المعراج اشار بنفي العقر فقط الى ثبوت
الحرمة باللبث وان الواجب عليه النزع في الحال وعلى انه لو جامع في رمضان ناسيا فتذكر
ودام على ذلك حتى انزل فعليه القضاء وان نزع من ساعته لا وجوب بالمكث لانه لو تحول
لزمته كفارته لانه كالايلاج وكذا لو اولج وقال لها ان جامعتك فانت طالق او حرة ان نزع او لم
ينزع لا وان لم يتحول حتى انزل لا تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعا
بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب
النزع في الحال فان حرك نفسه فهي كفر كما لو حرك بعد التذكر في الاولى كذا في البزازية
وغيرها من الصوم وفي المعراج ولو قال ان وطئتك فيمينه على الجماع وقال ابن قدامة
الحنبلي وعند محمد بن الحسن يمينه على الوطء بالقدم ولو قال اردت به الجماع لم يقبل وقد غلط
ابن قدامة في النقل عن محمد فان محمدا ذكر في ايمان الجامع لو قال لها ان وطئتك فهو على الجماع
في فرجها بذكره ولو نوى الدوس بالقدم لا يصدق في الصرف عن الجماع ويحنث بالدوس ه
بالقدم ايضا لاعترافه بتغليظ على نفسه ولو قال ان وطئت من غير ذكر امراة فهو على الدوس
بالقدم هو اللغة والعرف وذلك باتفاق اصحابنا اهـ والعقر بالضم مهر المراة
اذا وطئت على شبهة وبالفتح الجرح من عقره اي جرحه فهو عقير كذا في الصحاح وفي القاموس
العقر بالضم دية الفرج المغصوب وصداق المراة اهـ وفي المصباح العقر بالضم دية
فرج المراة اذا غصبت على نفسها ثم كثر ذلك حتى استعمل في المهر للمحقق اهـ واللبث
من لبث بالمكان لبثا من باب تعب وجاء في المصدر السكون للتخفيف اللبث بفتح المرة وبالكسر
وبالكسر الهيئة والنوع والاسم اللبث بالضم كذا في المصباح وفي القاموس اللبث بفتح اللام
وسكون الباء المكث من لبث كسمع وهو نادر لان المصدر من فعل بالكسر قياسه بالتحريك
اذا لم يتعد اي الثمين وهو اولى مما في المصباح لانه يفهم ان المصدر بفتح الباء وان السكون ه
جائز اهـ قوله ولم يصر به مراجعا في الرجعي الا اذا اولجه ثانيا اي لم يصر باللبث
مراجعا اذا كان المعلق بالجماع طلاقا رجعيا عند محمد لان الدوام ليس بتعرض للبضع وقال

وقال ابو يوسف يصير مراجعا بوجود المماس بشهوة وهو القياس وجوزه المصنف بقول محمد دليل على انه
المختار لانه فعل واحد فليس لآخره حكم على حدة وقيل ينبغي ان يصير مراجعا عند الكل لحمل الشارح
لوجود المماس بشهوة كذا في المعراج وينبغي تصحيح قول ابي يوسف لظهور دليله والاستثناء في
في كلام المصنف راجع الى المسئلتين فاذا اولج ثانيا وجب عليه مهر المثل وصار مراجعا فجعل الشارح اياه
راجعا الى الثانية فقط قصور وقيد بالمسئلتين لان الحد لا يجب الا بالايلاج ثانيا وان كان جماعا لما
فيه من شبهة الاجماع واحد بالنظر الى اتحاد المقصود وهو قضاء الشهوة في المجلس الواحد
ولو كان اوله غير موجب للحد فلا يكون آخره موجبا له وان قال ظننت انها حرام كما في المعراج وجب
المهر لان البضع المحترم لا يخلو عن عقر وفي المعراج ولقائل ان يقول اذا اخرج ثم اولج في
في العتق ينبغي ان يجب الحد لانه وطء لا في ملك ولا في شبهة وهي العدة بخلاف الطلاق لوجود العدة
وجوابه ما ذكر في الكتاب ان هذا ليس بانه فعل من كل وجه لاتحاد المجلس والمقصود انتهى
وقيد بالتعليق للاحتراز عما روي عن محمد لو ان رجلا زنى بامرأة ثم تزوجها في تلك الحالة فان
لبث على ذلك ولم ينزع وجب مهران مهر بالوطء ومهر بالعقد وان لم يلبث بعد الادخال لان
دوامه على ذلك فوق الخلوة بعد العقد كذا في الخلوة وتخصيص الرواية بمحمد لا يدل على خلاف
بل لانها رويت عنه دون غيره وفي البزازية لا يخرجها فاستلقى على ظهره وجاءت وقضت منه حاجتها حنث
فيما عليه الفتوى ولو كان نائما لا يحنث قال لامته ان جامعتك فانت حرة فالحيلة ان يبيعها من غيره ثم يتزوجها
ويطأها فتحل لا الى حرام ثم يشتريها منه فيطأها فلا تعتق حلف لا يفتضها وهو عليها فاليمين على الاخراج
ثم الادخال فان دام عليها لا يحنث وذكر الحلواني في الفصل الثالث عشر في الجماع لا يحنث بالجماع فيما
دون الفرج وان انزل الا اذا نوى انتهى والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب قوله
ولا تطلق في ان نكحتها عليك فهي طالق فنكح عليها في عدة البائن معنى لا تطلق امرأته الجديدة فيما اذا قال
للتي تحته تطلق امرأته بالتمام ثم تزوج اخرى في عدتها لان الشرط لم يوجد لان التزوج عليها ان يدخل
عليها من ينازعها في الفراش ويزاحمها في القسم ولم يوجد قيد بالبائن لانه لو كان رجعيا طلقت كما
في شرح مسكين وفي البزازية من فصل الامر باليد جعل امر المرأة التي يتزوجها عليها بان قال
ان تزوجت عليك امرأة فامرها بيدك او قال ما دمت امرأتي ثم طلقها بائنا او خالعها وتزوج اخرى
في عدتها ثم تزوج بالاولى فيصير الامر بيدها لان المراد ادخال المنازعة في القسم ولم يوجد وقت
الادخال وان قال ان تزوجت امرأة فامرها بيدك فابانها ثم تزوج باخرى صار الامر بيدها
انتهى وفي القنية من باب تفويض الطلاق ان تزوجت عليك امرأة فامرها بيدك
ثم دخلت امرأة في نكاحه بنكاح الفضولي واجاز بالفعل ليس لها ان تطلقها ولو قال ان دخلت
امرأة في نكاحي فلها ذلك وكذا في التوكيل بذلك انتهى وفيه من احد الايمان ان سكنت في هذه البلدة
فامرأته طالق وخرج في الفور وخلع امرأته ثم سكنها قبل انقضاء عدتها لا تطلق لانها ليست بامرأته
وقت وجود الشرط قال ان فعلت كذا فحلال الله علي حرام ثم قال ان فعلت كذا فحلال الله علي حرام الفعل
الآخر ففعل احد الفعلين حتى بانت امرأته ثم فعل الآخر فقيل لا يقع الثاني لانها ليست بامرأته
عند وجود الشرط وقيل يقع وهو الاظهر انتهى وفي القنية طلقها ثم قال ان امسكت امرأتي
الى ثمانين فهي طالق ثلاثا فتركها تنقضي عدتها ثم تزوجها بعد يوم لا يقع لانها بمضي العدة
خرجت عن ان تكون امرأته وبعد النكاح لم يمسك امرأته انتهى قوله ولا في انت طالق
ان شاء الله متصلا وان ماتت قبل قوله ان شاء الله لا يقع الطلاق لحديث الترمذي وحسنه مرفوعا

مرفوعا من حلف على يمين وقال ان شاء الله لم يحنث قيد المحقق ابن الهمام في كتاب الايمان قيد بالاتصال
لانه لو كان بينهما سكوت كثير بلا ضرورة ثبت حكم الكلام الاول بخلاف ما اذا كان السكوت بالجشاء او التنفس
وان كان به ثقل او بلسانه عبرة او كان بلسانه ثقل فطال ترداده ثم لا يقع والفاصل اللغوي
يبطل المشيئة فلذا طلقت ثلاثا في قوله انت طالق ثلاثا وثلاثا ان شاء الله تعالى وكذا في قوله انت
طالق وطالق وطالق ان شاء الله تعالى في قوله تعالى انت طالق ثلاثا وواحدة ان شاء الله
تعالى كقوله عبده حر وحر ان شاء الله بالواو وبخلاف ما اذا كان بدونها للتأكيد وبخلاف
حر وعتيق ان شاء الله تعالى لكونه تفسيرا وهو ان يكون بغير لفظ الاول وبخلاف طالق واحدة وثلاثا
ان شاء الله لكونه افاد التكميل كقوله انت طالق وطالق ان شاء الله تعالى وفي المجتبى من الايمان ولو قال
انت طالق رجعيا ان شاء الله تعالى يقع ولو قال بائنا لا يقع لان الاول لغو دون الثاني وفي
القنية بعده ولو قال انت طالق رجعيا او بائنا ان شاء الله تعالى يسأل عن نيته فان عين الرجعي
لا يقع وان عين البائن يقع ولا يعمل الاستثناء انتهى وصوابه ان عين الرجعي يقع لعدم صحة
الاستثناء للفاصل وان عين البائن لم يقع لصحة الاستثناء وفي البزازية انت طالق ان شاء الله تعالى
تعالى وصرف الاستثناء الى الوصف وكذا انت طالق يا طالق ان شاء الله وكذا انت طالق يا صبية
ان شاء الله ينصرف الاستثناء الى الكل ولا يقع الطلاق كانه قال يا فلانة والاصل عنده الذكر في آخر الكلام
اذا كان يقع به طلاق ويلزم به يا طالق يا طالق يا زانية الاستثناء على الكل انتهى واطلق الطلاق
فشمل ما اذا اتى بالمشيئة على قصد او لا فلا يقع فيهما وكذا اذا كان لا يعلم المعنى فلو شهدا انه استثنى
متصلا وهو لا يذكره قالوا ان كان بحال لا يدري ما يجري على لسانه لغضب جاز له الاعتماد على
عليهما والا لا وشمل ما اذا ادعى الاستثناء وانكرته فان القول قوله وكذا المشروط في دعوى الشرط
ولو شهدوا انه طلق او خالع بلا استثناء وشهدوا انه لم يستثن يقبل وهذه مما تقبل فيه
البينة على النفي لانه في المعنى امر وجودي لانه عبارة عن ضم التسبيل عقيب التكلم بالموجب وان قالوا طلق
ولم نسمع منه غير كلمة الخلع والزوج يدعي الاستثناء فالقول له لجواز انه قاله ولم يسمعوه والشرط سماعه
لاسماعهم على ما عرف في الجامع الصغير وفي الصغرى اذا ذكر البدل في الخلع لا تسمع دعوى الاستثناء كذا في
البزازية وفي الخانية لو قال الزوج طلقتك امس وقلت ان شاء الله تعالى وظاهر الرواية
يكون القول قول الزوج وذكر في النوادر خلافا بين ابي يوسف ومحمد فقال على قول محمد لا يقبل قوله
قوله ويقع الطلاق وعليه الاعتماد والفتوى احتياطا في امر الفروج في زمن غلب على الناس الفساد
انتهى واشار بصحة المشيئة في الطلاق الى صحتها في كل ما كان من صيغ الاخبار وان كانت انشاءات
شرعا فدخل البيع والاعتاق والعتق والنذر بالضم فخرج الامر والنهي فلو قال اعتقوا عبدي من
من بعد موتي ان شاء الله لا يصح الاستثناء وكذا بع عبدي هذا ان شاء الله تعالى بعه وخرج ما يختص بالنسا
باللسان كالنية فلو قال نويت ان اصوم ان شاء الله صح صومه واشار باسناد المشيئة الى الله
تعالى الى كل من لا يوقف له على مشيئة كالشياطين والجن والانس والملائكة والحائط فلا يقع في الكل فخرج عن
توقف له عليها كان شاء زيد فهو تمليك معتبر فيه مجلس علمه فان شاء فيه طلقت والا خرج الامر
من يده وصورة مشيئته ان يقول شئت ما جعله الي فلان ولا يشترط فيه الطلاق ولا ذكره
كما في الجوهرة ودخل في كلامه ما اذا علقه بمشيئة الله ومشيئة من يوقف على كل مشيئته كما اذا
قال امرها بيد الله وبيدك واشار بكلمة ان الى ما كان بمعناها فدخل الا ان يشاء الله او شاء او اذا شاء
الله او بمشيئة الله او بالمشيئة الى ما كان بمعناها كالارادة والمحبة والرضا بجميع الادوات

المتقدمة ولا فرق بين ان قالها خرج ما لم يكن عينا كالمراة وحكمه وقضائه واذنه وعلمه وقدرته فانه يقع في الوجوه
كلها وان اضافه الى العبد واما اذا كان نفيا واضافه الى الله تعالى فانه لا يقع في الوجوه كلها وان اضافه الى العبد
الا في قوله طالق في علم الله فالا في قوله في قدرة الله ان اراد بالقدرة ضد العجز لان قدرة الله تعالى موجودة
قطعا كالعلم فيستوي الخلاف ما اذا لم ينو لانها بمعنى التقدير ولا يعلم تقديره كذا في الجوهرة والمحيط والحاصل
انه ان اتى بان لم يقع في الكل وان اتى بما لم تعرف المشيئة والرضا والمحبة وقع في الباقي وان اتى بعلم لم يقع
الا في علم الله وان اتى باللام وقع في الكل وان اضافه الى العبد كان تمليكا في الاربعة الاول وهي
المشيئة واخواتها وما عداها كالهوى والرؤية تعليقا في الستة وهي الامر واخواته الحكاية والاطلاع
فيقبل ما اذا كتب الطلاق الاستثناء او كتب الطلاق والاستثناء او كتب الطلاق واستثنى بلسانه او اطلق
بلسانه واستثنى بالكتابة يصح كما في البزازية واشار بان يقولوا والا لو قال انت طالق وان شاء الله
فانه لا يصح الاستثناء كما في الجوهرة وقدم المشيئة ولم يات بالفاء صح المشيئة ولا تطليق بكونه لا
وعليه الفتوى كما في الفتية الخانية وهو الاصح كما في البزازية معزيا الى ابي يوسف وقد حكم صاحب المجمع خلافا
فيه وان قال فقالوا ان شاء الله انت طالق فعلى حمله تعليقا وهما تعليقا فاذا انه يقع عند ابي يوسف لكونه
تعليقا عنده والشرط الفاء في الجواب المتاخر فاذا لم يتعلق فيصح ولغت المشيئة ولا يقع عند ابي حنيفة ومحمد لانه
ليس بتعليق هذا ما يقتضيه ما في البزازية من المتن وقرره الزيلعي وابن الهمام وغيرهما وقد خالف شارح
المجمع فنسبه الى ابي يوسف القائل بالتعليق عدم الوقوع والى الوقوع نظرا الى ما نقله قاضي خان هذه المسئلة
من ان عدم الوقوع قول ابي يوسف والحاصل ان ثمرة الخلاف فيما اذا قدم المشيئة ولم يات بالفاء في الجواب
وتصدق على القول بالوقوع ديانة اذا اراد الاستثناء كما في الجوهرة ولو اجاب بالواو فهو استثناء اجماعا
وفي الاسبيجابي لا يصح الاستثناء بذكر الواو وبالاجماع قال في الجوهرة وهو الاظهر وتظهر ايضا فيمن حلف
حلف بالطلاق ان حلف بطلاقها ثم قال انت طالق ان شاء الله حنث على القول بالتعليق لا الابطال قال
في فتح القدير وفي فتاوى قاضي خان الفتوى على كونه قول ابي يوسف الا انه عزى اليه الابطال
فيحصل منه ان الفتوى على انه ابطال انتهى وظاهره ان الفتوى على عدم الوقوع فيما اذا قدم المشيئة ولم يات
بالفاء وفيما اذا حلف بالطلاق ان حلف بطلاقها ثم حلف مستثنيا وليس كذلك لما صرح به قاضي خان بان الفتوى على
التعليق عدم الوقوع في الاول وهو قول ابي يوسف كما قدمناه وصرح به في البزازية بان الفتوى على الوقوع
وفي المسئلة الثانية وهو قول ابي يوسف وقوله الا انه اي قاضي خان عزى اليه اي الى ابي يوسف الابطال
سهو وان ما عزاه اليه اليمين ولا باس بتوضيحهما قال ولو قال ان شاء انت طالق لا يطلق في قول ابي يوسف وتطلق
في قول محمد والفتوى على قول ابي يوسف وكذا لو قال ان شاء الله وانت طالق ثم اختلفا ابو يوسف يكون يمينا حتى
لو قال ان حلفت بطلاقك فعبدي حر ثم قال لها انت طالق ان شاء الله حتى يصح الاستثناء حنث في قول ابي يوسف وقال محمد
لا يكون يمينا ولا حنث وعلى هذا لو قال لامراته ان دخلت الدار وعبده حر ان كلمت فلانا ان شاء الله على قول محمد
ينصرف الاستثناء حنث في قول ابي يوسف وقال محمد لا يكون يمينا ولا حنث ولو قال لامراته انت طالق ان دخلت
الدار وعبده حر ان كلمت فلانا ان شاء الله على قول محمد ان شاء الله على قول محمد ينصرف الاستثناء الى الطلاق والعتاق جميعا
وعلى قول ابي يوسف ينصرف الاستثناء الى اليمين الثانية انتهى ففيه يظهر ان ابا يوسف قائل بانها
يمين لا ابطال وان على القول بالتعليق لا يقع الطلاق فيما اذا قدم الشرط ولم يات بالفاء في الجواب كما في شرح
المجمع لانه يقع على القول به وان شارح المجمع قد غلط كما نبه في فتح القدير وان ابا يوسف
القائل بعدم الوقوع في الاولى قائل بالوقوع في الثانية وان الفتوى على قوله في المسئلتين فتحصل من هذا ان الفتوى
على انه تعليق لا ابطال ولكن فيه اشكال وهو ان مقتضى التعليق الوقوع عند عدم الفاء لعدم الرابط ومما يظهر فيه ثمرة الاختلاف

الاختلاف ما قال كنت طلقتك امس ان شاء الله فعندهما لا يقع وعند ابي يوسف يقع كذا في المحيط
فثمرة الاختلاف تظهر في هذه وفيما اذا اخر الجواب ولم يات بالفاء او اتى بالواو وحلف ان لا يحلف او يعتق كلا وفيه
بموتها لانه اذا مات الزوج قبل الاستثناء وهو يريده يقع الطلاق ويعلم ارادته بان ذكر لاخره قصد
قبل التلفظ بالطلاق والفرق بين موتها وموته ان بالاستثناء خرج الكلام من ان يكون ايقاعا والايجاب
والموت ينافي الموجب دون المبطل بخلاف موته لانه لم يتصل به الاستثناء كذا في الهداية وفي البزازية
لو قال انت طالق ان شاء انت طالق ان شاء الله انت طالق فالاستثناء ينصرف الى الاول ويقع الثاني
خلافا لعند ما خلافا لزفر فانه ينصرف اليهما عنده ولا يقع شيء وكذا لو قال انت طالق
ثلاثا ان شاء الله طالق تقع واحدة في الحال وينبغي ان يكون المعتمد قول زفر لان شاء الله صالح
لتعليق الطلاق الاول اتفاقا والتعليق لا يجزئ ايضا وان لم يكن الفاء فيه لما تقدم
عند ابي يوسف اذا قدم الشرط واخر الجزاء ولم يات بالفاء لا يقع شيء وعليه الفتوى
واشار بقوله ان شاء الله الى انه لو قال انت طالق ان لم يشا الله لا يقع شيء فافاد انه
لو قال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشا الله لا يقع شيء اما لو قال
انت طالق واحدة ان شاء الله في الاولى فلانه مستثنيا واما في الثاني فلانا لو اوقعناه علمنا
ان الله تعالى شاءه لان الوقوع دليل المشيئة لان كل واقع بمشيئة لان كل واقع بمشيئة
الله تعالى وهو ملزم بالثاني لعدم مشيئته تعالى وبمشيئته حل وقلب فيه طلب الابتداع
ضرورة ولو قال انت طالق اليوم واحدة وان شاء الله ولم يشا ثنتين فمضى
اليوم ولم يطلقها طلقت ثنتين لان وقوع ثنتين تعلق بمشيئته تعالى الواحدة في اليوم وعقيبه
بلا طلاق وجد الشرط ثم اعلم ان مذهبنا قدمناه عدم الوقوع في المعلق بالمشيئة نواه وعلم معناه
او لا وعند مالك يقع مطلقا وعند الشافعي ان نواه وعليه لا يقع والا يقع وعند
المعتزلة كما في البزازية ان كان بينهما معروف لا يقع الطلاق وان كان يبقى معاشرتها
يقع لان الطلاق في الاول حرام والمشابح لا يتعلق بها مشيئة وفي الثاني واجب
وبه تعلق مشيئته تعالى وفي الثاني واجب وبه تعلق مشيئته تعالى وان كان لا يحسن
ولا يقبح فالطلاق مباح وهل يتعلق بالمباح مشيئة ففيه خلاف بين المعتزلة انتهى
وقيد بقوله ان شاء الله لانه لو قال انت طالق كيف شاء الله فانها تطلق رجعية
كما في الخلاصة وقد مناه في المحيط ولو حرك لسانه بالاستثناء يصح وان لم يكن مسموعا
عند الكرخي وعند الهندواني لا يصح ما لم يكن مسموعا على ما مر في الصلاة انتهى
قوله وفي انت طالق ثلاثا الا واحدة يقع ثنتان وفي الا ثنتين واحدة في الثلاث
ثلاث شروع في بيان الاستثناء وهو في الاصل نوعان وصفي وعرفي فالحرفي ما تقدم من ان
التعليق بالمشيئة والوصفي هو المراد هنا بالا واخواتها ان ما بعدها لم يرد حكم الصدر
وقد اتفقوا على ان بعد الا لم يرد حكم الصدر فالمراد به ليس الا سبعة في على عشرة
الا ثلاثة وانما اختلفوا هل اريد بما بعد الا بالصدر فاكثر الاصوليين لم يريد حكم انه
لم يرد وكلمة الا توجبه علمه وجماعة على انه اريد ما بعد الا ثم اخرج ثم حكم على الباقي
والمراد انه اريد عشرة في هذا المثال وحكم على سبعة فارداه العشرة باق بعد
الحكم وما نسوه ابن الشافعي من القول بالمعاوضة فمعناه انه استند الحكم الى العشرة
متلازم نفي الحكم على ثلاثة فنفاه صورة ثم نزح الثاني فيحكم ان المراد بالاول

ما سواه ولم يرد حقيقة النسبة البتة لانه حقيقة التناقض لم يقل به عاقل فاندفع ما ذكره
الشارح وغيره من الاسئلة لا دلالة بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
لانه في غير محل النزاع وتمامه في التحرير لابن الهمام ولم يقل المصنف بالاتصال هنا اكتفاء
بما ذكره فيما قبله لما قدمنا ان كلامهما استثناء ويبطل الاستثناء بالسكتة اختيارا
وبالزيادة على المستثنى منه كانت طالق ثلاثا الا اربعا وبالمساواة وباستثناء بعض
بعض الطلاق كانت طالق الا نصفها كذا في البزازية وزاد في الخانية خامسا فقال
والخامس ما يؤدي الى تصحيح بعض الاستثناء وابطال البعض كما لو قال انت طالق ثنتين
وثنتين الا ثلاثا ولو قال انت طالق الا ثلاثا يا فلانة الا واحدة وقعت ثنتان
ولا يعتبر الندا فاصلا للتأكيد كما في الولوالجية واشار بالاستثناء الثنتين الى جواز
استثناء الاكثر واشار بقوله وفي الا ثلاثا ثلاث عدم جواز استثناء الكل من الكل
وحاصله انه اذا كان بلفظ المستثنى منه او بمساويه ولم يكن بعده استثناء اخر فان
الاستثناء باطل فالاول كمسئلة الكتاب وكقوله نسائي طوالق الا نسائي وعبيدي
احرار الا عبيدي وكما اذا اوصى بثلث ماله الا ثلث ماله ومن المساوي انت
طالق ثلاثا الا واحدة وواحدة الا واحدة وثنتين وواحدة وفي الولوالجية من اخر
العتق قال لعبيده الثلاث انتم احرار الا فلانا وفلانا وفلانا يقع العتق
ولا يصح الاستثناء لانه استثناء الكل من الكل انتهى وقياسه انتن طوالق الا فلانة
وفلانة وفلانة وليس له الا اربع وهو من قبيل المساوي بخلاف ما اذا كان بغير المساوي
كقوله كل امرأة لي طالق الا هذه وليس له سواها لا تطلق لان المساواة في الرجوع لا يمنع صحته
انعم وضعا لانه تصرف لفظي كقوله نسائي طوالق الا زينب وهند وعمرة وبكرة
واوصيت بثلث مالي الا الفا والثلث الف في الاستثناء الكل قال بعضهم قال بعضهم وهو استثناء
فاسد برجوع وهو الصحيح لانهم قالوا في الموصى اذا استثنى جميع الموصى فانه يبطل الاستثناء والوصية
صحيحة ولو كان رجوعا لبطلت الوصية لان الرجوع فيها جائز انتهى وفي المحيط لو قال انت طالق
ثنتين وثنتين الا ثنتين ان نوى الاستثناء عن احد الثنتين لم يصح لانه استثناء الكل من
الكل وان نوى واحدة من الاولى وواحدة من الاخرى يصح وان لم يكن له نية
يصح الاستثناء وتقع ثنتان خلافا لزفر لانه امكن تصحيح الاستثناء بان يصرف الى كلا
العددين فيصير مستثنى من كل جملة واحدة فيصرف اليهما تصحيحا لكلامه وروى هشام
عن محمد لو قال انت طالق ثنتين وثنتين الا ثلاثا او انت طالق ثنتين واربعا الا خمسا
فالثلاث لانه تعذر تصحيح الاستثناء لان استثناء الثلاث من الثلاث الا اثنتين من الثنتين لا يصح
لانه يزيد عليه والاستثناء نصف الثلاث من كل ثنتين لانه استثناء جميع الثنتين لان
ذكر نصف ما لا يتجزى كذكر كله ولا استثناء واحد من احدى الثنتين لانه
يبقى ثنتين استثناء من الاخرى وانه لا يصح ولو قال انت طالق ثلاثا الا واحدة
وثنتين ومات قبل البيان طلقت واحدة في رواية ابن سماعة عن ابي يوسف
وفي رواية اخرى تقع ثنتان ولو قال انت طالق عشرا الا تسعا تقع واحدة لان الاستثناء
يرد على اللفظ فيكون العبرة للفظ لا للحكم وباعتبار اللفظ هنا استثناء البعض من الكل ولو
ولو قال الا ثمانيا تقع ثنتان ولو قال الا سبعا تقع الثلاث ولو قال للمدخول بها

للمدخول بها انت طالق انت طالق انت طالق الا واحدة يقع الثلاث ولو قال انت طالق واحدة وواحدة
وواحدة الا واحدة لانه ذكر كلمات متفرقة فيعتبر كل كلام في حق صحة الاستثناء لانه ليس معه غيره وكذا لو قال
انت طالق بائن وانت طالق غيره بائن الا الثلاث البائن لا يصح الاستثناء وكذا لو قال هذه طالق
وهذه طالق وهذه الا هذه ولو قال انتن طوالق الا هذه صح الاستثناء وكذا لو قال هكذا الا هذه وقيد بكونه
لم يكن بعده استثناء بلا واو وكان كل اسقاطا مما يليه فوقع ثنتان في قوله انت طالق ثلاثا الا اثنتين
الا واحدة ولزمه خمسة في قوله علي عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة الا ستة الا خمسة
الا اربعة الا ثلاثة الا اثنين الا واحدة وفي المحيط وطريقه اخرى لمعرفتها ان تأخذ الثلاث
بيمينك والثنتين بيسارك والواحدة بيمينك ثم تسقط ما يجتمع في يسارك مما اجتمع في يمينك فما بقي
فهو الواقع اثنتين وقيد بقوله الا واحدة لانه لو قال انت طالق ثلاثا الا نصف واحدة
لا يصح الاستثناء ووقع الثلاث على المختار وقد ذكر المصنف المستثنى والمستثنى منه من غير
وصف لانه لو قال انت ثلاثا بائنة الا واحدة الا الثلاث البتة الا واحدة وقع ثنتان رجعيتان ولو قال
انت طالق ثنتين الا واحدة بائنة او الا واحدا بائنا وتطلق واحدة رجعية ولو قال انت
طالق ثنتين البتة الا واحدة وكذا لو قال انت طالق ثنتين الا واحدة البتة يقع واحدة بائنة وتمامه في البزازية
وفي الولوالجية انت طالق ثلاثا الا واحدة غدا وقال الا واحدة ان كلمت فلانا يصير قائلا انت طالق ثلاثا
الا واحدة للسنة كانت طالقا ثنتين للسنة عند كل طهر تطليقة واحدة لانه صار كانه قال
انت طالق ثنتين للسنة وتمامه في المحيط ولو قال انت طالق بائن ينوي ثلاثا الا واحدة طلقت
ثنتين بائنتين وقال محمد طلقت واحدة ولو قال انت طالق ثلاثا الا نصفها يقع ثنتان ولو
قال الا ايضا فمن يقع الثلاث كذا في الخانية والله اعلم بالصواب

باب طلاق المريض

لما كان من العوارض اخره ومعناه ظاهر ووجه تعريفه تعريف بالاخفى والمراد به هنا من عجز عن القيام
بحوائجه خارج البيت كعجز الفقيه عن الاتيان الى المسجد وعجز السوقي عن الاتيان الى دكانه فاما من يذهب ويجيء
ويحم فلا وهو الصحيح وهذا في حق الرجل اما في حقها فهو عجزها عن القيام بمصالحها داخل البيت كذا في
البزازية وزاد في فتح القدير انه لا يقدر على الصعود الى السطح وصلاة المريض الذي يباح له ترك
القيام ان يكون بحيث يلحقه بالقيام ضرر على الاصح كما في الجوهرة وليس الحكم هنا مقصورا على المريض بل المراد
من يخاف عليه الهلاك غالبا وان كان كما سيأتي وقد علم من كلامهم انه لا يجوز للزوج المريض التطليق
لتعلق حقها بماله الا اذا رضيت به انتهى **قوله** طلقها رجعيا او بائنا في مرضه
ومات في عدتها ورثت وبعدها لا لان الزوجية سبب ارثها في عدتها بخلاف ما بعدها لانه لا امكان
والزوجية في هذه الحالة ليست بسبب لا ارثها عنها فيبطل في حقه خصوصا اذا رضي به وترك المصنف
قيد الطواعية ولا بد منه لانه لو اكره على طلاقها البائن لا ترث كما لو اطلق الرجعي فيعتبر انها ترث منه
اكرهن على امساكها الطلاق فانها ترث كما في الفتح وذكر في جامع الفصولين خلافا فيه اطلق الرجعي
ليفيد انها ترثه وان طلق في الصحة ما دامت في العدة لبقاء الزوجية بينهما حتى يحل الوطء وترثها
اذا ماتت فيها ولا يشترط اهليتها للارث وقت الطلاق بل وقت موته حتى لو كانت في الرجعي مملوكة
او كتابية ثم اعتقت او اسلمت في العدة ورثته واطلق البائن فشمل الواحدة والثلاث ولو قال

صحيح لانه انما يحرم الحا طالق ثم برئ فى مرضه فى احدهما صار فاراً وتاراً بانيان وترث كانه لانه كالانشاء
فى حق الارث للصحة وعامته فى الكافى وقيد بان يكون فى مرضه احترازاً عن ما اذا طلقها فى الصحة ثم مرض
ومات وهى فى العدة لا ترث منه او زاد به المرض الذى اتصل به الموت لان حقها لا يتعلق بماله
الا به فطلقها فلو طلقها فى مرضه ثم صح ثم مات وهى فى العدة لا ترث منه كما سيأتى ولو طلقها فى مرضه
ثم قتل او مات من غير ذلك المرض عند الامام ترثه الميراث لانه قد اتصل الموت بمرضه كذا فى الظهيرية
ولا بد للبائن ان تكون اهلا للميراث وقت الطلاق والموت وما بينهما كما سيأتى ولا يشترط علمه
باهليتها للميراث حتى لو طلقها بائنا فى مرضه وقد كان سيدها اعتقها قبله ولم يعلم به الزوج كان فاراً
وكذا لو كان الزوج كتابية فاسلمت فطلقها الزوج ثلاثا وهو لا يعلم باسلامها كما فى الظهيرية بخلاف ما لو قال
المولى لامته انت حرة غدا وقال الزوج انت طالق ثلاثا بعده عند ان علم الزوج بكلام المولى كان فاراً والا
فلا كما فى الخانية لانه وقت التعليق لم يقصد ابطال حقها حيث لم يعلم وان صارت اهلا قبل نزول الطلاق
ولم يكن كذلك وقت التعليق لان عتقها مضاف بخلاف ما اذا كانت حرة وقته ولم يعلم به لانه امر حكمى
فلا يشترط الحكم لعلمه به ولو علق طلاقها البائن بعتقها كان فاراً كما فى الظهيرية ولو علق طلاقها بمرضه
كما اذا قال اذا مرضت فانت طالق ثلاثا يكون فاراً لانه جعل شرط الحنث المرض مطلقا كما هو فى الولوالجية
وعيد فى الخانية وشمل كلامه ما اذا وكل بطلاقها وهو صحيح ثم مرض فطلق الوكيل بشرط ان يقدر ان يعزل
على عزله حتى طلقها فى مرضه ثلاثا وكذا الورثة فى الطلاق فى المرض وادعت لانهم يدعون
عليها الحرمان بالطلاق فى الصحة وهو ينكر فيكون القول لها كما لو ادعت انها قالت طلقنى وهو نائم
وقالوا فى اليقظة كان القول لها كما قالوا لو قالت طلقنى وهو نائم وفى الخانية لو كانت
المرأة امة قد عتقت ومات الزوج فادعى عتقها للمرأة العتق فى حياة الزوج وادعت الورثة انه
اسلمت بعد موته فالقول للورثة ولا يعتبر قول مولاها كما اذا ادعت انها اسلمت فى حياته
وقالت الورثة انه كان بعد موته فالقول للورثة ولا يعتبر قول مولاها كما اذا ادعت انها اسلمت فى
حياته وقالت الورثة انه كان بعد موته فالقول للورثة ظهر والقول لها فى انها لم تنقض
عدتها مع اليمين فان نكلت لا ارث لها ولو تزوجت قبل موته ثم قالت لم تنقض عدتى لا يقبل
قولها فلم تتزوج لكنها قالت ايست ثم حاضت بعد مضى ثلاثة اشهر من وقت اعتدادها لا ميراث
لها انتهى وفى المحيط وان لم يعلم منها كفر فقالت الورثة كانت كتابية او اسلمت بعد موت الزوج وهى
تقول لم ازل مسلمة فالقول قولها لان الورثة يدعون بطلان حقها وهى تنكر ولو قالت مات الزوج
كان امرأة مسلمة اسلمت بعد موت زوجى وقال الورثة بل كانت مسلمة قبل موته فالقول
لهم لانه ظهر بطلان حقها فى ماله والورثة ينكرونه انتهى واشار بقوله فى عدتها الى انها
مدخولة فلو ابانها قبل الدخول بها فلا ميراث لها لانه تعقب زائلها الزوجية فى غيرها لعدم
العدة كما فى المحيط وقد علم بالانه لو ماتت المرأة لم يرثها الزوج بحال لان الزوج بالطلاق رضى
ببطلان حقه كما فى المحيط وفى جامع الفصولين طلقها فى المرض فمات بعد مضى العدة فالمشكل من تركه
من متاع البيت لورثة الزوج اذ صارت اجنبية بمضى العدة ولم يبق لها يد ولو مات
قبل العدة فالمشكل للمرأة عند ابى حنيفة لانها ترث فلم تكن اجنبية فكانه مات قبل الطلاق
انتهى قوله ولو ابانها بامرها او اختلعت منه واجازت نفسها بتفويضه
لم ترث لانها رضيت بابطال حقها فلا ترثه بالعلة فى الاولى والمباشرة المعلقة فى الاخريين اما
فى التخيير فظاهر لانه تمليك منها واما فى الخلع فلان التزام المال العلة بعد علة العلة لانه شرط الطلاق

الطلاق قيد بالبائن لانها لو سألته الرجعى فطلقها لا يمتنع ارثها لما قدمنا انها زوجته
حقيقة وقيد بكونه طلق بامرها لانها لو طلقت نفسها بائنا فاجاز ترث لان المبطل للارث
اجازته كما فى العتبية واذا لان الرضا بالطلاق يخرج ما لو اكرهت على
سؤالها الطلاق فانها ترث لعدم الرضا وشمل ما لو وقعت الفرقة بتمكينها ابن الزوج
فلا ترث الا ان يكون ابوه امره بذلك فتقربها مكرهة لانه بذلك ينتقل اليه فيصير
كالمباشر وشمل ما اذا فارقته بسبب الجب او العنة واختيارها البلوغ والعتق فلا ترث
لرضاها وكذلك لو ارتدت وهو مريض واشار باختلاعها منه الى مباشرتها لعلة الطلاق
فدخل فيه ما اذا ابانها فى مرضه ثم قال لها اذا تزوجتك فانت طالق ثلاثا ثم تزوجها
فى العدة ومات فى مرضه حيث لا ترث لانه سوف فى عدة مستقبلة فابطل حكم الفرار
بالطلاق الاول والطلاق الثانى وان وقع لكن الا ان شرطه وهو التزوج حصل
بفعلها فلا يكون فاراً فالحد كذا فى الخانية وقيد باختلاعها منه لانه لو خلعها
اجنبى من زوجها المريض مرض الموت فلها الارث لو مات الزوج فى مرضه ذلك
وهى فى العدة لانها لم ترض بهذا الطلاق فيعتبر الزوج فاراً كذا فى جامع الفصولين
ولم يذكر المصنف حكم ما اذا وقعت الفرقة من قبلها فى مرض موتها ولا يخفى
انه لما تعلق حقه بمالها فى مرض موتها تعلق حقه بمالها فى مرض موتها فلو باشرت
سبب الفرقة وهى مريضة وماتت قبل انقضاء عدتها كما اذا وقعت الفرقة باختيارها
نفسها فى خيار البلوغ والعتق او تقبيلها ابن زوجها وهى مريضة لانها من قبلها
ولذا لو لم يكن طلاقها فاما هذا ظاهر واما اذا فرق بسبب الجب او العنة او اللعان
وهى مريضة فيشكل فينبغى لشارح على انها كالاول وفى المختار الخانية ونقله فى فتح القدير
عن الجامع انه لا يرثها لانها طلاق فكانت مضافة اليه وعزاه فى المحيط الى الجامع الصغير
مقتصرا عليه وجزم به فى الكافى فكان هو المذهب وان ارتدت المرأة ثم ماتت او لحقت
او لحقت بدار الحرب ان كان فى الصحة لا يرثها زوجها وان كانت فى المرض ورثها
استحسانا بخلاف ما اذا ارتد فقتل او لحق بدار الحرب او مات على الردة فانها
ترثه مطلقا وان ارتدا معا ثم اسلم احدهما ثم مات احدهما ان مات المسلم لا ترث
المرتدة وان كان الذى مات مرتدا هو الزوج ورثته المسلمة وان كانت المرتدة هى
المسلمة ماتت فان كانت ردتها فى المرض ورثها الزوج المسلم وان كانت فى الصحة لم يرث
كذا فى الخانية وفى الكافى الاصل ان المأمورين بالطلاق بغير بدل ينفرد كل واحد
منهما بالايقاع والمأمورين بالطلاق ببدل لا ينفرد احدهما بالايقاع بل يشترط اجتماعهما
وان التمليك يقتصر على المجلس والتوكيل لا ومن عمل لنفسه فهو مالك ومن عمل لغيره فهو وكيل وامرأة
العاقل لم ترث ان باشرت علة العلة او شرطها او آخر وصفى العلة او احدى العلتين
وان باشرت بعض العلة او بعض الشرط لم يبطل حقها من الارث فان قال المريض لامرأتيه
بعد الدخول طلقا انفسكما ثلاثا فطلقت كل نفسها وصاحبتها على التعاقب طلقتا
طلقتا ثلاثا بتطليق الاولى وتطليق الاخرى نفسها بعد ذلك وصاحبتها باطل فاذا طلقت
الاولى نفسها وصاحبتها طلقتا وورثت الاولى بخلاف ما اذا ابتدأت الاولى فطلقت
صاحبتها دون نفسها حيث يقع الطلاق عليها على صاحبتها ولم يقع عليها لانها فى حق نفسها

نفسها مالكة والعمل لتملك يقتصر على المجلس فاذا بطل في صاحبتها خرج الامر من يدها وترث
وكذا الواقعات واحدة بتطليق صاحبتها لان كل واحدة طلقت بتطليق غيرها وان طلقت كل
واحدة نفسها وان طلقتا احداهما فان قالت احداهما طلقت نفسي وقالت الاخرى طلقت
صاحبتي وخرج الكلام معا طلقت تلك الواحدة ولا ترث وان طلقت احداهما نفسها ثم
طلقتها صاحبتها طلقت ولا ترث وعلى العكس ترث هذا كله اذا كانتا في مجلسهما ذلك
فان قامتا من مجلسهما ذلك ثم طلقت نفسها وصاحبتها معا او على التعاقب وطلقت كل واحدة
صاحبتها ورثت ولو طلقت كل واحدة منهما نفسها لم تطلق واحدة منهما ولو قال
طلقا انفسكما ثلاثا ان شئتما فطلقت احداهما نفسها لم تطلق وصاحبتها لا تطلق
واحدة منهما حتى تطلق الاخرى نفسها وصاحبتها ثلاثا طلقتا وورثت الاولى دون
دون الثانية ولو كانتا قامتا عن المجلس ثم طلقت كل واحدة كلا منهما معا او متعاقبا لا يقع ولو
قال امركما بايديكما ناويا التفويض صار تمليكا حتى لا ينفرد احداهما بالطلاق
ويقتصر على المجلس وهو كالتعليق بالمشيئة قوله وفي طلقني رجعية
فطلقها ثلاثا ورثت لما قدمنا ان الرجعي لا يزيل النكاح فلم تكن راضية
ببطلان حقها وافاد من ذكر الرجعية نفي سؤالها البائن فدخل ما لو قالت
طلقني ولم تزد عليه فطلقها بائنا فانها ترث لانه ينصرف الى الرجعي عند الاطلاق
كما في الخانية ببطلان حقها والمراد بالثلاث البائن فدخل ما لو قالت طلقني ولم
تزد عليه فطلقها بائنا فانها ترث لانه ينصرف الى الرجعي عند الاطلاق كما في الخانية
ببطلان حقها والمراد بالثلاث البائن فدخل ما لو طلقها واحدة بائنة
ولم ار حكم ما اذا سالته واحدة بائنة فطلقها ثلاثا وينبغي ان لا ميراث لها
لرضاها بالبائن انتهى قوله وان ابانها بامرها في مرضه وتصادقا عليها
في الصحة ومضي العدة فاقر او اوصى لها فلها الاقل منه ومن ارثها اي لها الاقل من
كل واحد من المقر به ومن ارثها منه لان العدة باقية قال الامام لبقاء التهمة
ايضا لان المرأة قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار والوصية فيزيد حقها والزوجان قد يتوا
يتواضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ولا تهمة
في قدر الميراث فصححناه وهما قالا في الثانية بنفي التهمة لكونها اجنبية لعدم العدة بدليل قبول
شهادته لها وجواز وضع الزكاة فيها وتزوجها بزوج اخر واجاب الامام الاعظم بانه لا تراضي
عادة في حق الزكاة والشهادة والتزوج فلا تهمة هذا حاصل ما في الهداية وتركه الشارح
من غير تعقيب وفيه ظاهر وهو ظاهر في انه اذا اقر بالطلاق منذ زمان وصدقته ان العدة
تعتبر من وقت الطلاق بدليل انهم اتفقوا انه يجوز له دفع الزكاة اليها وشهادته
لها وتزوجها وهو خلاف ما صرحوا به في العدة من الفتوى على ان العدة تعتبر من وقت الاقرار كما
في الهداية والخانية وغيرها فلا يثبت شيء من هذه الاحكام ولا تزوجها باختها واربع سواها
ايضا وحينئذ ظهرت التهمة في اقراره ووصيته واندفع به ما ذكره السروجي في غايته من انه
ينبغي تحكيم الحال فان كان جرى بينهما خصومة وتركت خدمته في مرضه فذلك يدل على عدم المواضعة
فلا تهمة ولا يصح للتهمة وقد رده في فتح القدير بوجه اخر بان حقيقة الخصومة ليست ظاهرة اذ لا
طالبا كثر الميراث ظاهر في ان تلك الخصومة على حقيقتها كما يفعله اهل الحيل للاغراض انتهى وظهر بما

بما ذكرناه ما ذكره التتمة في شرح النقاية حيث قال وفي الذخيرة ولا بد من تحكيم الحال فان كان حال خصومة
وغضب يقع الطلاق عليها بهذا الاقرار وان لم يكن كذلك لا يقع انتهى فان صاحب
الذخيرة انما ذكر تحكيم الحال فيما اذا قالت له امرأة غيري او تزوجت علي فقال
كل امرأة لي طالق فانه قال قبل الحكم الاولى تحكيم الحال ان كان قد جرى بينهما مشاجرة وخصومة
تدل على حمية غضبية يقع الطلاق عليها ايضا وان لم يكن كذلك لا يقع انتهى
فقياس السروجي مسئلتنا هنا على ما في الذخيرة كما صرح به في فتح القدير ولا يخفى على عاقل فساد
قول من قال ان الطلاق عليها ايضا وان لم يكن كذلك لا يقع انتهى فقياس السروجي مسئلتنا
هنا على ما في الذخيرة كما صرح به في فتح القدير ولا يخفى على عاقل فساد قول من قال ان الطلاق
الصريح لا يقع الا في الخصومة ولم يذكر صاحب الهداية هذه المسئلة اصلا فكيف يكون موجبا
لها فاسد فتنبه تستفيد به وذكرت المسئلة على ان المريضة اذا اختلعت بمهرها الذي على
الزوج ولم يكن وارثا لها فانه يبطل المسمى في بدل الخلع والى الثلث مالها ان ماتت بعد انقضاء العدة
والى المسمى في بدل الخلع والى قدر ميراثه منها ان ماتت قبل انقضاء العدة فيكون له
الاقل وتمامه في البزازية من الخلع واشار الى ما تاخذه له شبهة بالدين وشبهة بالميراث
للاول لو ارادت ان تاخذ من غير التركة ليس على الورثة ذلك بل لهم ان يعطوها
من مال اخر اعتبارا لزعمها ان ما تاخذه دين وللثاني لو هلك لا شيء من الميراث
من التركة قبل القسمة فهو على الكل ولو طلبت ان تاخذه في دنانير والتركة عروض ليس
لها ذلك وفي فصول العمادي وهذا كله اذا كانت عدتها لم تنقض فاذا انقضت عدتها
من وقت الاقرار ثم مات فلها جميع ما اقر لها به او اوصى انتهى وفي جامع الفصولين
قال في مرضه قد كنت ابنتك في صحتي او جامعت ام امرأتي او ابنة امرأتي او تزوجتها
بلا شهود او بيننا رضاع قبل النكاح او تزوجتك في العدة وانكرت المرأة ذلك بانت
منه وترثه لا لو صدقته انتهى ولو ادعت على زوجها المريض انه طلقها ثلاثا
بحجة وحلفه القاضي فحلف ثم صدقته ومات ترثه لو صدقته قبل موته لا لو بعده انتهى
وفي شرح الوقاية واعلم ان حرف من في قوله فلها الاقل منه ومن الارث ليس
لصلة افعل التفضيل اذ لو كان لوجب ان يكون الواجب اقل من كل واحد منهما وليس كذلك بل حرف
بل للبيان واصل المتفضل استعمل باللام يجب ان يقال او من الارث لانه لما قال
الاقل يجب باحدهما وصلة الاقل محذوف وهو من الاخرى فلها احدهما الذي هو اقل من
الاخر فيكون الواو بمعنى او يكون على معناها لكن لا يراد بها المجموع بل الاقل الذي هو الارث
تارة والمقر به اخرى فيكون الواو للجمع وهو ان الاقلية ثابتة لكن بحسب زمانين انتهى قوله
ومن بارز رجلا او قدم ليقتل بقود او رجم فابانها ورثت ان مات في ذلك الوجه او قتل بيان لحكم
الصحيح الملحق بالمريض وهو من كان غالب حاله الهلاك كما في النهاية وغيرها والاولى ان يقال
من يخاف عليه الهلاك غالبا على ان الغلبة تتعلق بالخوف وان لم يكن الواقع عليه الهلاك غالبا
على ان الغلبة تتعلق بالخوف وان لم يكن الواقع عليه الهلاك غالبا الا انه يرد لمن علم انه ليس من افراد
انه بخلاف غلبة خوف الهلاك ودخل تحته من كان راكب السفينة وان انكسرت وبقي على لوح
او افترسه السبع وبقي في فمه كما ذكره الشارح وقد يوهم ان الانكسار شرط لكونه
فارا وليس كذلك فقد قال في المبسوط فان تلاطمت الامواج وخيف الغرق فهو كالمريض وكذا في البدائع

وفيه الاستيجابي بان يموت من ذلك الموج اما لو سكن ثم مات لا ترث انتهى ه والحامل
لا يكون فارة الا في حال الطلق وفي المجتبى واختلف في تفسير الطلق فقيل الوجع الذي ه
لا يسكن حتى يموت او تلد وقيل وان سكن لان الوجع يسكن تارة ويهيج اخرى والاول
اوجه انتهى ه والمسلول والمفلوج والمقعد ما دام يزداد وما به فهو غالب
الهلاك والا فانه لصحيح وبه كان يفتي برهان الائمة والصدر وذكر في جامع الفصولين
فسره افوا لا انتقل والا انه ان لم يكن قديما فكصحيح وثانيا لم يرج برؤيه ابدا وقد
صحيح والا فمريض وثالثا لو طال وصار بحال لا يخاف منه الموت فكصحيح واختلفوا
في التطاول فقيل سنة وبعضهم اعتبروا العرف فما يعده تطاولا فمطاول والا فلا ه
والا فلا ورابعا انه لم يصر صاحب فراش فصحيح والا فمريض وان ينقص مرة ويزداد ه
اخرى فلو مات بعد سنة فكصحيح ولو مات بعد سنة فكمريض انتهى واشار بقوله
انه مات في ذلك الوجه او قتل الى انه لو طلق بعد ما قدم للقتل ثم خلى سبيله او حبس ه
اوحبس ثم مات او قتل فهو كالمريض ترثه لانه ظهر زوال تلك الطلاق ثم ترثه موته
فلا يبالي بكونه بغيره كالمريض اذا طلق ثم قتل وفي فتح القدير واما في حال فشو الطاعون
هل يكون لكل من الاصحاء حكم المريض فقال الشافعية نعم ولم اره لمشايخنا انتهى ه
وفي جامع الفصولين ثم من له حكم المرض لو طلقها ومات في العدة ترثه ما
بهذه الجهة او بجهة اخرى وكذا قال في الاصل مريض صاحب الفراش ثم ابانها ثم قتل
ترثه طعن عيسى ابن ابان فقال لا ترثه اذا مرض مرض الموت ما هو سبب للموت
ولم يوجد ولكنا نقول قد اتصل الموت بمرضه حين لم يصح حتى مات وقد يكون للموت
سببان قال تبين بهذا ان مرضه لم يكن مرض موته فان حكمها لم يكن ثابتا
في حاله انتهى ه وفي الصحاح برز الشيء بروزا من باب قعد ظهر وبارز في الحرب مبارزة
وبرازا فهو مبارز انتهى وفيه والسل بالكسر مرض معروف واسله الله بالالف اي مرضه ه
بذلك نسل هو بالبناء للمفعول وهو مسلول من النوادر ولا يكاد صاحبه يبرأ منه وفي كتب
الطب انه من امراض الشباب لكثرة الدم فيهم وهو قروح تحدث في الرئة انتهى ه
وفيه الفالج وهو مرض يحدث في احد شقي البدن طولا فيبطل احساسه وحركته وربما
كان في الشقين ويحدث بغتة سمي به الى اخره انتهى **قوله** وهو محصور او في ه
صف القتال

لا اي ترث لانه لا يغلب خوف الهلاك وكذا راكب السفينة قبل خوف الغرق والحامل قبل الطلق
والمحصور الممنوع سواء كان في حصن او حبس لقتل من رجم او قصاص او غيره وكذا من نزل
بمسبعة او بمخيف من عدو وفي المصباح حصره العدو حصرا من باب قتل اذا احاطوا به ومنعوه
من المضي لامره انتهى **قوله** ولو علق طلاقها بفعل اجنبي او بمجي الوقت
والتعليق والشرط في مرضه او بفعل نفسه وهما في مرضه او الشرط فقط او بفعلها ه
ولا بد لها منه وفي المرض او الشرط ورثته وفي غيرها لا لان في الوجه الاول والثاني اذا كان
اذا كان التعليق والشرط في مرضه وجه القصد لان الفرار عن الميراث في حال تعلق حقها بماله
بخلاف ما اذا كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط

لا اقصد او لا ظلم الا عن قصد فلا يرد قصر فيه والمراد من الطلاق وقوله معلق طلاقها البائن لا في ه
فعل الاجنبي فيشمل ما اذا كان له بد منه كدخوله الدار او لا كصلاة الظهر اما اذا علقه بفعل نفسه فلوجود قصده
الابطال اما بالتعليق او بمباشرة الشرط في المرض واطلقه فيشمل ما اذا كان له بد منه او لا فانه
وان لم يكن له بد من فعل الشرط فله من التعليق الف بد فيرد تضرره دفعا للضرر عنها ويشمل ما اذا ه
فوض طلاقها لرجل في صحته فطلقها الاجنبي في المرض وكان يقدر الزوج عزله لانه لما امكنه عزله في المرض
ولم يفعل صار كانه الفا التوكيل في المرض ودخل في الاول ما اذا لم يمكنه عزله ه
ودخل في التعليق بفعله ما اذا قال في صحته ان لم ات البصرة فانت طالق ثلاثا فلم يأتها
حتى مات ورثته والحاصل ان المسئلة تشتمل على ثمانية اوجه لانه اما ان علق ه
بمجي الوقت او بفعل اجنبي او بفعلها او بفعله وكل على وجهين اما ان يكون التعليق في الصحة
والشرط في المرض وكانا في المرض فان كان بفعل اجنبي او بمجي الوقت او بفعل اجنبي
او بفعلها او بفعله وكل على وجهين اما ان يكون التعليق والشرط في الصحة والشرط في المرض
وكانا في المرض فان كان بفعل اجنبي او بمجي الوقت فلا يكون فارا الا اذا كانا
في المرض وان كانا بفعله فانه يكون فارا حيث كان الشرط في المرض فقط وان كان
بفعلها وان كان ذلك الفعل يمكنها تركه وان لا كان يمكنها تركه كان فارا فان ماتت
هي وبقي الزوج ورثها لانها ماتت وهي زوجته ولو قال لها ان لم اطلقك فانت
فانت طالق فلم يطلقها حتى مات ورثته ولو ماتت هي وبقي الزوج لم يرثها وكذا لو
قال ان لم اتزوج عليك فانت طالق ثلاثا فلم يفعل حتى مات ورثته وان ماتت
هي وبقي الزوج لم يرثها كذا في البدائع وفي الخانية رجل قال لامرأته في صحته ان شئت
انا وفلان فانت طالق ثلاثا فلم يفعل حتى مات ورثته وان ثم مرض فشاء الزوج والاجنبي
الطلاق معا او شاء الزوج ثم الاجنبي ثم مات الزوج لا ترث وان شاء الاجنبي اولا ثم الزوج
ورثته انتهى وحاصله ان الطلاق معلق على مشيئتهما فاذا شاءا لم يكن الزوج تمام
العلة فلا يكون فارا بخلاف ما اذا تأخرت مشيئة الزوج لانه حينئذ تمت العلة به
واما الوجه الرابع وهو ما اذا علقه بفعلها فان كان التعليق والشرط في المرض ه
والفعل مما لها منه بد ككلام زيد لم ترث لرضاها وان كان لا بد لها منه طبعا كالاكل ه
او شرعا كصلاة فلها الميراث لاضطرارها واما اذا كان التعليق في الصحة فلا ميراث
لها عند محمد مطلقا لفوات الصنع منه في مرضه وعندهما ترث ان كان مما لا بد لها
منه وصححوا قول محمد انتهى **قوله** ولو ابانها في مرضه فصح فمات او ابانها
فارتدت فاسلمت فمات لم ترث لما قدمنا انه لا بد ان يكون المرض الذي طلقها فيه
مرض الموت فاذا صح تبين انه لم يكن مرض الموت وفي معراج الدراية ه
قيل هذا ان كان به حمى ربع تواترت ثم صار به حمى غب اما اذا كان حمى ربع تواترت ثم فاد
اليه فان الثانية تجعل عين الاولى ويكون لها الميراث وفيه نظر لانها لما زالت لم يبق
لها تعلق بماله انتهى وفي قانون ابن سينا في الطب واما حمى السوداء وبه
خارج العروق وذاخلها في حمى الربع فيجب ان يراعى فيها حفظ واما حمى الغب
بكسر الغين ففي المصباح هي التي تاتي يوما وتغيب يوما انتهى وان في البائن
لا بد ان تستمر اهليتها للارث من وقت الطلاق الى وقت الموت اطلق البائن فشمل

الثلاث والواحدة واشار بالزيادة الى انها لو كانت كتابية او مملوكة وقت الطلاق ثم اسلمت
او اعتقت لا ترث وقيد بالبائن لان المطلقة رجعيا انما يشترط اهليتها للارث وقت الموت
كما قدمناه وفي المحيط ولو ارتد الزوجان معا ثم اسلم الزوج ومات لا ترث وقت الموت
كما قدمناه وفي المحيط ولو ارتد الزوجان معا ثم اسلم الزوج ومات لا ترثه
منه لانها مرتدة وان اسلمت المراة ثم مات الزوج مرتدا ورثته لان الفرقة
وقعت ببقاء الزوج على الردة فصار بمنزلة ارتداده ابتداء ولو ارتد المسلم ومات
لا ترثه فان او لحق بدار الحرب والمراة مسلمة في العدة ورثت ولو ارتدت
المراة فماتت او لحقت بدار الحرب معتدة لم يرث منها وان كانت مريضة
فارتدت ثم ماتت ورث الزوج استحسانا لان الفرقة حصلت بعد ما تعلق
حقه بمالها فلو قال لامراته الحرة الكتابية انت طالق ثلاثا غدا ثم اسلمت
بعد الغد او بعده فلا ميراث لها لانها ليست من اهل الميراث منه في الحال ولا اضاف
ولا اضاف الطلاق الى حالة تثبت لها الارث فيها فلا يصير فارا اذ لو قال ان
اسلمت فانت طالق ثلاثا ورثت لانه اضاف الطلاق الى ما بعد الارث
الاسلام وهو حالة تعلق حقها بماله ولو اسلمت فطلقها ثلاثا وهو لا يعلم
باسلامها ترث ولو اسلمت امراة الكافر ثم طلقها ثلاثا في مرضه ثم اسلم ومات
وهي في العدة لا ترث لان التطليق حصل في حال لا يستحق المراة الارث منه وكذلك
العبد طلق امراته في مرضه ثم اعتقت لا ترث انتهى قوله وان طاوعت
ابن الزوج او لاعن او الى مريضا ورثت يعني اذا بانها في مرضه ثم طاوعت ابن الزوج
ترث لان الاهلية للارث لم تبطل بالمطاوعة فلم يرضها بابطال حقها واما اذا كانت
مكرهة فلم يوجد من الزوج ابطال حقها التعليق بالارث لو توقع الفرقة بفعل غيره
كذا في البدايع وبه علم لان المحرمية لا تنافي الارث قيد بكون المطاوعة بعد الابانة
لان الفرقة لو وقعت بتقبيل ابن الزوج لا ترث مطاوعة كانت او مكرهة
لم ترث اما لو كانت اذا كانت مطاوعة فلرضاها بابطال بابطال حقها واما اذا
كانت مكرهة فلم يوجد من الزوج ابطال حقها التعليق بالارث لوقوع الفرقة
بفعل غيره كذا في البدايع وبه علم افتقاد ان وجهي على المطاوعة لا ينبغي وخرج
ما لو طاوعته بعد الرجعي فانها لا ترث كما لو طاوعته حال قيام النكاح وفي
وفي الخانية ولو طاوعت ابن زوجها وهي رجعية ثم مات في العدة ورثها
الزوج استحسانا انتهى وقيد بالمطاوعة لانها لو قبلته لا ترث وفي المسئلة
وفي المسئلة الثانية اما ورثت وان كانت الفرقة بفعلها وهو احترز البائن لانه
يلحق بالتعليق بفعل لا بد لها منه اذ هي ملجاة الى الخصومة لدفع عار الزنا عن
نفسها واطلقه فشمل ما اذا كان القذف في الصحة او في المرض لان العبرة لكونها
لكون اللعان في المرض وفيه ما اذا كان خلاف محمد واراد بالايلاء في المرض
ان يكون مضي المدة في المرض في المدة ايضا لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق في
بمضي المدة اذ بعد اربعة اشهر خالية عن حيض وتماس عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق
بالتعليق بمجيء الوقت وقد تقدم انه لا بد ان يكون التعليق والشرط في مرضه

مرضه انتهى قوله وان الى في صحته وبانت منه في مرضه لا اي بانت بالايلاء في
مرضه لا ترث لما تقدم انه لا بد ان يكون التعليق والشرط وههنا وان تمكن من ابطاله بالفيء
لكن بضرر يلزمه وهو وجوب الكفارة عليه فلم يكن متمكنا مطلقا كما قدمناه في مسئلة الوكيل
اذ لم يتوكل يمكن من عزله وفي الخانية لو طلق المريض امراته بعد الدخول
طلاقا بائنا ثم قال لها اذا تزوجتك فانت طالق ثلاثا ثم تزوجها في العدة طلقت
ثلاثا فان مات وهي في العدة فهذا موت في عدة مستقبلة في قول ابي حنيفة وابي
يوسف فيبطل حكم ذلك الفرار بالتزوج ان وقع الطلاق بعد ذلك لان التزوج
حصل بفعلهما فلا يكون فارا وعلى قول محمد لتمام العدة الاولى فان كان الطلاق
الاول في المرض ورثت واذا كان الطلاق الاول في الصحة لم ترث انتهى
والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الرجعة

بكسر الراء وفتحها والفتح افصح وفي المصباح واما الرجعة بعد الطلاق فبالفتح
والكسر وبعضهم يقتصر على الفتح وهو افصح قال ابن فارس والرجعة مراجعة
الرجل اهله وقد تكسر وهو يملك الرجعة على زوجته وطلاق رجعي بالوجهين ايضا
انتهى وقدمنا ان الطلاق الصريح وما حكمه يعقب الرجعة وضبطه في
في البدايع بان يكون الطلاق صريحا بعد الدخول حقيقة غير مقرون بعوض والا بعدد
الثلاث نصا ولا اشارة ولا موصوف بصفة تنبئ عن البينونة او تدل
عليها من غير حرف العطف ولا مشبه بعدد او صفة تدل عليها انتهى قوله
هي استدامة الملك القائم في العدة اي الرجعة ابقاء النكاح على ما كان ما دامت في العدة
لقوله تعالى فامسكوهن بمعروف لان الامساك استدامة القائم لا اعادة الزائل
وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن يدل على عدم اشتراط رضاها وعلى اشتراط
العدة اذ لا يكون بعدها بعلا والرد يصدق في حقيقته بعوده الى ما كان بسبب زوال
يعود انعقادا بسبب زوال الملك وان لم يكن زائلا بعد كما يعود الزوال واشار المؤلف
رحمه الله تعالى الى انه ليس في الرجعة مهر ولا عوض لانها استدامة ملك والمهر يقابله
يقابله ثبوتا لا بقاء ولو قال راجعتك بالف درهم ان قبلت المراة صح ذلك
والا لا لانه زيادة في المهر وفي المرغيناني والحاوي قال راجعتك على الف
درهم قال ابو بكر لا يجب الالف ولا يصير زيادة في المهر كما في الاقالة كذا في المعراج
ولو قال لها زدتك في مهرك لا يصح كذا في الولوالجية وافاد انه لو طلق
امراته الامة رجعيا ثم تزوج حرة كان له ان يراجع الامة ولو كانت الرجعة
ولو كانت الرجعة استحداثا في حق الارث والايلاء والظهار واللعان وعدة الوفاة
ملك لما كان له ان يراجعها لحرمة ادخال الامة في الحرة ولهذا كان الملك باقيا
في حق الارث والايلاء والظهار واللعان وعدة الوفاة وبينا ذلها قوله وجاز في
طواليق وجواز الاعتياض بالخلع ونحو ذلك حتى صح الخلع والطلاق بمال بعد الطلاق

الرجعي ومن احكامها انه لا يصح اضافتها الى وقت في المستقبل ولا تعليقها بالشرط كما اذا قال
اذا جاء غد فقد راجعتك او ان دخلت الدار فقد راجعت امرأتي وتصح مع الاكراه والهزل
واللعب والخطأ كالنكاح كذا في البدائع وفي الخلاصة وبالطلاق يتحمل الوجل ولو راجعها الا يا حامل
وصححه في الظهيرية وفي الصيرفية لا يكون حتى تنقضي العدة والقول في انقضاء العدة بالحيض قول المرأة ه
ولا يصدق على انقضائها في اقل من شهرين كذا في الحاوي القدسي وفي البزازية ه
واذا اسقطت تام الخلق او ناقص الخلق بطل حق الرجعة لانقضاء العدة ولو قالت
ولو قالت ولدت لا يقبل بلا بينة فان طلب يمينها بالله تعالى لقد اسقطت بهذه الصفة
حلفت اتفاقا اسنفي ه ومنها لو قال الخلوة بها وطئتك وانكرت فله الرجعة وان انكر
الزوج الوطء لا رجعة اسنفي ه واشار بالاستدامة الى انه لو طلقها على مال
بعد الطلاق الرجعي صح كما في القنية اسنفي قوله وتصح ان لم تطلق ثلاثا
ولو لم يرض براجعتك حبيبك او راجعت امرأتي وبما يوجب حرمة المصاهرة وبيان ه
لشرطها وركنها فشرطها ان لا يكون الطلاق ثلاثا كما ذكره ومراده ان لا يكون بائنا
سواء كان واحدة او ثنتين وقدمنا الرجعي والثنتان في الامة كالثلاث في الحرة ه
بشرط ان لا يكون ثم تأتي بائنا باقرارها وهذا لو كان الملبغط امرأة فيه وجها حد بخلاف
ما لو كان طلقها واحدة ثم اقرت بالرق فانه يصير طلاقها ثنتين بخلاف ما لو كان ه
طلقها واحدة ثم اقرت بالرق فانه يصير طلاقها ثنتين لا يملك الزوج عليها بعد ذلك
الا طلقة واحدة وتمامه في الخانية من باب اللقيط وفي القنية قبيل النفقة
قال لزوجته الامة ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم اعتقها
مولاها فدخلت وقعت ثنتان وفي جامع الفصولين الحوي طلقت ثنتين وملك
الزوج الرجعة اسنفي ه واطلق المرأة فشمل المسلمة والكتابية والحرة والمملوكة
لاطلاق الدليل كما في المحيط واما ركنها فقول او فعل فالاول صريح وكناية
اما الاول فراجعتك وارتجعتك وارتجعت امرأتي وجمع بينهما ليبين ما اذا كانت
حاضرة فخاطبها او غائبة وارتجعتك ورجعتك ورددتك وامسكتك ومسكتك
فيصير مراجعا بلا نية ومنه النكاح والتزوج فلو تزوجها في العدة كانت رجعة
في ظاهر الرواية كما لا يخفى علم ان لفظ النكاح يستعار للرجعة وهل يستعار لفظ الرجعة للنكاح قال
في الخلاصة ولو طلق امرأته ثم قال ان راجعتك فانت طالق ما اذا انقضت عدتها فتزوجها
لم تطلق ولو كان الطلاق بائنا لم تطلق وعلله في المحيط بانها لما لم تكن محلا انصرف
الى النكاح مجازا اسنفي وحاصله انه اذا امكن العمل باللفظ حقيقة وقت التعليق وانصرف
وانصرف اليه لا يصير بعد مجازا والا صار مجازا واما الكناية فنحو انت عندي كما كنت
وانت امرأتي فيتوقف على النية واما الثاني اعني الفعل فاذا ان كل فعل اوجب حرمة
المصاهرة فان الرجعة تصح به وسوى بين القول والفعل في الصحة للاحتراز ه
عن الكراهة فانها مكروهة بالفعل كما في الجوهرة فدخل الوطء والتقبيل بشهوة على
اي موضع كان فما او ذقنا او وجهه او رأسا والمس بلا حائل او بحائل يجد الحرارة معه
بشهوة والنظر الى داخل الفرج بشهوة بان كانت متكئة والوطء في الدبر على المفتى به
لانه لا يخلو عن مس بشهوة ولا فرق بين كون التقبيل والمس والنظر بشهوة منه ومنها ه

ومنها بشرط ان يصدقها سواء كان بتمكينه او فعلته اختلاسا او كان نائما او مكرها او معتوها
اما اذا ادعته وانكره لا تثبت الرجعة وقدمنا في باب التعليق انه لو قال لها ان جامعتك
فانت طالق فجامعها ومكث بعد ما جامعها فهي رجعية عن محمد وقال ابو يوسف يكون رجعة
وقال ابو يوسف تكون رجعة الا ان تتحقق عنها ولا تقبل الشهادة على فعلها لان الشهوة
لا تعرف الا بقولها وخرج ما اذا كانت هذه الافعال بغير شهوة او نظر الى غير ه
داخل الفرج بشهوة ولو الى حلقة الدبر فانه لا يكون مراجعا فانه مكروه كما في الولوالجية
كما في الولوالجية وفي الجوهرة ولو صدقها الورثة بعد موتها انها لمسته بشهوة ه
كان ذلك رجعة اسنفي ه وفي المعراج والامة لو فعلت بالبائع في الخيار ه
كان فسخا لان الفسخ قد يحصل بفعلها كما لو جنت او قتلت نفسها وابو يوسف
سوى بين الخيار والرجعة في انهما لا يثبتان بفعلها ومحمد اثبت الرجعة
دون الفسخ اسنفي وفي الرابع ابو حنيفة سوى بينهما ثم يعود التشبيب
وفي شرح الطحاوي لو قال ابطلت رجعتي او لا رجعة لي عليك لا يبطل الرجعة
اسنفي وفي القنية اجاز مراجعة المعتوه صح ويصير مراجعا بوقوع بصره على ه
فرجها بشهوة من غير قصد المراجعة انتهى واختلف فيما اذا اطلق رجعيا ثم جن ثم
راجعها بقول او فعل فقيل لا يصح بهما وقيل يصح بالفعل دون القول كما في ه
القنية من غير ترجيح واقتصر البزازي على الاخير ولعله الراجح لما عرف انه مؤاخذ ه
بافعاله دون اقواله وعلله في الصيرفية بانه استحق ابقاء النكاح والرضا ليس ه
بشرط وهذا لم اكره على الرجعة بالفعل يصح اسنفي ه وفي الحاوي القدسي ه
واذا راجعها بفعل او لمس فالافضل ان يراجعها بالاشهاد ثانيا انتهى وفي المحيط ه
قال ابو يوسف ويقبل المتبقية التقبيل واللمس بغير شهوة اذا لم يرد الرجعة ويكره ان
يراها متجردة بشهوة لانه لا يؤمن من ان يشتهي فيصير به مراجعا ثم يحتاج الى الطلاق
فيؤدي الى تطويل العدة اسنفي قوله والاشهاد مندوب عليها اي على ه
الرجعة وفاقا لمالك والشافعي على الاظهر خروجا من خلاف عند الشافعي ومالك
وان كان ضعيفا وعملا بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بناء على انه للندب
بقرينة انه امر بالاشهاد بعد الامر بشيئين الامساك والمفارقة فلو كان الاشهاد واجبا
في الرجعة مندوبا في المفارقة للزم الاستعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه وهو ممنوع عندنا
واحترازا عن التجاحد وعن الوقوف في مواضع التهم واشار المصنف الى ان الرجعة على ضربين
سني وبدعي فالسني ان يراجعها بالقول ويشهد على رجعتها ويعلمها ولو راجعها بالقول
ولم يشهد او اشهد ولم يعلمها كان مخالفا للسنة كما في شرح الطحاوي اسنفي قوله
والاشهاد مندوب عليها اي على الرجعة وفاقا لمالك والشافعي على الاظهر خروجا
من خلاف عند الشافعي ومالك وان كان ضعيفا وعملا بقوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم بناء على انه للندب بقرينة انه امر بالاشهاد بعد الامر بشيئين الامر
الامساك والمفارقة فلو كان الاشهاد واجبا في الرجعة مندوبا في المفارقة
للزم الاستعمال للفظ الواحد في حقيقته ومجازه وهو ممنوع عندنا واحترازا عن
عن التجاحد وعن الوقوف في مواضع التهم واشار المصنف الى ان الرجعة على ضربين سني ه

ويدعي فالسنة أن يراجعها بالقول ويشهد على رجعتها ويعلمها ولو راجعها بالقول ولم يشهد
أو أشهد بالفعل ولم يعلمها كان مخالفا للسنة كما في شرح الطحاوي انتهى قوله
ولو قال بعد العدة راجعتك فيها فصدقته تصح وإلا لا أي وإن لم تصدقه لا تصح ه
الرجعة لأنه أخبر عن شيء لا يملك إنشاءه في الحال وهي تنكره فكان القول لها من غير يمين
لما عرف في الأشياء الستة وإن صدقته صحت لأن النكاح يثبت بتصادقهما فالرجعة
فالرجعة أولى ونظيره الوكيل بالبيع إذا قال قبل العزل كنت بعته من فلان صدق بخلاف
ما لو قال بعد العزل كذا في الكافي وفي تلخيص الجامع للصدر من ملك الإنشاء ملك
الإخبار كالوصي والمولى والمراجع والوكيل بالبيع ومن له الخيار انتهى ولو أقام
بينة بعد العدة أنه قال في عدتها قد راجعتها أو أنه قال قد جامعتها كان رجعة
لأن الثابت بالبينة كالثابت بالمعاينة وهذا من أعجب المسائل فإنه يثبت إقراره بنفسه
بالبينة بما لو أقر به في الحال لم يكن مقبولا كذا في المبسوط قيد بقوله بعد العدة ه
لأنه لو قال في العدة كنت راجعتك أمس وإن كذبته يملك الإنشاء في الحال ه
انتهى قوله كراجعتك فقالت مجيبة له مضت عدتي أي لو قال لها راجعتك
فأجابته بقولها مضت عدتي لا تصح الرجعة عند أبي حنيفة لأنها صادفت حال انقضاء العدة ه
فلا تصح وقالا تصح والقول لها لأنها صادفت العدة لبقائها ظاهرا إذ لم تخبر بالانقضاء
وقد سبقت الرجعة خبرها بالانقضاء كما لو قال طلقتك فقالت مجيبة له انقضت عدتي فإنه
يقع الطلاق وكما لو قال للوكيل عزلتك فقال الوكيل مجيبا له بعت لا يصح كذا في المحيط
وله أن قوله راجعتك إنشاء وهو إثبات أمر لم يكن فلا يقتضي سبقها عن ه
سبق الرجعة وقولها انقضت عدتها إخبار وهو إظهار أمر قد كان فيقتضي سبق الانقضاء
ضرورة ومسألة الطلاق قيل على الخلاف فلا يقع كما عنده كما لو قالت أنت طالق ه
مع انقضاء عدتك والأصح أنه يقع لأن الزوج أقر بالوقوع كما لو قال بعد انقضاء العدة كنت
كنت طلقتها في العدة كان مصدقا في ذلك بخلاف الرجعة قيد بكونها أجابته
من غير سكوت لأنها لو سكتت ساعة تصح الرجعة اتفاقا وأشار بكون الزوج بدأها
إلى أنها لو بدأت فقالت انقضت عدتي فقال الزوج مجيبا لها موصولا بكلامها راجعتك
راجعتك لا تصح بالأولى ولهذا لم يذكر الإسبيجابي فيها خلافا وإذا لم تصح الرجعة في مسألة الكتاب
تستحلف عنده والفرق بينها وبين الأولى أن اليمين فائدتها النكول وهو بذل عنده وفي
المسألة الأولى تحليفها على الرجعة وبذلها لا يجوز وفي الثانية تحليفها على مضي عدتها
وهي الامتناع عن التزوج والاحتباس في منزل الزوج وبذله جائز وأما مذهبهما في المسألة
الثانية فقد عرفت أنه صحة الرجعة فلا يتصور أن يقال تستحلف المرأة بالإجماع ه
كما ذكره الشارح وقلده في فتح القدير شرح المجمع وقد صرح على أنها تستحلف عند
أبي حنيفة كما في البدائع وغاية البيان والأقطع والخلاصة والولوالجية فكان ه
فكان نقل الإجماع سهوا انتهى قوله ولو قال زوج الأمة بعد العدة ه
راجعتك فيها فصدقه سيدها وكذبته أو قالت مضت عدتي وأنكرا فالقول
لها أي وأنكر الزوج والمولى وقبول قولها في الأول قول أبي حنيفة لأن الرجعة
تبتني على قيام العدة والقول فيها قولها وقالا القول للمولى لأن البضع حقه

حقه كما في إقراره عليها بالنكاح قيد بتصديق السيد لأن المولى لو صدقته الأمة فالقول
قول المولى على الصحيح لأن ملكه قد ظهر للحال بخلاف الأول لاعترافه بحقها ببقاء العدة ه
ولا يظهر ملكه معها فالحاصل أنه لا فرق في الحكم بين المسألتين وهو عدم صحة الرجعة
وإن اختلف التصوير وقيد بكونها قالت مضت عدتي لأنها لو قالت
ولدت يعني انقضت بالولادة لا يقبل إلا ببينة وكذا لو قالت أسقطت سقطا مستبين
الخلق وليس للزوج أن يطلب يمينها على أنها أسقطت بهذه الصفة بالاتفاق ولا فرق في هذا
بين الأمة والحرة كذا في فتح القدير وفي شرح النقاية لو قالت انقضت عدتي ه
ثم قالت لم تنقض كان له الرجعة لأنها أخبرت بكذبها في حق عليها انتهى ه
قوله وتنقطع إن طهرت من الحيض الأخير لعشرة وإن لم تغتسل ولأقل ه
لا حتى تغتسل أو يمضي وقت صلاة أي قد تنقطع الرجعة إن خرجت من الحيضة الثالثة
إن كانت حرة أو الثانية إن كانت أمة لتمام عشرة أيام مطلقا وليس المراد من الطهارة
هنا الانقطاع لأنه بمضي العشرة خرجت من الحيض وإن لم تنقطع بمضي الوقت لأنه لا بد من ه
من خروجه لتصير الصلاة دينا في ذمتها فإن كان الطهر في آخر الوقت فهو ذلك الزمن ه
اليسير الذي يقدر فيه على الاغتسال والتحريمة لا ما دونه وإن كان في أوله
لم يثبت هذا حتى يخرج جميعه لأن الصلاة لا تصير دينا إلا بذلك وعلى هذا لو طهرت
في وقت مهمل كبعد الشروق لا تنقطع الرجعة إلى دخول وقت العصر ه
وأطلق الاغتسال فشمل ما إذا اغتسلت بسؤر الحمار ولو مع وجود الماء
المطلق فإنه تنقطع الرجعة لاحتمال طهارته وإن كانت لا تصلي به لاحتمال
النجاسة ولذا لا تتزوج بآخر احتياطا كما في التاتارخانية وإنما
شرط في الأقل أحد الشيئين لأنه لما احتمل عود الدم لبقاء المدة فلا بد من ه
من يتقوى الانقطاع بحقيقة الاغتسال ولزوم شيء من أحكام الطاهرات
بخروج الكتابية لأنه لا يتوقع في حقها أمارة زائدة فاكتفى بالانقطاع كذا ذكر ه
الشارحون وظاهره أن القاطع للرجعة الانقطاع لكن لما كان غير محقق اشترط
معه ما يحققه فإذا رأيتها لو اغتسلت ثم عاد الدم ولم يجاوز العشرة
كان له وتبين أن الرجعة لم تنقطع بالغسل ولو تزوجت بعد الانقطاع للأقل قبل
الغسل ومضي الوقت تبين صحة النكاح هكذا أفاده في فتح القدير بحثا وهو حسن وإن ه
خالف ظاهر المتون لكن المعنى يساعده لأنا لا نأباه انتهى قوله أو ه
تتيمم وتصلي أي لا تنقطع الرجعة عند فقد الماء حتى تتيمم وتصلي به فرضا كانت أو غيره ولا يكفي ه
مجرد التيمم لا تنقطع عنها وبين قوله في باب الإمامة أنها ضرورة ولذا
حتى منع اقتداء المتوضئ بالمتيمم لما علمت أن الإطلاق من جهة والضرورة من جهة أخرى
لكن محمد عمل بالاحتياط وقد رجح في فتح القدير قولهما في الإمامة وقوله ه
من الرجعة وتمام تحقيقه فيه قيد بتوقف الانقطاع على الصلاة لأن حل قربان الزوج لها
غير موقوف عليها بل يجوز قبل الصلاة وأجمعوا أن حلها للأزواج يتوقف على صلاتها
بذلك التيمم كما ذكره الإسبيجابي وأشار بقوله حتى تصلي إلى أنها لا تنقطع ه
حتى تفرغ من الصلاة على الصحيح لاحتمال وجود الماء في أثنائها فيبطل تيممها بالصلاة لأنها

لانها لو قرأت القرآن بعد التيمم او مست المصحف او دخلت المسجد لا تنقطع الرجعة
لانها اباح الصلاة فلا تعطى لها حكمها وقال الكرخي ينقطع لانه من احكام الطهارات
انتهى **قوله** ولو اغتسلت ونسيت اقل من عضو ينقطع ولو عضوا
لا لان ما دون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته فلا يتيقن بعدم وصول
الماء اليه فقلنا بالانقطاع لا الاجل لزوجها ان يقربها ولا يحل لها ان تتزوج اخر
ما لم تغتسل تلك اللمعة او يمضي عليها ادنى وقت صلاة مع القدرة على الاغتسال
كما ذكره الاسبيجابي والمراد بالعضو نحو اليد والرجل وما دونه نحو الاصبع والاصبعين
وبعض العضد والساعد واحد المنخرين وترك المضمضة والاستنشاق كترك عضو
عند ابي يوسف وعنه وهو قول محمد كترك ما دون العضو وقيد بالنسيان لانها لو تعمدت
اخلال ما دون العضو لا تنقطع انتهى **قوله** ولو طلق ذات حمل او ولد وقال
لم اطأها راجع يعني لو طلق امرأته وهي حامل او بعدما ولدت في عصمته وقال
لم اجامعها فله الرجعة لانها مبنية على الدخول وقد ثبت حكما لثبوت النسب لانه يثبت لظهور
الحمل بان ولدت لاقل من ستة اشهر فلم يلتفت الى قوله لم اطأها لانه صار مكذبا
شرعا ومن صار مكذبا شرعا بطل زعمه ما لم يتعلق باقراره حق الغير فلا يرد ما او رده
في الكافي بان من اقر بعبد لاخر ثم اشتراه ثم استحق من يده ثم وصل اليه فانه يؤمر بالتسليم
الى المقر له وان صار مكذبا شرعا لكونه تعلق باقراره حق الغير بخلاف مسئلة
الرجعة ثم اعلم ان من فروع الاصل المذكور ما اذا اختلف البايع والمشتري
في ثمن العقار فقال المشتري اشتريته بالف وقال البايع بعته بالفين واقام
البينة فان الشفيع اخذها بالفين لان القاضي كذب المشتري في اقراره ومن فروعه
ايضا ان المشتري اذا اقر للمدعي بالملك للبايع ثم استحق المبيع من يده بالبينة فان
له الرجوع عليه بالثمن لكونه صار مكذبا في اقراره وقضى القاضي به للمستحق والفرعان
في الخلاصة ومنه ما في التلخيص لو ادعى عليه كفالة معينة فانكرها فبرهن المدعي وقضى
عليه على الكفيل فان له الرجوع على المديون اذا كانت بامره عندنا لكونه صار مكذبا
في انكارها حين قضى القاضي بها عليه وقيد في الخلاصة الاصل المذكور في كتاب
القضا من الفصل الثالث منه بان يكون القضا بالبينة اما اذا قضى القاضي باستصحاب
الحال فانه لا يصير مكذبا كما لو اشترى عبدا واقر ان البايع اعتقه قبل البيع او كذبه
البايع فقضى القاضي بالثمن على المشتري ويبطل اقرار المشتري بالعتق حتى يعتق
عليه وكذا المديون اذا ادعى الايفاء او الابراء على صاحب الدين وجحد الدائن وحلف
وقضى القاضي له بالدين على الغريم لا يصير الغريم مكذبا حتى لو وجد بينة الايفاء
او الابراء يقبل انتهى فكان دلالة على الوطء ودلالة الشرع اقوى من صريح العبد
لاحتمال الكذب من العبد دون الشارع فعلم مما قررناه ان يثبت قبل الوضع او يثبت
النسب به قبله لما صرحوا به في باب خيار العيب ان حمل الجارية المبيعة يثبت بظهوره
قبل الوضع يثبتها ردها اثره حتى كان للمشتري ردها بعيب الحبل قبل الوضع وفي باب
باب ثبوت النسب انه يثبت بالحمل الظاهر فاندفع ما عرض به صدر الشريعة على المشايخ بان
قولهم له الرجعة تساهل لان وجود الحمل وقت الطلاق انما يعرف اذا ولدت لاقل من ستة اشهر

بحكم صحة الرجعة فيكون المراد وراجع قبل وضع الحمل فولدت لاقل من ستة اشهر بحكم صحة الرجعة
السابقة ولا يرد انه يحل له الرجعة قبل وضع الحمل لانه انكر الوطء والشرع لا يحكم بوجود
الحمل وقت الطلاق بل انما يحكم اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق فلم يوجد ما
يكذب الشرع قبل وضع الحمل فالصواب ان يقال ومن طلق حاملا منكرا وطئها فراجعها فجاءت
بولد لاقل من ستة اشهر صحت الرجعة واما مسئلة الولادة فصورتها انه طلق امرأته
التي ولدت قبل الطلاق منكرا وطئها فله الرجعة انتهى وقيد بكون الولادة
قبل الطلاق لانها لو ولدت بعده تنقضي به العدة فتستحيل الرجعة انتهى **قوله**
وان خلا بها ثم قال لم اجامعها ثم طلقها لا اي لا يملك الرجعة لان الملك يتأكد بالوطء وقد اقر
بعدمه فيصدق في حق نفسه والرجعة حقه ولم يصر مكذبا شرعا لان تأكد المهر المسمى
يبتنى على تسليم المبدل لا على القبض والعدة تجب احتياطا لاحتمال الوطء فلم يكن القضا
بهما قضى بالدخول قيد بانكاره الجماع لانها لو قال جامعتها وانكرت المرأة فله الرجعة
لان الظاهر شاهد له فان الخلوة دلالة الدخول فان لم يخل بها فلا رجعة له عليها
لان الظاهر شاهد لها كذا في الولوالجية وفي المبسوط فان قيل الظاهر حجة لدفع الاستحقاق
والزوج انما يريد استحقاق الرجعة بقوله قلنا ليس كذلك بل الرجوع انما يستبقي ملكه بما
يقول ويدفع استحقاقها نفسها والظاهر يكفي لذلك انتهى **قوله** وان راجعها ثم
ولدت بعدها لاقل من عامين صحت تلك الرجعة يعني راجعها والمسئلة بحالها والمراد
بالصحة ظهور صحة الرجعة السابقة لان العلة لما وجبت ثبت نسب الولد وظهر
ان العلوق كان سابقا على الطلاق فنزل واطئا قبل الطلاق دون ما بعده لانه على الاعتبار الثاني
يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطء قبله فيحرم الوطء والمسلم لا يفعل الحرام وهو وان
كان لا يكذب لكن لما لزم احد الاعتبارين من الزنا او الكذب اوكذبه فجعله كاذبا احب من حمله على الزنا
انتهى **قوله** ان ولدت فانت طالق فولدت ثم ولدت من بطن اخر فهي رجعة يعني
ثم ولدت ثم بعد ستة اشهر وان كان اكثر من سنتين اذا لم تقر بانقضاء عدتها لانه
وقع الطلاق عليها بالولد الاول ووجبت العدة فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة
لانها لم تقر بانقضاء العدة فيصير مراجعا حملا لحالهما على الصلاح كما اذا طلقها رجعيا فجاءت
بولد لاكثر من سنتين فيكون من بطن اخر لانه لو كان بينهما اقل من ستة اشهر
لا يكون رجعة لان الثاني ليس بحادث بعد الولد الاول كما اذا طلقها رجعيا فجاءت بولد لاقل
من سنتين انتهى **قوله** كلما ولدت فانت طالق فولدت ثلاثة في بطن فالولد
الثاني والثالث رجعة لو قوع الطلاق بالاول وثبت الرجعة بالثاني والثالث
ويقع بكل طلقة اخرى فيحرم حرمة غليظة ويثبت نسب الاولاد من الزوج وعليها العدة
بالاقرا قيد بكونهم في بطون اي كان بين كل واحد منه الحمل فاكثر والثاني ولا يقع
بالثالث شيء لانقضاء العدة به ولو كان الاولان في بطن والثالث في بطن يقع تطليقة
واحدة بالاول لا غير وتنقضي العدة بالثاني ولا يقع بالثالث شيء ولو كان الاول
في بطن والثاني والثالث في بطن يقع ثنتان بالاول الثاني وتنقضي العدة بالثالث فلا يقع
به شيء كذا في فتح القدير وفي المحيط ولو ولدت ولدين في بطن وقع بالاول ولا يقع بالثاني
لما ذكرنا انقضا العدة والمراد من كون الولد الثاني والثالث رجعة انه ظهر صحة الرجعة

السابقة بهما كما قدمناه يحمل على انه بوطى حادث انتهى **قوله** والمطلقة الرجعية تتزين لزوجها اذا كانت الرجعة موجودة لانها حلال للزوج اذ النكاح قايم بينهما ثم الرجعة مستحبة والتزين حامل عليها فيكون مشروعا قيد بكونه لزوجها لانه لو كان غايبا فلا تتزين لفقد العلة وقيد بالرجعية كذا في غاية البيان وخرجت المعتدة عن وفاة فانها تحد وقيد بكونها مرجوة لانها لو كانت تعلم انه لا يراجعها لشدة بغضها فانها لا تفعل ذلك كما ذكره في شرح مسكين وقد صرحوا بان للزوج ان يضرب امرأته على ترك الزينة اذا طلبها منها لانها حقه وهو شامل للمطلقة رجعيا انتهى **قوله** وندب ان لا يدخل عليها حتى يؤذنها اى يعلمها بدخوله اما بخفق النعل او بالتنحنح او بالنداء او نحو ذلك اطلقه فشمل ما اذا قصد رجعتها او لا فان كان الاول فلانه لا يأمن ان يرى الفرج بشهوة فتكون رجعة بالفعل من غير اشهاد وهو مكروه من وجهين كما قدمناه وان الثاني فلانه ربما يؤدي الى تطويل العدة عليها بان يصير مراجعا بان النظر من غير قصد ثم يطلقها وذلك اضرار بها فهذا اطلق انه لا يحتاج الى حمل المتون على ما اذا لم يقصد رجعتها كما في الهداية وغيرها فانما هي على اطلاقها كما لا يخفى وقد صرح باطلاق الولوالجي في فتاواه انتهى **قوله** لا يسافر بها يعني يحرم عليها ان يسافر بها لقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ويحرم منه لم تكن رجعة لان الرجعة مندوب اليه والمسافرة بها حرام ومراده اذا كان يصرح بعدم رجعتها اما اذا سكت كانت رجعة دلالة كما اشار اليه في فتح القدير وشرح الجامع الصغير للقاضي وفتاواه والبدائع وغاية البيان معللين بان السفر دلالة الرجعة واورد ان التقبيل بشهوة يكون رجعة مع ما نص به ما ذكره الشارح من ان السفر ليس دلالة الرجعة واورد ان التقبيل بشهوة يكون رجعة حقيقية لا دلالة بخلاف السفر وان نادى على نفسه بعدم الرجعة وجوابه الحل والحرمة كما قلنا كذا في فتح القدير واجاب السغنى بان التقبيل رجعة حقيقة لا دلالة بخلاف السفر فقيد بالسفر فانه رجعة دلالة لا يستلزم يثبت به الرجعة تحقيقا لا دلالة قيد بالسفر بالنساء لانه لو طلقها في السفر لها ان تمشي معه ذكره الاسبيجابي ومراده من المسافرة بها اخراجها من بيتها لا السفر الشرعي المعتد ثلاثة ايام لانه يحرم اخراجها الى ما دونه ايضا للنهي المطلق لكن لا يكون رجعة دلالة واعلم ان في الهداية ما يدل على ان حرمة المسافرة بها مقيدة بما اذا لم يراجعها من عدتها لانه تبين ان المبطل للعصمة عمل عمله من وقت الطلاق حتى احتسبت الاقراء الماضية من العدة فكانت المسافرة باجنبية اذا راجعها في عدتها فتبين انه لم يعمل عمله وزالت الحرمة انتهى **قوله** والطلاق الرجعي لا يحرم الوطي كما قدمناه من اد الايات والمعنى اول الباب فلا يلزم به عقر والشافعي لما حرمه اوجب به العقر وفي المعراج معزيا الى الزوج للشافعي لو وطئها فلا حد عليه وان كان عالما بالتحريم وفيه وجه ضعيف لا يجب التعزير ان كان جاهلا او يعتقد اباحته والا فيجب اباحتها فلو وطئها ولم يراجعها يجب مهر المثل ولو راجعها فالنص وجوب مهر المثل وفي الروضة ايضا قال الشافعي انها زوجته في خمس مواضع من كتاب الله في اية الميراث في خمس مواضع في اية الميراث من كتاب الله في اية الميراث والايلاء والظهار وعدم الوقف وكذا في عدم اشتراط الولي في الرجعة وعدم اشتراط لفظه النكاح والتزوج ورضاها عند الكل انتهى واشار الى ان الخلوة لا تحرم لكنها مكروهة تنزيها انه لم يكن من قصده المراجعة والا فلا وكذا لقسم لانه لو ثبت لها القسم لحلها فربما ادى الى المساس بشهوة فيصير مراجعا وهو لا يريدها فيطلق فتطول العدة عليها حتى لو كان

كان من قصده المراجعة كان القسم كذا في البدايع انتهى والله اعلم بالصواب

فصل فيما تحل به المطلقة

وينكح مبانته في العدة وبعدها اي المبانة بما دون الثلاث لان المحلية باقية لان زوالها معلق بالطلاق الثلاث فيتعلق بها او منع الغير في العدة لاشتباه النسب والاشتباه في الاطلاق له **قوله** لا المبانة بالثلاث لو حرة وبالثنتين لو امة حتى يطأها غيره ولو مراهقا بنكاح صحيح وتمضي عدته لا بملك يمين اي لا ينكح مبانته بالبينونة الغليظة المطلقة فشمل ما اذا كان قبل الدخول او بعده كما صرح به في الاصل واما ما عن المشكلات من طلق امرأته غير المدخول بها فله ان يتزوجها بلا تحليل واما قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ففي المدخول بها انتهى فمعناه انه طلقها ثلاثا متفرقة فلا يقع الا الاولى لا الثلاث بكلمة واحدة كما ذكره العلامة البخاري شارح الدرر فحينئذ لا حاجة الى ما في فتح القدير من انها زلة عظيمة الى ان قال لا يبعد اكفار مخالفه وفي القنية ان سعيد بن المسيب رجع عن مذهبه في ان المدخول بها ليس بشرط في تحليلها صبيا وردها حلالا للاول ولو قضى به قاض لا ينفذ قضاه فان شرط الدخول ثبت بالآثار المشهورة بحال في المطلقة الثلاث وتأصل الرسوخ بذلك وتزوجها للاول بدون دخول الثاني هل يصح النكاح وما جزاء من فعل ذلك قال ان يسود وجهه ويبعد فقيه يفتي بمذهب سعيد بن المسيب وتزوج للاول قال يعني مطلقة بثلاث ويعزر الفقيه انتهى وشمل ما اذا طلقها ازواج كل زوج ثلاثا قبل الدخول فمن وجب اخرى دخل بها تحل للكل واشار بالوطي الى الشرط الايلاج بشرط كونه عن قوة نفسه وان كان ملفوفا بخرقة اذا كان يجد لذة حرارة المحل فلو اولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا يقوته بل بمساعدة اليد لا يحلها الا ان انتشر وعمل بخلاف من في الته فتور واولجها فانها تحل به وخرج المجبوب الذي لم يبق له شيء يولج في محل الختان فلا تحل بسحقه حتى تحبل ودخل الصبي الذي مثله يجامع واراد بالمراهق الذي مثله يجامع وتتحرك آلته ويشتهي الجماع وقدر شمس الاسلام بعشر سنين واحترز به عن الصغير الذي لا يجامع مثله فلا يحلها واطلق الوطي فشمل ما اذا وطئها في حيض او نفاس او حرام وان كان احراما وشمل ما اذا كان الزوج الثاني مسلما او ذميا فتحل الذمية بوطي الذمي لو طلقها زوجها المسلم وسواء كان حرا او عبدا ولهذا لو قالوا لو خافت ظهور امرها في التحليل تهب لمن تثق به مملوك عبد فيشتري مراهقا فيزوجها منه بشاهدين ثم تهب العبد لها فيبطل النكاح ثم يبعث العبد الى بلد آخر فلا يظهر امرها وهذا مبني على ظاهر المذهب من ان الكفاءة في النكاح ليست بشرط للانعقاد واما رواية الحسن المفتى بها فلا يحلها العبد لفقد النكاح الكفاءة لكن يشترط ان يكون لها ولي اما اذا لم يكن لها ولي فيحلها اتفاقا والاولى ان يكون حرا بالغا فان كان ما لكا ما اشترط الانزال كما في البزازية ويشترط اشارة بالوطي الا ان المرأة لا بد ان يطأها مثلها اما اذا كانت صغيرة لا يوطأ مثلها لا تحل للاول بهذا الوطي واليه لا بد من التيقن بكونه في المحل حتى لو كانت المرأة مفضاة لا تحل للاول بعد دخول الثاني اذا احبلت ليعلم ان الوطي كان في قبلها وفي التنبيه المحلل اذا اولج الى مكان البكارة تحل للاول والموت لا يقوم مقام الدخول في حق التحليل انتهى مع انه نقل في المحيط من كتاب الطهارة انه لو اتى امرأة وهي عذراء لا غسل عليه ما لم ينزل لان العذرة مانعة من مواراة الحشفة انتهى واشار واراد بالنكاح الصحيح النافذ فخرج النكاح الفاسد والموقوف كما لو تزوجها عبد بغير اذن سيده ووطئها قبل الاجازة لا يحلها الا اذا وطئها بعد الاجازة واشار الى ان الانزال ليس بشرط لانه شبع ودخل فيه قوله لا بملك يمين ثلاث صور الاولى ان الامة لو طلقها زوجها ثنتين وانقضت عدتها فوطئها المولى

لم من بعد حتى

لا يحل لزوجها الثانية لو اشتراها الزوج بعدما اشتراها لا تحل له بوطئها حتى تتزوج بغيره الثانية لو كانت تحته حرة فطلقها ثلاثا ثم ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم اشتراها لم تحل له حتى تتزوج بزوج آخر وفي مناقب البزازي إذا كان العقد بلا ولي بل بعبارة المرأة أو كان بلفظ الهبة أو كان بحضرة فاسقين ثم طلقها ثلاثا ثم أراد أن تحل له بلا زوج فإنه يرفع الأمر إلى شافعي فيقضي ببطلان النكاح ويزوجها له بعقد جديد ولا يرد نقضا أن القضاء بفساد النكاح يستلزم حرمة الوطء المتقدم وأن يكون الأولاد أولاد زنا وأن الأولاد مستولدة من وطء حرام لأنا نقول القضاء يعمل في القائم والآتي لا في الماضي انتهى وأطلق في فتاويه وإن خاف أن يطلقها المحلل له حتى يقول إن تزوجتك وجامعتك فأنت طالق انتهى وأطلق فشمل ما إذا كان الزوج الأول معترفا بالطلاق الثلاث أو منكرا بعد أن كان الواقع الطلاق الثلاث وهذا لو قال لم أطلقها ثلاثا وأنكرها أن تتزوج بآخر وتحل نفسها سرا منه إذا غاب في سفر فإذا رجع التمست منه تجديد النكاح لشك خارج فيها لا إنكار الزوج النكاح وقد تخرج ذكر القنية خلافا فوقعة للأصل بأنها إن قدرت على الهرب منه لم يسعها أن تعتد وتتزوج بآخر لأنها في حكم زوجية الأول قبل القضاء بالفرقة ثم رمز شمس الأئمة الأوزجندي وقال قالوا هذا في القضاء أما ديانة فله ذلك وكذلك إن سمعته طلقها ثلاثا ثم جحد وحلف أن لم يفعل ذلك وردها القاضي عليه لم يسعها المقام معه ولم تتزوج بغيره أيضا قال يعني البدايع والحاصل أنه على جواب شمس الإسلام الأوزجندي ونجم الدين النسفي والسيد أبي شجاع وأبي حامد والسرخسي يحل لها أن تتزوج آخر فيما بينه وبين الله تعالى وعلى جواب الباقين لا يحل انتهى وفي الفتاوى السراجية إذا أخبرها ثقة أن الزوج طلقها وهو غائب وسعها أن تعتد وتتزوج ولم يقيده بالديانة والله أعلم قال المصنف وقد نقله في القنية قبل ذلك عن شرح السرخسي باصور صنه طلق امرأته ثلاثا وغاب عنها فلها أن تتزوج بزوج آخر بعد العدة ديانة ونقل آخرا أنه لا يجوز في المذهب الصحيح انتهى قلت رمز شمس الأئمة الأوزجندي وهو موافق لما تقدم عنه والقائل بأنه المذهب الصحيح العلاء الترجماني ثم رمز بعده لعمر النسفي وقال حلف بثلاث أنه لم يفعل كذا وهو يعلم أنه قد فعله ثم اختار الإنكار تحليلا قال لا تتزوج بدون تحليل وظننا أنها لو أخبرته شكا لمن فإذا غاب عنها بسبب من الأسباب فلها التحلل ديانة لا قضاء قال عمر النسفي سألت عنها السيد أبا شجاع فكتب أنه يجوز ثم سألته بعد مدة فقال إنه لا يجوز والظاهر أنه إنما أجاب في امرأة لا يوثق بها انتهى وكذا في شرح المنظومة وفي البزازية يشهد أن زوجها طلقها ثلاثا إن كان غائبا ساغ لها أن تتزوج بآخر إن كان حاضرا لا لأن الزوج إذا أنكر احتيج إلى القضاء بالفرقة ولا يجوز القضاء بها إلا بحضرة الزوج انتهى وفيها سمعت بطلاق زوجها إياها ثلاثا فلا تقدر على منعه إلا بقتله إن علمت أنه يقربها تقتله بالدواء ولا تقتل نفسها وذكر الأوزجندي أنها ترفع الأمر إلى القاضي فإن لم يكن لها بينة تحلفه فإن حلف فالإثم عليه وإن قتلته لا شيء عليه والبائن كالثلاث انتهى وفي التاتارخانية وسئل الشيخ أبو القاسم عن امرأة سمعت من زوجها أنه طلقها ثلاثا ولا تقدر أن تمنعه نفسها هل يسعها أن تقتله في الوقت الذي يريد أن يقربها فيه ولا تقدر على منعه إلا بالقتل فقال لها أن تقتله وهكذا كان فتوى الإمام شيخ الإسلام عطاء بن حمزة وأبي شجاع وكان القاضي الإمام الإسبيجابي يقول ليس لها أن تقتله وفي الملتقط وعليه الفتوى وفي فتاوى الشيخ الإمام محمد بن الوليد السمرقندي في مناقب أبي حنيفة عن أبي عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة أن لها أن تقتله وفي المحيط في مسئلة النظم وينبغي لها أن تفتدي بمالها أو تهرب منه وإن لم تقدر قتلته متى علمت أنه يقربها ولكن ينبغي

ينبغي أن تقتله بالدواء وليس لها أن تقتل نفسها قلت قال في المبتغى وإذا قتلته بالآلة يجب عليها القصاص انتهى وفي التتمة سئل عن امرأة حرمت على زوجها هل يحل له أن يقتلها بالسم ولا يقدر أن يتخلص عنها ولو هرب عنها سبعته ساحرته وردته إليها هل يحتال في قتلها بالسم وغيره ليتخلص منها قال لا يحل ويبعدها عنه بكل وجه قدر والله أعلم انتهى وكره بشرط التحليل للأول أي كره التزوج للثاني بشرط أن يحلها للأول بأن قال تزوجتك على أن أحللك أو قالت المرأة ذلك أما لو نويا كان ماجورا لأن مجرد النية في المعاملات غير معتبر وقيل المحلل ماجور لأن مجرد النية في المعاملات غير معتبر وقيل المحلل ماجور وتأويل اللعن إذا شرط الأجر كذا في البزازية والمراد بالكراهة كراهة التحريم فينتهض سببا للعقاب لما رواه النسائي والترمذي وصححه مرفوعا لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له لأنه لو كان فاسدا لما سماه محللا ولو كان غير مكروه لما سماه لعنه وهل هذا الشرط لازم قال في البزازية وجبت المطلقة نفسها من الثاني بشرط أن يجامعها ويطلقها لتحل للأول قال الإمام النكاح والشرط جائز حتى إذا أبى الثاني في طلاقها أجبره القاضي على ذلك وحل للأول انتهى ونقله في غاية البيان عن روضة الزند وستروده في فتح القدير بأن هذا مما لم يعرف في ظاهر الرواية ولا ينبغي أن يعول عليه ولا يحكم به لأنه بعد كونه ضعيف الثبوت تنبو عنه قواعد المذهب لأنه لا شك أنه شرط في النكاح لا يقتضيه العقد والعقود في مثله على قسمين منها ما يفسده كالبيع ونحوه ومنها ما يبطل فيه ويصح هو فيجب بطلان الأصل ولا شك أن النكاح مما يبطل بالشروط الفاسدة بل يبطل الشرط فيصح هو فيجب بطلان هذا وأن لا يجبر على الطلاق نعم يكره الشرط كما تقدم من محل الحديث وهم يعني ما رواه وهو قصد التحليل بلا كراهة انتهى قوله ويهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث حتى لو طلقها واحدة وانقضت عدتها وتزوجت بآخر وطلقها وانقضت عدتها ثم تزوجها الأول يملك عليها ثلاثا إن كانت حرة وثنتين إن كانت أمة ولا يتحقق في الأمة الا هدم طلقة وعند محمد تملك عليها ثنتين في الحرة وواحدة في الأمة ويراده أن دخل بها ولو لم يدخل بها لا يهدم اتفاقا كما في القنية وقد أخذه أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيها بقول شبان الصحابة كابن عباس وابن عمر وأخذ محمد بقول الأكابر كعمر وعلي رضي الله عنهما وحاصل ما استدلوا به من قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له بطريق الدلالة أنه لما كان محللا في الغليظة ففي الخفيفة أولى أو بالقياس بجامع كونه زوجا ورده المحقق في التحرير وفتح القدير وفي فتح القدير بأن التحليل إنما جعل في حرمتها بالثلاث ولا حرمة قبلها فظهر أن القول ما قاله محمد وبافي الثلاث هم الأئمة الثلاثة انتهى قوله ولو أخبرت مطلقة الثلاث بمضي عدته وعدة الثلاث الزوج الثاني والمدة تحتمله له أن يصدقها إن غلب على ظنه صدقها يعني للزوج الأول أن يتزوجها لأنه معاملة أو ديني لتعلق الحل به وقول الواحد فيها مقبول وهو غير مستنكر إذا كانت المدة تحتمله وقد قصر المصنف في إخبارها على ما ذكر وذكره في الهداية مبسوطا فقال فقالت قد انقضت عدتي وتزوجت ودخل بي الزوج وطلقني وانقضت عدتي وفي النهاية إنما ذكر إخبارها هكذا مبسوطا لأنها لو قالت حللت لك فتزوجها ثم قالت لم يكن الثاني دخل بها إن كانت عالمة بشرائط الحل لم تصدق وإلا صدقت وفيما ذكره مبسوطا لا تصدق في كل حال وعن السرخسي لا يحل له أن يتزوجها حتى يستفسرها لاختلاف

الناس في حلها بمجرد العقد وفي التتارخانية لو تزوجها ولم يطأها ثم قالت ما تزوجت او ما دخل بي
صدقت اذا لم لا يعلم ذلك الا من جهتها واستشكل بان اقدامها على النكاح اعتراف منها بصحته
فكانت متناقضة فينبغي ان لا يقبل منها فلا كما لو قالت بعد التزوج لها كنت مجوسية او مرتدة
او مرتدة او معتدة او منكوحة الغير او كان العقد بغير شهود ذكره في الجامع الكبير وغيره بخلاف
قولها لم تنقض عدتي ولو قال الزوج لها ذلك وكذبته يقع الفرقة كانه طلقها وكذا يجب عليه
نصف المهر المسمى او كماله انتهى من قابله ثم رأيت في الخلاصة ما يوافق الاشكال المذكور قال
في الفتاوى في باب الالف لو قالت بعد تزوج الاول ما تزوجت باخر وقال الزوج الاول
تزوجت باخر ودخل بك لا تصدق المراة انتهى ولو قال الزوج الثاني ان تزوج وقع فاسدا
لاني جامعت امها ان صدقته المراة لا تحل للزوج الاول وان كذبته تحل كذا اجاب القاضي الامام ولو
قالت دخل بي الثاني والثاني منكر فالمعتبر قولها وكذا على العكس وفي النهاية ولم يبين لو قال
المحلل بعد الدخول كنت حلفت بطلاقها ان تزوجها هل تحل قلت بين الامر على غالب ظنها ان كان صادقا
عندها فلا تحل له وان كان كاذبا تحل وعن الفضلي لو قالت تزوجني لاني تزوجت غيرك وانقضت
وانقضت عدتي فتزوجها ثم قالت ما تزوجت صدقت الا ان تكون اقرت بدخول الثاني كانه
والله اعلم محل قولها تزوجت على العقد وقولها ما تزوجت على معنى ما دخل بي الا على انكاره
ما اعترفت به وكذا لو قال الا ان تكون اقرت بدخول الثاني فانه لم يقبل قولها
فانها حينئذ تكون مناقضة صريحة كذا في فتح القدير واشار بقبول قولها الى انه لا عبرة بقول
الزوج الثاني حتى لو قال لم ادخل بها او كان النكاح فاسدا وكذبته فالمعتبر قولها ولو قال
الزوج الاول لها ذلك يعتبر قوله في حق الفرقة كانه طلقها لا في حقها حتى يجب لها نصف المسمى
وكان له ان دخل بها واشار بقوله ان غلب على ظنه صدقها المالم يعتبر لها ليست شرطا ولهذا قال
قال في البدائع وكان الحاكم وغيرها لا باس ان يصدقها اذا كانت ثقة عنده او وقع في قلبه صدقها
ويجوز قول المطلقة ثلاثا ان منكوحة رجل قالت لاخر طلقني زوجي وانقضت عدتي جاز تصديقها
اذا وقع في الظن صدقها عدلة كانت ام لا ولو قالت نكاحي الاول فاسد ليس له ان يصدقها
وان كانت عدلة كذا في البزازية وفيها سمع رجل من امراة انها مطلقة الثلاث
والزوج يقول لا بل طلقها اثنتين لا يسع لمن سمع منها ان يحضر نكاحها ويمنعها ما استطاع
اراد ان يتزوج امراة فشهد عنده او عند القاضي ان لها زوج فتزوجها لا يفرق انتهى
وفيها قالت طلقني ثلاثا ثم ارادت تزويج نفسها منه ليس لها ذلك صدقت
عليه ام اكذبت نفسها انتهى وقيد بقوله والمدة تحتمله فانه لا يصدقها واحتمالها ان تذكر
لكل عدة ما يحتمل وهو شهران عند ابي حنيفة وتسعة وثلاثون يوما عندهما وتمامه في الشرح
ولكن في القنية سيد فرشت قالت المعتدة اسقطت سقطا استبان خلقه او بعض خلقه
تصدق وتنقضي به العدة واذا اخبرت بعد الطلاق بساعة او بيوم بعد اذا قالت
انقضت عدتي في يوم او اقل تصدق ايضا ان لم تقل اسقط لاحتماله برخلافه انتهى
وقيد بقوله والمدة تحتمله فانه لا يصدقها واحتمالها ان تذكر لكل عدة ما يحتمل وهو شهران
شهران عند ابي حنيفة وتسعة وثلاثون يوما عندهما وتمامه في الشرح ولكن في
القنية برهم سنت قالت المعتدة اسقطت سقطا استبان خلقه او بعض خلقه تصدق
وتنقضي به العدة واذا اخبرت بعد الطلاق بساعة او بيوم او بيومين اذا قالت انقضت

انقضت عدتي في يوم او اقل تصدق ايضا وان لم تقل اسقطت لاحتماله بخلافه انتهى فقولهم
الامكان تنتهي عند الامام بخمسين ما لم تقل اسقطت سقطا استبان بعض خلقه وجزمهم ببعده
المدة دليل على ضعف ما قاله قول من قال بقبول قولها انقضت عدتي بعد يوم او اقل
لاحتمال سقط من غير تصريح منها بذلك انتهى والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الايلا

لما كان الايلا يوجب البينونة في ثاني الحال كالطلاق الرجعي اولاه وهو لغة اليمين وشرعا
انتهى قوله الحلف على ترك قربانها اربعة اشهر او اكثر الى الزوجة
وهو تعريف لاحد نوعي الايلاء وهو الحقيقي وهو ما اشتمل على القسم كقوله لا انا ان لا اقربك
او حلفت ان لا اقربك او والله او ما يؤول اليه كقوله انا منك مول قاصدا به الايجاب
او انت مثل امراة فلان وقد كان فلان الى من امراته لان معناه انا منك حالف وكذا الثاني
يؤول اليه فاخل الى القسم واما ما كان في معنى اليمين وهو اليمين فتعليق ما يستشقه
على القربان فسيتكلم عليه بعده وبهذا سقط اعتراض ابن الهمام تبعا للشارح
من انه يرد عليه اليمين بتعليق ما لا يستشقه كقوله ان وطئتك فلله علي ان اصلي
ركعتين فانه لا يكون موليا مع ان التعريف شامل له مع انه في كونه موليا
اختلافا فما ذكروه من عدم كونه موليا هو قول ابي يوسف وقال محمد يكون موليا
كما في المجمع فجاز ان يكون المؤلف قصد تعريف ايلا المتفق عليه وان كان المعتمد قول
ابي يوسف كما سياتي والتعريف الشامل لكل من القسمين السالم من الايراد قولنا اليمين
على ترك قربانها اربعة اشهر فصاعدا بالقسم او بتعليق ما يستشقه على القربان وعلى هذا
فقولهم المولى الذي من لا يخلو عن احد المكروهين من الطلاق او الكفارة مبني على احد قسمي
الايلا الحقيقي فلا يعترض عليهم بالمعنوي كما في فتح القدير والشامل لهما المولى من لا يخلو عن
احد المكروهين من الطلاق او لزوم ما يشق عليه واوردت عليه ابدا الذمي على قول
ابي حنيفة فانه اذا قربها خلا عنهما كما سياتي ولكن قال في الكافي انه قال ما خلا عن حنث
لزمه نعم لا يلزمه انه يحلف في الدعاوى بالله العظيم ولكن منع وجوب الكفارة عليه مانع وهو
كونها عبادة وهو ليس من اهلها اما اذا قال لاربع نسوة والله لا اقربكن صار موليا
انتهى ويمكنه قربان ثلاث من غير شي يلزمه لانه لا يحنث الا بقربان جميعهن وركنه
الحلف المذكور وشرطه محلية المراة بان تكون منكوحة وقت تنجز الايلا فلا بد دما لو قال
ما لو قال ان تزوجتك فوالله لا اقربك فتزوجها فانه يصير موليا عندنا كما في المبسوط
واهلية الزوج للطلاق عنده وللكفارة عندهما فيصح ايلاء الذمي عنده بما فيه
كفارة نحو والله لا اقربك فان قربها لا يلزمه كفارة وفائدته كونه موليا الى المدة لو مضت
بلا قربان بانت بتطليقة ولا يصح عندهما اما المولى مما هو قربة كالحج لا يصح اتفاقا
او مما يلزم كونه قربة كالعتق فانه يصح اتفاقا فالايلا الذمي على ثلاثة اقسام اوجه
وعدم النقص عن اربعة اشهر في الحرة من الشرائط فهي ثلاثة وحكمه لزوم الكفارة او الجزا
المعلق بتقدير الحنث بالقربان ووقوع طلقة بائنة بتقدير البر انتهى

قوله كقوله والله لا اقربك اربعة اشهر او اربعة والله لا اقربك كقوله تعالى للذين يؤلون من
نسائهم الاية تربص اربعة اشهر وافاد المثالين انه لا فرق بين تعيين المدة او الاطلاق لانه كالتأبيد
وبالاطلاق الى ان هذا اللفظ صريح فيه لانه لم يشترط فيه النية ومثله لا اجامعك لا اطاؤك لا اباضعك
لا اغتسل منك من جنابة فلو ادعى انه لم يعن الجماع لا يصدق في ديانته والكناية كل لفظ
لا يسبق الى الفهم معنى الوقاع ويحتمل غيره ما لم يتعين نحو لا امسك لا آتيك لا اغشاك
لا امسك لا اغيظنك لا اسوءنك لا ادخل عليك لا اجمع رأسي ورأسك لا اضاجعك لا ادنوك
لا ابيت معك في فراش لا يمس جلدي جلدك لا اقرب فراشك فلا يكون ايلاء بلا نية ويدين في
ويدين في القضاء وفي غاية البيان معزيا الى الشامل حلف لا يقربها وهي حائض لم يكن موليا
لان الزوج ممنوع عن الوطي بالحيض فلا يصير منع مضافا الى اليمين انتهى وبهذا
علم ان الصريح وان كان لا يحتاج الى النية لا يقع به لوجود صارف وفيه بالقسم
لانه لو قال لا اقربك ولم يقل والله لا يكون موليا كذا قال الاسبيجابي وفي البدائع
لو آلى من امرأته ثم قال لامرأته الاخرى اشركتك في ايلائها لم يصح فان كان مكان الايلاء
ظهارا صح والفرق ان الشركة في الايلاء لو صحت لثبتت الشركة في المدة فيصير كل واحدة
منهما اقل من اربعة اشهر وهذا يمنع صحة الايلاء انتهى والطلاق كالظهار
وهو يفيد انه لو آلى منهما مدة لو قسمت حصل كل واحدة منهما اربعة اشهر فاكثر
فانه يكون موليا من الثانية بالتشريك وذكر الكرخي ثم قال لامرأته انت علي حرام
ثم قال لامرأة له اخرى قد اشركتك معها كان موليا منهما لان اثبات الشركة
لا يغير بوجب اليمين هنا فانه لو قال انتما علي حرام كان موليا من كل واحدة منهما
على حدته ويلزمه الكفارة بوطيها بخلاف قوله والله لا اقربكما لان هذا ايلاء صار ايلاء لما
يلزمه من هتك حرمة الاسم وذلك لا يتحقق الا بقربانهما فان قوله انتما علي حرام صار
ايلاء باعتبار معناه وهو اثبات التحريم قد وجد في كل واحدة منهما فيثبت الايلاء
في حق كل واحدة ولو حلف لا يقربها في زمان او مكان معين لا يكون موليا خلافا
خلافا لابن ابي ليلى لانه لا يمكنه قربانها في مكان آخر وزمان آخر
ولو حلف لا يقرب امرأته واجنبية لا يصير موليا ما لم يقرب الاجنبية
في حق الطلاق فكذلك في حق امرأته فاذا قرب الاجنبية لا يمكنه قربانها الا
بكفارة تلزمه وصار كما لو حلف لا يقرب امرأته وامته ولو حلف لا يقربها
ولو حلف لا يقربها ان شاء فلان يتوقف على مشيئتها لانه طلاق مؤجل فيجوز تعليقه
بمشيئتها كالطلاق المنجز كذا في المحيط ومن كنايات انت علي مثل امرأة فلان وقد
كان فلان آلى من امرأته فان نوى الايلاء كان موليا والا فلا ومنها ما لو قال انت
علي كالميتة كما في الظهيرية كما سنا في انت حرام وازاد بقوله والله ما ينعقد به
اليمين كقوله تالله وعظمة الله وجلاله وكبريائه فخرج ما لم ينعقد به اليمين
كقوله وعلم الله لا اقربك وعلي غضب الله وسخطه ان قربتك وان جعل للايلاء غاية
ان كان لا يرجى وجودها في مدة الايلاء كان موليا كما اذا قال والله لا اقربك
حتى اصوم المحرم وهو في رجب او لا اقربك الا في مكان كذا وبينه مسيرة اربعة
اشهر فصاعدا فانه يكون موليا وان كان اقل لم يكن موليا كذا اذا قال حتى تفطمي طفلك

وبينها

وبينها وبين الفطام اربعة اشهر فصاعدا وان كان اقل لم يكن موليا وكذا اذا قال وان قال
لا اقربك حتى تطلع الشمس من مغربها او حتى تخرج الدابة او الدجال كان القياس ان لا يكون
موليا لانه يرجى وجود ذلك ساعة فساعة وفي الاستحسان يكون موليا لان هذا
اللفظ في المعروف والعادة وانما يكون للتأبيد وكذا اذا قال حتى تقوم الساعة او قال
حتى يلج الجمل في سم الخياط فانه يكون موليا وان كان يرجى وجوده في المدة لا مع بقاء
النكاح فانه يكون موليا ايضا مثل ان يقول والله لا اقربك حتى تموتي او اموت او اقتل او حتى اطلقك
ثلاثا فانه يكون موليا اجماعا وكذا اذا كانت امة فقال لا اقربك حتى املكك او املك
شقصا منك يكون موليا وان كان قال حتى اشتريك لا يكون موليا لانه قد يشتريها
لغيره هكذا ولا يفسد النكاح ولو قال حتى اشتريك لنفسي لا يكون موليا ايضا لانه
ربما يشتريها لنفسه شراء فاسدا وان قال اشتريك لنفسي واقبضك كان موليا
وان كان يرجى وجوده مع بقاء النكاح كان موليا استدلالا بقول ان قربتك فعبدي
حر كذا في الجوهرة وقيد بالقربان لانه لو قال والله لا يمس جلدي جلدك
لا يكون موليا لانه يحنث في يمينه بالمس بدون الجماع في الفرج ولو قال والله لا امس
ولو قال والله لا امس فرجي فرجك يكون موليا لانه يراد بهذا الكلام الجماع ولو
قال لامرأته ان قربتك او دعوتك الى فراشي فانت طالق لا يكون موليا
لانه يمكنه قربانها من غير وقوع الطلاق بان يدعوها الى الفراش فتجيء ثم يقربها
بعد ذلك من غير ان يحنث بالقربان ولو قال لامرأته ان اغتسلت من جنابة مني هذه
ما دمت امرأتي فانت طالق ثلاثا واعاد هذا القول وكانت المرأة حاملا ولم يقربها
بعد المقالة حتى وضعت حملها بعد اربعة اشهر فصاعدا فانها تبين بواحدة عند اربعة اشهر لانه
كان موليا وتنقضي عدتها بوضع الحمل فان تزوجها بعد ذلك لا يكون موليا لو قربها
لا يحنث لان اليمين كانت موقتة الى بقاء النكاح وبعد ما وقعت تطليقة بالايلاء لا يقع عليها
طلاق آخر بحكم ذلك الايلاء وان كانت في العدة ما لم يتزوج وتمامه في الخانية واعلم ان القربان
مصدر قرب يقرب من باب فعل بكسر العين وفتحها في المضارع وله مصدر آخر ان القران والقرب
بمعنى الدنو كذا في ضياء الحلوم انتهى قوله فان وطئ في المدة كفر يشتد به
الفاء اي لزمته الكفارة اذا كانت يمينه بالله تعالى وبر قالت الائمة الثلاثة وعن المغفرة بسبب
الفيء الذي هو مثل التوبة لا ينافي لزوم الكفارة لانه حكم دنيوي وذلك اخروي قيد بالوطي
لانه لو كفر قبله لا يكون كفارة كذا ذكر الاسبيجابي انتهى قوله واطلق في الواطي
فشمل ما اذا جن بعد الايلاء ثم وطيها انحلت وسقط الايلاء كذا في فتح القدير وسقط الايلاء
باجماع العلماء حتى لو مضت اربعة اشهر لا يقع طلاق لانحلال اليمين بالحنث وسواء
حلف على اربعة اشهر او اطلق او على الابد انتهى قوله والا بانت اي ان لم
يطأها في المدة وهي اربعة اشهر وقعت عليه طلقة بائنة لانه فات وقع التخلص من الظلم ولا
يكون بالرجعي بانه يستبيل من ان يردها الى عصمته وتبين بالايلاء معنى البائن لتملك نفسها
وتزول سلطنته عليها جزاء الظلمة وهو مروي عن عثمان ابن عفان وزيد بن ثابت وعلي
وابن مسعود وابن عباس وتمامه في فتح القدير وذكر الاسبيجابي ان العدة من وقت
البينونة وبه فارق الطلاق الرجعي فانه وان وجب بينونته ثاني الحال كالايلاء

لكن العدة فيه من وقت الطلاق الرجعي فانه وان اوجب البينونة ثاني الحال كالايلاء لكن العدة فيه
من وقت الطلاق الرجعي لا البينونة وفي المبسوط وان ادعى انه جامعها فان ادعى في الاربعة
الاشهر فالقول قوله وان ادعى ذلك بعد مضي المدة لم يقبل قوله بناء على الاصل المعروف
انه متى اقر بما يملك انشاءه لا يكون متهما فلو اقام بينة على مقالته في الاربعة الاشهر
انه قد جامعها فهي امرأته لان الثابت باقراره كالثابت بالمعاينة وهي من عجائب المسائل ه
انه لا يقبل اقراره بعد مضي المدة ويتمكن من اثباته بالبينة انتهى قوله
وسقط اليمين لو حلف على اربعة اشهر لانها موقتة بوقت فلا يبقى بعد مضيه انتهى
قوله وبقيت لو على الابد اي يبقى تثبت اليمين لو كان حلف على الابد اما
بان صرح به او اطلق لعدم ما يبطلها من حنث او مضي وقت انتهى بحر قوله
وبقيت لو على الابد اي تثبت اليمين لو كان حلف على الابد اما بان صرح به ه
او اطلق لعدم ما يبطلها من حنث او مضي وقت انتهى ج قوله ولو
نكحها ثانيا وثالثا ومضت المدتان بلا فيء بانت باخريين معنى لو تزوجها بعد ما
ما بانت بالايلاء ثم مضت المدة بعد التزوج الثاني بانت بتطليقة اخرى وكذا لو تزوجها
بعد ذلك ثالثا ومضت المدة بانت بثالثة وتعتبر المدة من وقت التزوج لانه به يثبت
حقها في الجماع وبامتناعه صار ظالما لتجازى بازالة نعمة النكاح واشار الى انه
واشار الى انه لا يتكرر الطلاق قبل التزوج لانه لا حق لها في الجماع قبله وهو الاصح
بخلاف ما لو ابانها بتنجيز الطلاق ثم مضت مدة الايلاء وهي في العدة حيث تقع اخرى بالايلاء ه
لانه بمنزلة التعليق بمضي الزمان والمعلق لا يبطل بتنجيز ما دون الثلاث وفي الظهيرية
لو قال والله لا اقربك ابدا فمضت اربعة اشهر ووقع الطلاق ثم مضت اربعة
اخرى وهي في العدة تقع اخرى وكذلك هذا الى الثالثة ولو تزوجها بعد انقضاء
العدة يعتبر مدة ايلاء الثاني من وقت التزوج ولو تزوجها في العدة يعتبر المدة من وقت
وقوع الطلاق الاول انتهى قوله فان نكحها بعد زوج اخر لم تطلق لتقيده
بطلاق هذا الملك وقد انتهى بالثلاث سواء وقعت متفرقة بسبب الايلاء ه
المؤبد او نجزها بعد الايلاء قبل مضي المدة ثم عادت اليه بعد زوج اخر
لبطلان الايلاء فلا يعود بالتزوج انتهى قوله فلو وطئها كفر لبقاء اليمين اي ه
اي لو وطئها بعد ما عادت اليه بعد زوج اخر لزمه التكفير عن يمينه لبقائها في حقه
وان لم تبق في حق الطلاق وفي الجامع الكبير للصدر الشهيد الايلاء يصح في المنكرة
حتى لو لم يقرب احداهما او مضت المدة بانت واحدة وتخير فان مضت مدة اخرى ه
قبله بانت الاخرى للتعيين وذلك لان الايلاء يبطل بالبينونة وانه لا ينعقد
على المبانة في العدة وهو الاصح بخلاف الابانة بغيره وعلى هذا تكرار مدة الواحدة
الواحدة كلما مضت اربعة اشهر فانت بائن ينوي الطلاق انتهى ه ومن باب
اليمين في الايلاء الايلاء يوجب طلاقا ويتعدد المدة وكفارة في الحنث ويتعدد بتعدد الاسم ه
قال كلما دخلت واحدة من هاتين الدارين فوالله لا اقربك ودخلها وقال لا اقربك ودخلها
او قال كلما دخلت هذه ودخلها مرتين يتعدد في حق الطلاق دون الكفارة ولو قال فعليه ه
يمين ان قربتك يتعدد اقال في مجلس مرتين اذا جاء غد فوالله لا اقربك يتعدد الكفارة بالوطي ه

لتعدد

لتعدد الاسم والطلاق بالبر لا لاتحاد المدة وعند زفر يتعدد ولو عليه يوقت يمين ه
بعد التعدد هنا قال كلما دخلت فانت فانت طالق ثلاثا ان قربتك او فعلي هذا حج
يتعدد الايلاء والجزاء متحد لتعدده قال كلما دخلت فانت طالق ثلاثا ان قربتك
او فعلي هذا حج يتعدد الايلاء والجزاء يتحد لتعدده قال كلما دخلت فان قربتك فعلي يمين ه
او نذر او حجة يتعدد وشرط دخلة قربان للعقد قال كلما دخلت فوالله لا اقربك
او قدم القسم يتعدد الطلاق دون الكفارة وقال ان قربتك فانت طالق كلما دخلت
ويكون موليا لانه به ينعقد ينوي الطلاق انتهى قوله لا ايلاء فيما دون
اربعة اشهر يعني في الحرة بل قيل انه يشير الى حكم الامة وبه قال الائمة الاربعة فالحق
وظاهر الاية صحة الايلاء فيما دونها لانه انما خص بالاربعة مدة التربص واما
الحلف فمطلق وبما ذكره الشارح وغيره من المعنى فمصادرة كما في فتح القدير ولكن مشايخنا
انما تمسكوا بفتوى ابن عباس على انه تفسير للاية وتمامه في العناية انتهى
قوله والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين ايلاء لان الجمع بحرف
الجمع كالجمع بلفظه وقوله بعد هذين الشهرين قيد اتفاقي لانه لو لم يذكره كان الحكم كذلك
فقيد بالواو وبدون تكرار النفي والقسم لانه لو كرر النفي بان قال والله ه
لا اقربك شهرين ولا شهرين وكرر القسم بان قال والله لا اقربك شهرين والله لا اقربك
شهرين لا يكون موليا لانهما يمينان فتداخل مدتهما حتى لو قربها قبل مضي شهرين
يجب عليه كفارتان ولو قربها بعد مضيهما لا يجب عليه لانقضاء مدتهما وحكم اليمين كحكم ه
الايلاء في عدم التعدد اذا كانت بالواو فقط والتعدد اذا تكرر حرف النفي او القسم ولا ه
فرق في تكرار المقسم عليه او لا حتى لو قال والله والله لا افعل كذا فهو يمينان في ظاهر الرواية
كقوله والله لا افعل كذا والله لا افعل كذا واعلم انه لا تلازم بين كونه ايلاء ويمينا فكذلك
قد يتعدد البر ويتحد الحنث وقبله مثال الاول اذا جاء غد فوالله لا اقربك اذا جاء بعد غد ه
فوالله لا اقربك فيتعدد الايلاء لتعدد المدة ويتعدد اليمين لتعدد الذكر اذا جاء بعد غد فاذا ه
تركها اربعة اشهر من اليوم الاول بر في الاول وبانت فاذا مضى يوم اخر بر في الثاني
وطلقت ايضا ولو قربها بعد الغد يجب كفارتان وان قربها في الغد يجب كفارة واحدة ومثال
الثاني والله لا اقربك اربعة اشهر وكذا امثلة الكتاب ومثال الثالث كلما دخلت هذه
الدار فوالله لا اقربك فدخلها في يوم اخر فان قربها تجب كفارة واحدة لاتحاد الحنث وان
تركها اربعة اشهر من اليوم الاول بانت بتطليقة فاذا مضى يوم اخر بانت باخرى وكذا اذا مضى
يوم اخر بانت بالثالثة لتعدد البر وفي فتح القدير وفي هذا المثال نظر لان الحلف بالله
وقع جزاء لشرط مكرر فيلزم تكرره ولا يشكل بانه حلف عند الشرط الثاني والثالث لانه
لم يوجد فيه ذكر اسم الله تعالى والا لزم ان لا حلف عند الشرط الاول ايضا ومن ذلك
ثبت الحلف عنده ولعله اشتبه بوالله كلما دخلت الدار لا اقربك بكلما دخلت الدار فوالله
لا اقربك انتهى والجواب لا اشتباه لان المنقول في الفتاوى كالولوالجية والبزازية
ان الطلاق والعتاق والظهار متى علق بشرط متكرر يتكرر واليمين لا وان علق بمتكرر
حتى لو قال كلما دخلت الدار فوالله لا اكلم زيدا فدخل الدار مرارا لا تتكرر اليمين لانه انشاء
عقد والانشاء لا يتكرر بلا تكرر صيغته الا ترى انه لا يتعدد وان سمى العقد لان الكفارة ه

لا يلزم بلا هتك حرمة صفته الا ترى انه لا ينعقد وان سمى المنعقد لان الكفارة لا تلزم هناك
حرمة اسم الله تعالى وقوله والالزام ان لا يحلف الخ عند الشرط الاول ممنوع لانه صرح فيه كما لا يخفى
ومثال الرابع اعنى اتحاد الايلاء وتعدد اليمين اذا جامعها والله لا اقربك كما لا يخفى ومثاله
ثم قال في المجلس اذا جامعها والله لا اقربك فهو ايلاء واحد في حكم البر حتى لو مضت اربعة اشهر من العقد طلقت
وان قربها فعليه كفارتان لاتحاد المدة وتعدد الاسم انتهى قوله ومكث يوما ثم قال
والله لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين ثم قال والله لا اقربك سنة الا يوما او قال بالبصرة والله
والله لا ادخل مكة وهي بها كان لا يكون موليا في هذه المسائل الثلاث اما الاولى فان الثاني ايجاب
مبتدأ وقصدا ومنوعا بعد اليمين الاولى شهرين وبعد الثانية اربعة الا يوما او ساعة وتقييده
بقوله بعد الشهرين اتفاقي فلم يتكامل مدة المنع اذ المراد باليوم مطلق الزمان لانه لا فرق بين
مكثه يوما او ساعة وتقييده بقوله بعد الشهرين اتفاقي ايضا لانه لو لم يذكره لا يكون موليا
ايضا لكن بينهما فرق من وجه آخر وهو انه اذا ذكر تتعين مدة اليمين الثانية وعند
عدمه تصير مدتهما واحدة وتتأخر الثانية عن الاولى بيوم ولكن في مسئلة الكتاب
تتداخل المدتان فلو قربها في الشهرين الاولين لزمته كفارة واحدة وكذا في
الشهرين الآخرين لانه لم يجتمع على شهرين يمينا بل على كل شهرين يمين واحدة وقد تواردت
شروح الهداية من النهاية ومختصرها وغاية البيان على الخطأ عند كلامهم على هذه المسئلة
فلي هذه المسئلة فاحفظه كذا في فتح القدير واقول قوله وقيد بالوقت لانه لو اطلقه
بان قال والله لا اقربك ثم قال بعد ساعة والله لا اقربك ثم بعد ساعة قال والله لا اقربك
فقربها بعد اليمين الثالثة لزمه ثلاث كفارات لتداخل المحلوف عليه ولو لم يقربها
حتى مضت اربعة اشهر بانت وعند تمام الثانية وهو ساعة بعدها تبين باخرى
اذا كانت في العدة وعند تمام الثالثة تبين بالثالثة بلا خلاف وهي في الجوهرة ولو
ولو كرر والله لا اقربك ثلاثا في مجلس واحد فان اراد التكرار فالايلاء واحد واليمين
واحدة وان لم يكن له نية فالايلاء واحد واليمين ثلاث وان اراد التغليظ والتشديد
فالايلاء واحد واليمين ثلاث في قول ابي حنيفة وابي يوسف واذا تعدد
المجلس تعدد الايلاء واليمين وتمامه فيها واما الثانية وهو ما اذا قال والله لا اقربك
سنة الا يوما فلان المولى من لا يمكنه القربان في المدة الا بشئ يلزمه ويمكنه
ويمكنه هنا لان المستثنى يوم منكر ولو قربها في يوم صار موليا اذا غربت
الشمس من ذلك اليوم ولا يكون موليا بمجرد القربان بخلاف قوله سنة الا مرة
فانه اذا قربها صار موليا من ساعته ولا بد فيهما من كون الباقي من السنة اربعة
اشهر فاكثر ذكره الاسبيجابي قيد بالايلاء لان في الاجارة ينصرف الى اليوم الاخير من سنة
لان الانصراف الصرف الى الاخير لتصحيحها لتصحيحها فانها لا تصح مع التنكير وكذلك اليمين
في الايلاء واما اليمين في غيره فلا ينصرف الى الاخير كقوله والله لا اكلم فلانا سنة
الا يوما فاحتاجوا الى الفرق بين اليمين وفرق صاحب النهاية بان اليمين الحامل وهو المغايظة
المنتفية لعدم كلامه من الحاث منظور فيه بانه مشترك الالزام اذ الايلاء انما يكون عن المغايظة
كذا في فتح القدير تبعا للشارح وقد يقال لا يلزم في الايلاء ان يكون عن مغايظة كما اذا كان
بره ضارها بخوف غيل وهو [illegible] على ولد وعدم موافقة مزاجها فيتفقان عليه لقطع لجاج النفس

كما صرح به في فتح القدير اول الباب ولم ينتبه له هنا وتأجيل الدين كالاجارة وقيد باليوم لانه
لانه لو قال الا نقصان يوم انصرف الى الآخر لان النقصان لا يكون الا من آخرها
عرفا والتقييد بالسنة اتفاقي لانه لو اطلق فقال لا اقربك الا يوما لا يكون موليا
ايضا لكن اذا قربها صار موليا مطلقا وكذا لا فرق بين الاقتصار على اليوم وبين
وصفه بقوله الا يوما اقربك فيه في كونه لا يكون موليا لكن هنا لا يصير موليا
ابدا قربها او لا بخلاف ما تقدم وقيد بالاستثناء لانه لو قال لا اقربك سنة كان موليا
ووقع عليه طلقتان فقط اذا تركها السنة كلها وتقع الثالثة كذا في الولوالجية واما المسئلة
واما المسئلة الثالثة وهو ما اذا كان في بلدة وامرأته في اخرى فحلف لا يدخل البلدة
التي هي فيها لانه يمكنه القربان من غير شئ يلزمه بالاخراج من البلدة بوكيله او نائبه
قبل مضي المدة فان كان لا يمكنه بان كان بينهما مسافة اربعة اشهر صار موليا على ما في جوامع الفقه
واما على ما ذكره قاضيخان فالعبرة لاربعة اشهر والذي يظهر ضعفه لامكان خروج كل
منهما الى الآخر فيلتقيان في اقل من ذلك وقدمنا بعض مسائل الايلاء المعنى بيانه
عن الجوهرة وفي الجامع للصدر الشهيد الغاية كالشرط فان قال لا اقربك حتى اقتل
او تقتل او اقتلك او تقتليني او املكك او تملكيني او ما دام النكاح بيننا فهو مول وحتى اشتريك
اشتريك لاختلاف الرق ذليل التعليق ولو قال حتى اعتق عبدي او اطلق امرأتي صار موليا
خلافا لابي يوسف ولو قال حتى اقتله او اضربه او يأذن لي لا لامكان الغاية فان وجدت
الغاية سقطت اليمين وكذا ان تعذرت عندهما خلافا لابي يوسف وهي معروفة ولو قال
ولو قال حتى اقتلك او فلانا وفلانا وقتله بطلت وان مات صار موليا بعده ولو قال حتى يموت او تموت
وما ابطلت قال في رجب لا اقربك حتى اصوم شعبان فافطر اول يوم منه وعمل ما لم يستطع
لله الصوم بطلت يمينه وعند ابي يوسف يصير موليا من وقت العقد وعند محمد من وقت
وعند محمد من وقت اليمين وخالف اصله ولو قال حتى اصوم المحرم فهو مول بالاتفاق وكذا
حتى تخرج الدابة او تطلع الشمس من مغربها انتهى قوله وان حلف
بحج او صوم او صدقة او عتق او طلاق فهو مول هذا شروع
في القسم الثاني من الايلاء وهو الايلاء المعنوي وهو اليمين بتعليق ما يستشقه على القربان
كان قربتك فلله علي حج وخرج اليمين بما لا يستشقه كان قربتك فلله علي صلاة ركعتين
في بيت المقدس لانه لا يلزمه بتعيين المكان شئ لانه نافلة صلاتهما في غيره كما خرج فعلي اتباع
جنازة او سجدة تلاوة القرآن او تسبيحة ودخل ما لو قال فلله علي مائة ركعة لانه يشق
عليه على النفس كما في فتح القدير بحثا فاطلاق ان الصلاة مما لا يستشقه كما فعل الشارح مما
لا ينبغي هذا ان علل للصلاة مما لا يستشقه اما اذا علل بان الصلاة لا يحلف بها عادة كما في شرح
المجمع للمصنف قال فالحق بصلاة الجنازة وسجدة التلاوة فلا فرق بين الركعتين والمائة كما لا يخفى
ودخل الهدي والاعتكاف واليمين وكفارة اليمين وذبح الولد لانه يلزمه بالنذر به ذبح شاة
عندنا كما في البدائع واراد بالصوم غير المعين كقوله فلله علي صوم يوم او شهر
او المعين ان كان بعد مدة الايلاء او اكثر كقوله فلله علي صوم اربعة اشهر او هذا الشهر مثلا واما اذا
كان بأقل منها كقوله فلله علي صوم هذا الشهر فليس بمول لانه يمكنه ترك القربان الى ان يمضي ذلك
ثم يطأها بلا شئ يلزمه واطلق العتق فشمل عتق العبد المعين كقوله فلله علي عتق هذا العبد ودبره

واطلق العتق فيشمل عتق العبد المعين كقوله فلله علي عتق هذا العبد وغيره كقوله فلله علي
عتق عبد سواء كان منجزا او معلقا حتى لو قال فكل مملوك اشتريه فهو حر صار موليا
خلافا لابي يوسف كما اطلق الطلاق فيشمل طلاقها وطلاق غيرها منجزا او معلقا حتى
لو قال فكل امراة اتزوجها من اهل الاسلام طالق صار موليا وفي البحر من ما
الايلاء يكون في موطوآتين وفي ان قربتك فانت طالق كلما دخلت ليس بمول لان له مدفعا
بالترك او محل الغير بخلاف فكل مملوك املكه حرا واخراجا كان موليا للاعتراض انتهى
ومن باب النفي في اليمين قال لها ان قربتك فانت طالق كلما دخلت ان قربتك فعبداي حران
وباع احدهما ثم اشتراه وباع الاخر وقدم بيعه فهو مول من وقت شرائه وفي فاحدهما
حرين وقت اليمين انتهى ولو باع العبد المعين سقط الايلاء لانه صار بحال يمكنه قربانها
بغير شيء يلزمه ولو فصل بيمينه شرا او غيره عاد الايلاء من وقت الطلاق الملك ان لم يكن
وطيها قبله فان كان وطيها قبل جد الملك لما يعد بسقوط الايلاء ولو مات العبد قبل البيع
ولو مات العبد قبل البيع سقط الايلاء لقدرته على الوطي بغير شي وعلى هذا التفصيل موت
المراة المعلق طلاقها او ابانها ثم تزوجها وفي الجامع للصدر الشهيد قال انت طالق ثلاثا
قبل ان اقربك بشهر او قبل ان اقربك بشهر اذ اقربتك لا تصير موليا قبل الشهر وبعده تصير
الا اذا قربها فيه والثاني تاكيد بخلاف والله لا اقربك ان قربتك للتعليق قال انت طالق
قبل ان اقربك بتنجز وقبل تصير موليا انتهى وفي الخانية قال لامراته ان قربتك فعبدي
هذا حر فمضت اربعة اشهر وخاصمته الى القاضي ففرق بينهما ثم اقام العبد البينة انه حر
الاصل فان القاضي يقضي بحريته ويبطل الايلاء وترد المراة الى زوجها لانه قد تبين انه لم يكن موليا
انتهى ولكونها من نسائنا واما صحة الايلاء من المطلقة رجعيا وان لم يكن لها حق في الوطي
فاعتبار ان موطوئتها مباح فان كانت تعتد بالاقرا فلا احتمال امتداد عدتها حتى تمضي مدة
الايلاء تبين وان كانت بالاشهر فلا احتمال ان يراجعها قبل مضيها فان لم يراجعها
حتى مضت عدتها قبل مضيها سقط الايلاء لفوات محله قوله ومن المبانة والاجنبية
لاي لا يصح الايلاء لفوات محله ولو الزوجة لو وطيها كفر لانعقادها في حق وجوب الكفارة عند
الحنث لان انعقاد اليمين يعتمد التصور حسا الا ترى انها تنعقد على ما هو معصية وفي الخانية
رجل الى من امراته ثم طلقها تطليقة بائنة ان مضت اربعة اشهر من وقت الايلاء وهي في العدة
طلقت اخرى بالايلاء وان انقضت عدتها ثم تمت هي مدة الايلاء لا يقع الطلاق بالايلاء
رجل الى من امراته ثم طلقها ثم تزوجها ان تزوجها قبل انقضاء العدة كان الايلاء على حاله
حتى تمت اربعة اشهر من وقت الايلاء تقع عليها تطليقة اخرى بحكم الايلاء وان تزوجها
بعد ما طلقها بعد انقضاء العدة وان طلقها لعدما انقضاء العدة كان موليا تعتبر مدة
الايلاء من وقت التزوج انتهى قوله ومدة ايلاء الامة شهران لان الرق
منصف اطلقه فيشمل ما اذا كان زوجها حرا او عبدا ذكره الاسبيجابي ولا يرد عليه
الايلاء من امته لان شرطه المحلية وهي الزوجة الحرة ذكره الاسبيجابي وفي الجامع الكبير
للصدر الشهيد تحته حرة وامة حلف لا يقرب احداهما ومضى شهران بانت الامة لسبق
مدتها فلو عتقت قبلها كملت مدتها وكذا لو ابانها ثم عتقت بخلاف العدة فلو مضت مدة اخرى
بانت الحرة وعن ابي يوسف لا تتعين له الامة كالحنث فان تزوجها بعد البينونة

اعاد

اعاد ايلاؤها وكذا هما لكن ان رتب بانت الاولى عند تمام مدتها من وقت العقد والثانية بخلاف ما لو بانت
قبلها قال لامراته وامته والله لا اقرب احداكما لم يكن موليا وكذا لو اعتق الامة ثم تزوجها
ومن وطيها كفر ويمكنه تركه كالاجنبية بخلاف واحدة منكما لعمومه وعلى هذا قال لزوجتيه
لا اقرب احداكما او واحدة منكما استحسانا قال ان قربت احداكما فالاخرى علي كظهر امي
وبانت احداهما بالايلاء ويعتبر يبطل ايلاء الاخرى بخلاف فالاخرى طالق ما دامت في العدة ولو
قال فاحداكما او فواحدة او فهي لبعضها قال ان اشتريت جارية فهي حرة صح في من في ملكه
دون من يملكها خلافا لزفر رحمه الله انتهى قوله وان عجز المولي عن
وطيها بمرضه او مرضها او بالرتق او الصغر او بعد مسافة ففيئه ان يقول
فئت اليها لانه اذاها بذكر المنع فيكون رضاها بالوعد باللسان ان اراد ببعد
المسافة ان يكون بينهما مسافة لا يقدر على قطعها في مدة الايلاء فان قدر لا يصح فيئه
فيه باللسان كما في البدائع وقيد بالقول لان المريض لو فاء بقلبه لا بلسانه لا يعتبر
كذا في الخانية وليس مراده خصوص لفظ فئت اليها بل ما يدل عليه كقوله راجعتك
او ارتجعتك وان تجعتك ابطلت الايلاء او رجعت عما قلت ونحوه ودخل تحت
العجز او تكون ممتنعة منه لو كانت في مكان لا يعرفه وهي ناشزة او حال القاضي بينهما
بشهادة الطلاق الثلاث للتزكية او كانت محبوسة او هو محبوسا ولم يقدر على مجامعتها
في السجن فان قدر عليه ففيئه الجماع كذا في غاية البيان وقيد بما ذكره من انواع العجز
الحقيقي احترازا عن العجز الحكمي مثل ان يكون محرما وقت الايلاء وبينه وبين الحج
اربعة اشهر فعندنا لا يكون فيئه الا بالجماع لانه المتسبب باختياره بطريق
محظور فلا يستحق تخفيفا واذا يكون الفيء باللسان معتبرا مبطلا
للايلاء في حق الطلاق اما في حق بقاء اليمين باعتبار الحنث فلا حتى لو وطيها
حتى لو وطيها بعد الفيء باللسان في مدة الايلاء لزمته الكفارة لتحقق الحنث
وفي البدائع ومن شروط صحة الفيء بالقول قيام ملك النكاح وقت الفيء بالقول
وهو ان يكون في حال ما يفي اليها زوجته غير بائنة منه فان كانت بائنة منه
ففاء بلسانه لم يكن ذلك فيئا ويبقى الايلاء لان الفيء بالقول حال قيام النكاح
انما يرفع الايلاء في حق حكم الطلاق لحصول ايفاء حقها به ولا حق لها حالة البينونة
بخلاف الفيء بالجماع انه يصح بعد ثبوت البينونة حتى لا يبقى الايلاء بل يبطل
لانه حنث بالوطي فانحلت اليمين وبطلت ولم يوجد الحنث هنا فلا تنحل اليمين ولا يرتفع
انتهى قوله والا ان قدر في المدة ففيئه الوطي لكونه خلفا عنه فاذا قدر
على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل بطل كالمتيمم اذا راى الماء في صلاته وقيد بكونه
في المدة لانه لو قدر عليه بعدها لا يبطل ويشمل كلامه ما اذا كان قادرا وقت
الايلاء ثم عجز لينشط ان يمضي زمان يقدر على وطيها بعد الايلاء واذا كان عاجزا وقته
ثم قدر في المدة واما لو الى وهو مريض فبانت بمضي المدة ثم صح وتزوجها
وهو مريض ففاء بلسانه لم يصح عندهما خلافا لابي يوسف وصحح قوله كذا في فتح القدير
وفي الجامع الكبير للصدر الشهيد الجماع في اللسان حلفه الى في مرضه وفاء بلسانه
بطل ايلاؤه في حق الطلاق فان صح قبل تمام المدة بطل لقدرته على الاصل كالمتيمم ولو نفى

حتى بانت فصح ثم مرض فتزوجها ففيئه بالجماع وعن ابي يوسف وزفر لا لانه حرام كالخلوة
لكن ينتقض بمن احرم بالحج ثم آلى وهو صحيح وبانت ثم مرض وتزوجها بخلاف ان
تزوجتك فوالله لا اقربك الى في مرضه ثم اعاده بعده عشرة ايام وصح في بعض المدة
فكما مر انتهى قوله انت علي حرام ايلاء ان نوى التحريم او لم ينو شيئا لان الاصل
في تحريم الحلال انما هو اليمين انما هو اليمين عندنا على ما سنذكره في حرّانه الاكمل عن العيون
من انه لو قال انت حرام او باين ولم يقل مني فهو باطل سهو منه حيث نقله عن العيون
وفي العيون ذكر ذلك من جانب المرأة فقال لو جعل امر امرأته بيدها فقالت للزوج
انت علي حرام او انت مني باين او حرام او انا عليك حرام او باين وقع ولو قالت
انت باين او حرام ولم تقل مني فهو باطل ووقع في بعض نسخ العيون ولو قال بغير التاء
فظن صاحب الاكمل انها مسئلة مبتدأة وظن انه لو قال ذلك الرجل لامرأته
لامرأته فهو باطل قال رضي الله تعالى عنه وعند هذا ادرك اراد سهو شيخنا
نجم الائمة البخاري رحمه الله ثم اذ بها لفظة لها فقال لو قال لها انت حرام او باين
فهو باطل والمسئلة مع التاء مذكورة في الواقعات الكبرى المرتبة وغير المرتبة
في مسائل العيون فعرف به سهوهما كذا في العناية فقيد بالزوج لان الزوجة لو قالت
لزوجها انا عليك حرام او حرمتك صار يمينا حتى لو جامعها طايعة او مكرهة يحنث
كما لو حلف لا يدخل هذه الدار فادخل فيه مكرها لا يحنث ومعناه ادخل محمولا ولو اكره على الدخول
فدخل مكرها حنث كذا في البزازية وحرمتك علي او لم يقل علي او انت محرمة علي او حرام
علي ولم يقل علي وانا عليك حرام او حرمت نفسي عليك بمنزلة انت علي حرام كذا في البزازية
انتهى قوله وظهار ان نواه اي الظهار وهذا عندهما وقال محمد ليس
بظهار لانعدام التشبيه بالمحرمة وهو الركن فيه ولهما انه اطلق الحرمة وفي الظهار
نوع حرمة والمطلق يحتمل المقيد كذا في الهداية تبعا للقدوري وشمس الائمة والنسفي
الخلاف مذكور في ظاهر الرواية وكذا لم يذكره الحاكم الشهيد في مختصره ولا الطحاوي
انتهى قوله وكذب ان نوى الكذب لانه نوى حقيقة كلامه اذ حقيقته وصفها
بالحرمة وهو موصوفة بالحل فكان كذبا واراد لو كان حقيقة كلامه لا ينصرف اليه بلا نية لكنهم يقولون
عند عدم النية ينصرف الى اليمين والجواب ان هذه حقيقة اولى فلا تنال الا بالنية واليمين الحقيقة
الثانية بواسطة الاشتهار وقيل لا يصدق قضاء وقال شمس الائمة السرخسي بل فيما بينه وبين الله
تعالى لكونه يمينا ظاهرا لان تحريم الحلال يمين بالنص فلا يصدق في قضاء في نفيه خلاف الظاهر
وهذا هو الصواب على ما عليه العمل والفتوى كما سنذكر والاول قول الحلواني وهو ظاهر
الرواية ولكن الفتوى على العرف الحادث كذا في فتح القدير وفيه نظر لان العمل
والفتوى انما هو في انصرافه الى الطلاق من غير نية لا في كونه يمينا وفي المصباح
الكذب بفتح الكاف وكسرها وبكسر الذال وبكسر الكاف وسكون الذال هو الاخبار
عن الشيء بخلاف ما هو سواء فيه العمد والخطأ ولا واسطة بين الصدق والكذب على مذهب
اهل السنة والاثم يتبع العمد انتهى قوله وبائنة ان نوى الطلاق سواء نوى واحدة
او ثنتين انتهى قوله وثلاث ان نواه اي الثلاث لان الحرام من الكنايات وهذا
حكمها وقدمنا ان النية شرط في الحالة المطلقة اعني الخالية عن الغضب والمذاكرة واما مع احداهما

فليست

فليست شرطا لوقوع الطلاق قضاء وشمل قوله وبائنة بان نوى الطلاق ما اذا طلقها
واحدة ثم قال لها انت علي حرام ناويا ثنتين فانه وان تم به الثلاث لم يقع بالحرام الا واحدة
وقوله في فتح القدير ولم يقع شيء سبق قلم قلت وعبارته مغيرة لم يصح نيته بخلاف
ما اذا نوى الثلاث فانه يصح وتقع ثنتان بكلمة الثلاث كما في الخانية ومثله
في البزازية انت علي حرام الف مرة تقع واحدة وفي كل موضع يشترط ينظر
المفتي الى سؤال السائل ان قال قلت كذا هل يقع يقول نعم ان نويت وان قال كم يقع
يقول واحدة ولم يتعرض لاشتراط النية لان كم عبارة عن عدد الواقع وذلك
يقتضي اصل الوقوع وهذا حسن انتهى ثم قال فيها قال لها مرتين انت علي حرام
ونوى بالاول الطلاق وبالثاني اليمين فعلى ما نوى انتهى قال لامرأتيه انتما
علي حرام ونوى الثلاث في احداهما والواحدة في الاخرى صحت نيته عند
الامام وعليه الفتوى ولو قال نويت الطلاق في احداهما واليمين في
الاخرى عند الثاني يقع الطلاق عليهما وعندهما كما نوى قال لثلاث
انتن علي حرام ونوى الثلاث في الواحدة واليمين في الثانية والكذب
في الثالثة طلقن ثلاثا وقيل هذا على قول الثاني وعلى قولهما ينبغي ان يكون على ما نوى
انتهى قوله وفي الفتاوى اذا قال لامرأته انت علي حرام وعنده
طلاق ولكن لم ينو طلاقا وقع الطلاق يعني قضاء لما ظهر من العرف في ذلك حتى لو قال
لو قال لامرأته ان تزوجتك فحلال الله علي حرام فتزوجها تطلق ولهذا لا يحلف
به الا الرجال فيدينا لفظا لانه لا يقع الطلاق ديانة بلا نية وذكر الامام ظهير الدين
لا يقول لا يشترط النية لكن يجعل ناويا عرفا فان قلت اذا وقع الطلاق بلا نية ينبغي
ان يكون كالصريح فيكون الواقع رجعيا قلت المتعارف به ايقاع البائن كذا في البزازية
فلو قال المصنف رحمه الله وقع البائن لكان اولى وقوله انت معي في الحرام بمنزلة
انت علي حرام وكذا قوله حلال المسلمين علي حرام وفي المواضع التي يقع الطلاق بلفظ الحرام
ان لم يكن له امرأة ان حنث لزمته الكفارة وقال النسفي على انه لا تلزمه وان كان اكثر من زوجة
واحدة قال في الفتاوى تقع على كل تطليقة واحدة بخلاف الصريح فانه لا يقع الا واحدة
فيما اذا قال امرأته طالق وله اكثر من واحدة واجاب شيخ الاسلام الاوزجندي انه
لا يقع الا على واحدة والبيان اليه وهو الاشبه مما في الفتاوى لان قوله حلال الله او حلال
المسلمين يعم كل زوجة فاذا كان فيه عرف في الطلاق يكون البدل كما في قوله هن طوالق
لان حلال الله يشملهن على سبيل الاستغراق لا على سبيل البدل كما في قوله احداكن
طالق وحيث وقع الطلاق بهذا اللفظ وقع بائنا انتهى ويوجد في بعض النسخ وفي الفتاوى
وفي بعضها في الفتوى لانه لعله هو المفتى به مع ان هذا القول هو المفتى به عند المتأخرين
ولذا قال في البزازية ومشايخنا افتوا انه لو قال انت علي حرام والحلال عليه حرام
او حلال الله عليه حرام او حلال المسلمين عليه حرام ان الكل بائن بلا نية واذا حلف
بهذه الالفاظ على فعل في المستقبل ففعل وليست له امرأة عليه الكفارة وان له امرأة
وقت الحلف وماتت قبل الشرط او بانت الى عدة ثم باشر الشرط الصحيح انه لا يطلق امرأته
المتزوجة وعليه الفتوى لان حلفه صار حلفا بالله تعالى وقت الوجود فلا ينقلب طلاقا

خالعتها ثم قال حلال الله علي حرام ان شربا الى سنه وشرب لا يقع لعدم الملك والاضافة اليه قال لها ان تزوجتك
فحلال الله علي حرام فتزوجها تطلق قال بعضهم والصحيح خلافه لو وقوعه على القايمة لا على المتزوجة
فلو لم يكن في نكاحه وقت وجود الشرط امراة لا يقع على فلانه ايضا وتمامه في البزازية وفي قوله
حلال الله عليه حرام وله امراتان ولم تكن له نية شمطوت طلقت وان نوى احداهما
دين لا في القضا وفتوى الامام اوزجندي انه يقع على واحده وعليه البيان وقد ذكرناه
وفي الظهيرية حلف بهذه الالفاظ انه لم يفعل كذا وكان فعله وله امراتان والا ليست له امراة
فلا شي عليه لانه ان حمل الطلاق فلا براءة به شي اخر وان حمل على الاخر لمس فهو غموس وفي فو
ايد شيخ الاسلام قال الحلال الله علي حرام وان فعل كذا وهو فعله وحلف بطلاق امراته
ان فعل كذا وفعل وله امراتان واذا ان يعرف هذين الطلاقين في واحدة منهما اشار في الزيادات
الى انه يملك ذلك كما في الذخيرة ان فعل كذا فحلال الله عليه حرام ثم فعل ذلك على فعل اخر وحنث
في الاول ووقع الطلاق على امراته ثم حنث في اليمين الثانيه وهي
في العده قيل لا يقع والاشبه الوقوع لا لحاق البائن اذا كان
معلقا قالت انا عليك حرام فقال لا ادري احلال
ام حرام لا يقع شي قال بين يدي الصحابة
من كان امراته عليه حرام ان يفعل
هذا الامر ففعله واحد منهم
قال في المحيط اوازمنه
حرمتها عليه في الحكم وقيل
لا يكون فوات الحرمة
قال ثلاث مرات
حلال الله على حرام
ان فعل كذا ووجد
الشرط وقع الثلاث
كذا في البزازيه
تم الجزء المبارك
وهو الاول من
البحر الرايق
ويتلوه الجزء
الثاني باب
الخلع والحمد
لله وحده
م م
م

لما اشترك في الايلاف ان كلا منهما قد يكون معصية وقد يكون مباحا وزاد الخلع عليه بتسمية المال اخر عنه لانه بمنزلة المركب
من المفرد وقدما على الظهار واللعان لانهما لا ينفكان عن المعصية وهو لغة النزع يقال خلعت النعل وغيره خلعا نزعته وخالعت المراة زوجها
مخالعة اذا افتدت منه وطلقها على الفدية بهو خلعا والاسم الخلع بالضم وهو استعارة من خلع اللباس لان كل واحد منهما لباس
للاخر فاذا فعلا ذلك فان كل واحد نزع لباسه عنه كذا في المصباح وشرعا على ما اخترناه ازالة ملك النكاح المتوقفة على قبولها
بلفظ الخلع او في معناه وقولي هذا اولى من قول بعض الشارحين اخذ المال بازا ملك النكاح لمغايرته المفهوم اللغوي من كل
وجه والاصل ان يتحد جنس المفهومين ويزاد في الشرعي قيد لاخراج اللغوي لانه يرد عليه الطلاق على مال وليس بخلع وبالمه
في جميع احكامه كاستقلال حكم الخلع باسقاط الحقوق وان اشتركا في التسميه ويرد عليه ايضا ما اذا عري عن البدل كما سنذكره
وقولي ايضا اولى مما اختاره في فتح القدير من انه ازالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع لانه يرد عليه ما اذا قال خالعتك
ولم يسم شيئا فقبلت فانه خلع مسقط للحقوق كما في الخلاصة الا ان يقال مهرها الذي سقط به بدل ولم يقدر على البدل فان
لو كانت قبضت جميع البدل ما حكمه قلت ذكر قاضي خان انها ترد عليه ما ساق اليها من الصداق كما ذكره الحاكم الشهيد في المختصر
وخواهر زاده واخذ به ابن الفضل قال القاضي وهذا يؤيد ما ذكرنا ابو يوسف ان الخلع لا يكون الا بعوض انتهى وسياتي تمامه
آخر الباب وانما قيدنا بالمفاعلة لانه لو قال خلعتك ناويا وقع بائنا غير مسقط كما سياتي وهو خارج عن تعريفنا بقولنا
المتوقفة على قبولها لعدم توقفه كما في الخلاصه ويرد عليه ايضا ما اذا كان بلفظ البيع المبارة فانه يقع به البائن وتسقط الحقوق كالخلع
بلفظه واما اذا كان بلفظ البيع والشرا فانه خلع مسقط للحقوق على ما صححه في الصغرى وان صحح قاضي خان بخلافه فلذا زدنا
في تعريفنا اما في معناه واستفيد من قولنا ازالة ملك النكاح انه خلع المطلقة رجعيا بمال فانه يصح ويجب المال ولو خالعها
بمال ثم خالعها في العدة لم يصح كما في القنيه ولكن يحتاج الى الفرق بين ما اذا خالعها بعد الخلع حيث لم يصح وبين ما لو طلقها
بمال بعد الخلع حيث يقع ولا يجب المال وقد ذكرناه في آخر الكنايات وخرج الخلع بعد الطلاق البائن وبعد الردة فانه
غير صحيح فيهما ولا يسقط المهر ويبقى له بعد الخلع ولانه الجبر على النكاح في الرده كما في البزازيه والواقع به وبالطلاق
على مال طلاق بائن اي بالخلع الشرعي اما الخلع فلقوله عليه الصلاة والسلام الخلع تطليقة بائنة ولانه يحتمل الطلاق
على مال طلاق بائن حتى صار من الكنايات والواقع بالكناية بائن وفي الخلاصه وفي قوله يكون الخلع فسخا قيل ينفذ
وقيل لا انتهى والظاهر الاول لانه قضى في فصل مجتهد فيه ومذهبنا قول الجمهور ومن العلماء من قال بعدم مشروعيته
اصلا ومنهم من قيده بما اذا كرهته وخاف ان لا يوفيها حقها وان لا توفيه ومنهم من قال لا يجوز الا باذن
السلطان وقالت الحنابلة لا يقع به طلاق بل هو فسخ بشرط عدم نية الطلاق فلا ينقص العدد وقال قوم
وقع به رجعي فان راجعها رد البدل الذي اخذه وتمامه في فتح القدير واطلقه فشمل ما اذا كان بغير عوض ايضا وما اذا
وقع بلفظ الخلع او البيع او المبارأة وما اذا لم ينو الطلاق به ولكن بشرط ذكر العوض حتى لو قال لم اعن الطلاق مع ذكره
لا يصدق قضاء ويصدق ديانة لان الله تعالى عالم بما في سره لكن لا يسع المراة ان تقيم معه لانها كالقاضي لا يعرف الا الظاهر
كذا في المبسوط وحال مذاكرة الطلاق كالنية كذا في الخانية وفي البزازيه ادعى الاستثناء او الشرط في الخلع وكذبته فيه
فالقول لها الى ان قال والفتوى على صحة دعوى الغير والمبطل الا اذا ظهر ما ذكرنا من التزام البدل او قبضه او نحوه ادعى الاستثناء
وقال قبضت منك بحق لي عليك وقالت بل لبدل الخلع فالقول له لانه انكر وجوب البدل عليها واقرانه له واحد
عليها لا مالين والمراة تعترف له عليها بمال اخر فيكون القول له بخلاف ما اذا لم يدع الاستثناء لانه يدعي بدل الخلع وهي تنكر
فالقول لها انتهى واما اذا لم يذكر العوض فهي من الكنايات فيتوقف على النية ومذاكرة الطلاق ان كان بلفظ الخلع
او المبارات وان كان بلفظ البيع كبعت نفسك او طلاقك فلان لانه خلاف الظاهر وقد افاد بوقوع البائن حكمه
وسياتي بيان صفته انه يمين من جانبه فلا يصح رجوعه عنه ولا يبطل بقيامه عن المجلس وصح مضافا منه وانعكست الاحكام

ولكن لابد من القبول منها حيث كان على مال او كان بلفظ خالعتك واختلعي ولذا قال في المحيط لو قال اختلعي فقالت اختلعت تطلق و يسقط
المهر لانه قوله اختلعي امر بالطلاق بلفظ الخلع والمراة تملك الطلاق بامر الزوج فصار بمنزلة ما لو قال لها طلقي نفسك مني طلاقا
باينا بخلاف قوله اشتري نفسك مني فقالت اشتريت لا تطلق ما لم يقل الزوج بعت لانه امر بالخلع الذي هو معاوضة لان الشرا
معاوضة فلا يصح الا واذا لم يكن البدل مذكورا معلوما واما اذا ذكر مالا مجهولا بان قال اخلعي نفسك بمال فقالت اختلعت نفسي
بالف درهم لا يتم الخلع ولا تطلق حتى يقول الزوج خلعت لانه لا يصح تفويض الخلع اليها لانه اذا ذكر المال كان خلعا حقيقة والخلع
لا يصح الا بتسمية البدل والبدل هاهنا مجهول فلم يصح وان ذكر مالا معلوما بان قال اخلعي نفسك بالف درهم فقالت اختلعت بالف
درهم ولم يقبل الزوج خلعت او قالت المراة خالعني بالف درهم فقال الزوج خالعت ولم تقل المراة قبلت تم الخلع في رواية ولم يتم في اخرى
والكناية والصلح من دم العمد على الروايتين ولذا لو قال اشتري ثلاث تطليقات بكذا فقالت اشتريت لا يتم الخلع ما لم يقل الزوج
بعت وهو الصحيح الا اذا اراد به التحقيق دون المساومة لانه لم يوجد بالخلع والخلع معاوضة فلا يتم بركن واحد انتهى وفي جامع الفصولين
كل طلاق وقع بشرط ليس بمال فهو رجعي وفيه ان القبول في المعلق انما يكون بعد وجود الشرط وفي الكافي القبول في المضاف انما يكون
بعد وجود الوقت ولا يصح القبول قبل الايجاب انتهى وفي المحيط ما يفيد صحة القبول في المعلق قبل وجود الشرط فانه قال
لو قال ان دخلت الدار فقد خلعتك على الف فتراضيا عليه ففعلت صح الخلع في الوجيز كما في الكافي واقول لو قيل بصحة القبول في المضاف
قبل وجود الوقت لانعقاده سببا للحال عندنا وبعدم صحته في المعلق قبل وجود الشرط لعدم انعقاده سببا للحال لكان حسنا للتخرج
على الاصول وفي المجتبى باع طلاقها منها بمهرها فهو براة من المهر والطلاق رجعي ويشترط في قبولها علمها بمعناه فلو قال لها اختلعي
نفسك بكذا ثم لقنها بالعربية حتى قالت اختلعت وهي لا تعلم بذلك فالصحيح انه لا يصح الخلع ما لم تعلم المراة ذلك لانه معاوضة كالبيع
بخلاف الطلاق والعتاق والتدبير لانه اسقاط محض والاسقاط يصح مع الجهل كذا في المحيط وقولها فعلت في جواب قوله خلعت
نفسك مني بكذا ليس بقبول على الصحيح المختار الا اذا اراد به التحقيق ولو قالت لزوجها اخلعني على الف درهم فقال الزوج مجيبا لها
انت طالق صار كقوله خلعتك لان هذا يحتمل ان يكون جوابا فيجعل جوابا لها وهو المختار كما في الخانية ولو قال بعت منك طلاقك بمهرك
فقالت طلقت نفسي بانت منه بمهرها بمنزلة قولها اشتريت لانه يصح جوابا ويصلح ابتدا فيجعل جوابا وقيل يقع رجعيا والاول اصح
ولو قال لها اخلعي نفسك فقالت قد طلقت لزمه المال الا ان ينوي بغير مال ولو قالت بعت منك تطليقة فقالت اشتريت يقع الطلاق
باينا لان هذا كناية وهي باينة ولو قال لها بعت منك امرك بالف درهم ان اختارت نفسها في المجلس وقع الطلاق ولزمها المال
لانه ملكها الطلاق بالمال فان اختارت فقد ملكت ولو قال لامراته كل امراة اتزوجها فقد بعت طلاقها منك بدرهم ثم تزوج
امراة فالقبول اليها بعد التزوج فان قبلت بعد التزوج طلاقها او طلقها يقع وان قبلت قبله لا يقع لان هذا الكلام من الزوج خلع بعد
التزوج فيشترط القبول بعده ولو قالت المراة بعت منك مهري ونفقة عدتي فقال اشتريت فالظاهر انها لا تطلق لان الزوج
ما باع نفسها ولا طلاقها منها انما اشترى مهرها وهذا لا يكون طلاقا لكن الاحوط ان يجدد النكاح كذا في المحيط وفي القنية في الباب المعقود
للمسائل التي لم يوجد فيها رواية ولا جواب شاف للمتأخرين آخرها قالت لزوجها ابرأتك من المهر بشرط الطلاق الرجعي فقال
لها انت طالق طلاقا رجعيا يقع باينا للمقابلة في مسئلة تكملة الزيادات انت طالق اليوم رجعيا وغدا اخرى بالف فالالف
مقابل بهما وهما باينان ام رجعيا وهل يبرا الزوج لوجود الشرط صورة ولا يبرا انتهى وفي الذخيرة انت طالق الساعة واحدة
اخرى بالف درهم فقبلت وقعت واحدة في الحال بنصف الالف واخرى غدا بغير شي وان تزوجها قبل مجي الغد ثم جا الغد تقع اخرى
بخمسماية انت طالق الساعة واحدة املك الرجعة وغدا اخرى بالف فقبلت وقعت واحدة للحال بغير شي وفي الغد اخرى
بالف ولو قال انت طالق اليوم باينة وغدا اخرى الف وقع للحال واحدة باينة بغير شي ولو قالت انت طالق واحدة وانت طالق
اخرى فقبلت وقعتا بالف ولو قال انت طالق الساعة واحدة املك الرجعة وغدا اخرى املك الرجعة بالف فقبلت انصرف
البدل اليها وكذا لو قال انت طالق الساعة ثلاثا وغدا اخرى باينة بالف وانت طالق الساعة واحدة بغير شي وغدا اخرى بالف فالبدل

ينصرف اليها انتهى ولزمها المال ان في المسئلتين لانه ما رضي بخروج بعضها عن ملكه الا به فلزمها المال بالقبول ولو قال
وكان المسمى لكان اولى ليشمل ما اذا قبله غيرها وسياتي آخر الباب بيان خلع الفضولي ان شاء الله ويشمل الابراء حتى لو قالت له ابراتك
تعالى عليك على طلاقي ففعل جازت البراءة وكان الطلاق باينا وكذا لو طلقها على ان تبريه من الالف التي كفل بها للمراة من فلان صح
والطلاق باين كما في البزازية وقيد به احترازا عن التاخير فانه ليس بمال واما تاخيرها ففيه المطالبة كما لو قالت له طلقني على ان اؤخر ما لي عليك
فطلقها فان كان للتاخير غاية معلومة لا يصح والطلاق رجعي على كل حال كما في البزازية ايضا ولو قال قد خلعتك على الف قال ثلاث
مرات فقبلت طلقت ثلاثا بثلاثة الاف لانه لم يقع شي الا بقبولها لان الطلاق يتعلق بقبولها في الخلع فوقع الثلاث عند قبولها جملة
بثلاثة الاف ولو قال بعت منك تطليقة بالف فقالت اشتريت ثم قاله ثانيا وثالثا كذلك وقال اردت التكرار لا يصدق
ويقع الثلاث ولم يلزمها الا الالف لانها ملكت نفسها بالاولى وقد صرح بالطلاق في لفظه الثانية والثالثة والصريح يلحق البائن
كذا في المحيط ولو اتفقا على الخلع وقالت بغير جعل فالقول لها لان صحة الخلع لا تستدعي البدل فتكون منكرة للبدل فيكون القول لها ولو ادعت
الخلع والزوج ينكره فشهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسماية لا تقبل ولا يثبت الخلع لانها تحتاج الى اثبات الزوج علق الطلاق
بقبول المال والطلاق المعلق بقبول الالف غير الطلاق بقبول الالفين اذ هما شرطان مختلفان فكان كل واحد يشهد بغير ما شهد به
الاخر فلا يقبل ولو كان الزوج هو المدعي وقد ادعى الفا وخمسماية والمسئلة بحالها تقبل على الالف لان الطلاق وقع باقرار الزوج فبقي
دعوى الزوج دينا مجردا واتفق الشاهدان على الالف وانفرد احدهما بزيادة خمسماية فيقضى بما اتفقا عليه وان كان يدعي الفا
لا يقبل وقد كذب احد شاهديه لما عرف ويقع الطلاق باقراره واذا شهد شاهدان انه طلقها قبل الخلع ثلاثا يسترد المال لانها
بمباشرت الخلع وان كانت مقرة بصحة الخلع ظاهرا فاذا ادعت الفساد بعد ذلك صارت متناقضة في الدعوى الا ان البينة على الطلاق
تقبل من غير دعوى فثبت ان اخذ المال بعد العتق ولو باذن المولى لحجر باعث التبرع ولو بالاذن كهبتها وشمل الامة وام الولد ولكن بشرط باذن
المولى فيلزمها المال للحال لانفكاك الحجر باذن المولى فظهر في حقه كسائر الديون وفي الجامع لو خلع الامة مولاها على رقبتها وزوجها حر فالخلع واقع
بغير شي ولو كان الزوج مكاتبا او عبدا او مدبرا جاز الخلع وصارت لسيد العبد والمدبر لانها لا تصير مملوكة للزوج بل للمولى فلا يبطل النكاح وفي
الحر لو ملكت رقبتها بطل النكاح ولو بطل بطل الخلع فكان في تصحيحه ابطاله واما المكاتب فانه يثبت له فيها حق الملك وحق الملك لا يمنع
بقاء النكاح فلا يفسد النكاح كما لو اشترى زوجته امة تحت عبد خلعها مولاها على عبد في يديه ثم استحق العبد المخلوع عليه [illegible]
المولى لانه لم يضف العبد المخلوع به الى نفسه ولا صفة فكان العقد مضافا الى الامة وتباع الامة في قيمة العبد المستحق لان المولى ملك
ايجاب بدل الخلع اليها فظهر في حقه فتعلق برقبتها فان كان عليها دين اخر قبله بدا به لانه وجب اختيار المولى ملكه ايجاب
بدل الخلع فلم يظهر في حق الغريم كما في الصلح فان بقي شي يؤخذ من الامة بعد العتق فان كان المولى ضمن بدل الخلع اخذ به كذا في
المحيط وفي الظهيرية امراة قالت لزوجها اختلعت منك بكذا وهو ينسج كرباسا فجعل ينسج وهو يخاصمها ثم قال خلعت
قالوا ان لم يبطل ذلك فهو جواب انتهى وفي جامع الفصولين قال خلعتك بكذا درهما فجعلت المراة تعد الدراهم فلما تم
العد قالت قبلت ينبغي ان يصح وفي الكافي للحاكم فاذا خلع الرجل امراتيه على الف درهم فان الالف تنقسم عليهما على قدر
ما تزوجها عليه من المهر انتهى وفي البزازية اختلعا وهما يمشيان ان كان كلام كل منهما متصلا بالاخر صح وان لم يكن متصلا لا يصح
ولا يقع الطلاق ايضا ولو اختلعا وزعمت تمام الخلع وادعى القيام ثم القبول فالقول له لانه انكار للخلع انتهى ودخل تحت الطلاق
على مال لو طلقها على اعطاء المال لما في الخانية لو قال لامراته انت طالق على ان تعطيني الف درهم فقالت قبلت تطلق للحال وان لم تعط الفا كما
لو قال لامراته انت طالق على دخولك الدار فقبلت تطلق للحال وان لم تدخل لان كلمة على للتعليق الايجاب بالقبول لا للتعليق بوجود
القبول انتهى ولو قال ولزمها المال ان لم يكن مريضة مرض الموت ولا سفيهة ولا مكرهة لكان اولى لان المحجورة بالسفه لو قبلت الخلع وقع ولا يلزمها
المال ويكون باينا ان كان بلفظ الخلع رجعيا ان كان بلفظ الطلاق كما في شرح المنظومة واما المريضة فقال في جامع الفصولين مريضة اختلعت
من زوجها بمهرها ثم ماتت ينظر الى ثلاثة اشيا الى ميراثه منها والى بدل الخلع والى ثلث مالها فيجب اقلها الا الزيادة كذا افاده شيخي وفي مثل هذه

هذا الصورة لو لم يدخل بها سقط نصف المهر بطلاقه والنصف الآخر وصية وهو لغير الوارث فيصح من الثلث فلو دخل بها وماتت بعد مضي المدة فكل
فكل المهر وصية ويصح من الثلث اذ الاختلاع تبرع ولو ماتت في العدة كذا عند ابي يوسف ومحمد اذ الزوج لم يبق وارثا لرضاه بالفرقة وعند ابي حنيفة
يعطى الاقل من ميراثه ومن بدل الخلع ومن ثلث فرحق سائر الورثة ولم يتهما في الاقل وهو نظير ما قلنا جميعا في طلاقها بسوالها في مرض الموت وحاصل
التفاوت بين مضي المدة وعدم مضيها لا ينظر الى قدر حق الزوج في الميراث وانما ينظر الى الثلث فيسلم الى الزوج الثلث من بدل الخلع ودون
ثلث المال لو ثلثه اكثر كذا قالوا ولو كان الزوج ابن عمها فلم يرث منها بان كان له عصبة اخ اقرب منه فهو والاجنبي سواء ولو لم يرثها بقرابة
وماتت بعد مضيها ينظر الى بدل الخلع والى ارثه بالقرابة فلو كان البدل قدر ارثه او اقل سلم له ذلك ولو اكثر فالزيادة على قدر ارثه لا تسلم له
الا باجازة الورثة هذا لو كانت مدخولة والا فالنصف يعود الى الزوج بطلاق قبل دخوله لا بحكم الوصية وفي النصف الآخر ينظر لو كان الزوج
اجنبيا فهو متبرع فيصح من الثلث ولو كان ابن عمها ويرثها فلها الاقل من ارثه ومن نصف المهر هذا لو ماتت في ذلك المرض ولو برئت
منه سلم للزوج كل البدل هنا لها منه ثم يرثها ولا ارث بينهما بالزوجية ماتت في العدة او بعدها لتراضيهما ببطلان حقه
هذا لو كانت مريضة فلو اختلعت صحيحة والزوج مريض فالخلع جائز بالمسمى قل او كثر ولا ارث بينهما مات في العدة
او بعدها ولو خلعها اجنبي من الزوج بمال ضمنه للزوج وكان ذلك في مرض الاجنبي جاز ويعتبر البدل من ثلث مال الاجنبي
فلو كان الزوج مريضا حين تبرع الاجنبي بخلعها فلها الارث لو مات الزوج من مرضه ذلك وهي في العدة لانها لم تطلق بهذا
الطلاق فيعتبر الزوج فارا انتهى ولو كانت مكرهة على القول لم يلزمها البدل وفي القنية ولو اختلفا في الكره بالخلع والطوع فالقول
لمدعي اليمين انتهى وفي الظهيرية لو قالت طلقني ثلاثا بالف درهم طلقني ثلاث بمائة دينار ولو كان الايجاب من الزوج بالمال لم يلزمها
المال انتهى واشار بقوله ولزمها المال الى انه لا يتصور ان يلزمه مال في الخلع ولذا قال في المجتبى خلعتك على عبدي وقف على قبولها ولم
يجب شيء فلما الظاهر انه يعني بقوله وقف على قبولها اي وقوع الطلاق ومعرفة هذه المسئلة من اهم المهمات في هذا الزمان لان الناس
يعتادون اضافة الخلع الى مال الزوج بعد ابرائها اياه من المهر فبهذا علم انها اذا قبلت وقع الطلاق ولم يجب على الزوج شيء وفي منية
الفقها خلعتك بما عليك من الدين فقبلت ينبغي ان يقع الطلاق ولا يجب شيء ويبطل الدين ولو كانت اختلعت على عبد ثم تبين
انه عبد الزوج بتصادقهما ينبغي ان لا يلزمها شيء لسلامة البدل انتهى وظاهر اقتصاره على لزومها المال انه لو تخالعا ولم يذكر من المال
شيئا ان لا يصح الخلع وهو رواية عن محمد لانه لا يكون الا بالمال ولكن الاصح انه يصح كذا في المجتبى وفي الخانية الزيادة في البدل في الخلع غير صحيحة
وكره له اخذ شيء ان نشز اي كرهها والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه كما في المغرب وفي المصباح نشزت
المراة زوجها نشوزا من باب قعد وضرب عصت زوجها وامتنعت ونشز الرجل من امراته نشوزا بالوجهين تركها وجفاها وفي التنزيل
وان امراة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا واصله الارتفاع يقال نشز من مكانه نشوزا بالوجهين اذا ارتفع عنه وفي السبعة
واذا قيل انشزوا فانشزوا بالضم والكسر والنشز بفتحتين المكان المرتفع من الارض والسكون لغة فيه انتهى واراد كراهة التحريم المنتهضة
سببا للعقاب والحق ان الاخذ في هذه الحالة حرام قطعا لقوله تعالى فلا تاخذوا منه شيئا ولا يعارضه الاية الاخرى فلا جناح عليهما فيما افتدت
به لان تلك فيما اذا كان النشوز من قبله فقط والاخرى فيما اذا كان ان لا يقيما حدود الله فليس من قبله فقط نشوزا بمعنى انهما لو تعارضا كانت
حرمة الاخذ ثابتة بالعمومات القطعية فان الاجماع على حرمة اخذ مال المسلم بغير حق وفي امساكها لا لرغبة بل اضرارا وتضييقا ليقطع مالها في
مقابلة خلاصها من الشدة التي هي معه فيها وقال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه فهذا دليل قطعي على حرمة
اخذ مالها فيكون حراما لانه لو اخذ جاز في الحكم اي الحكم بصحة التملك وان كان بسبب خبيث وتمامه في فتح القدير وفي الدر المنثور اخرج ابن جرير عن ابن زيد
في الاية قال ثم رخص بعد فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به قال فنسخت هذه تلك انتهى والحاصل ان
ما في النساء منسوخ باية البقرة وهي تقتضي حل الاخذ مطلقا اذا رضيت اطلقه فشمل القليل والكثير ويلحق به الابراء عما لها عليه فانه لا يجوز
ايضا اذا كان النشوز منه لا اخذه او اضرارا وان نشزت لا اي لا يكره له الاخذ اذا كانت هي الكارهة اطلقه فشمل القليل والكثير وان
كان اكثر مما اعطاها وهو المذكور في جامع الصغير وسواء كان منه نشوز ايضا اولا فان كانت الكراهة من الجانبين فلا ياخذ ثابتة بعبارة

قوله

قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان كانت من جانبها فقط فبدلالتها بالاولى المذكور في الاصل كراهة الزيادة على ما اعطاها وينبغي حمله
على خلاف الاولى كما ينبغي حمل الحديث عليه ايضا وهو قوله اما الزيادة فلا لان النص نفى الجناح مطلقا فتقييده بخبر الواحد لا يجوز كما عرف في الاصول
ولذا قال في فتح القدير ان رواية الجامع اوجه وصحح الشمني رواية الاصل للاحاديث ذكرها وما صلح مهرا صلح بدل الخلع
لان ما صلح عوضا المتقوم اولى ان يصلح عوضا لغير المتقوم فان البضع غير متقوم حالة الخروج ومتقوم حالة الدخول فمنع الاب من خلع صغيرته
على مالها وجاز له تزويج ولده بماله ونفذ خلع المريضة من الثلث وجاز تزويج المريض بمهر المثل من جميع ماله فيصح الخلع على ثوب موصوف او مكيل
او موزون كالمهر وكذا زراعة ارضها او ركوب دابتها وخدمتها على وجه لا يلزم خلوه بها او خدمة اجنبي لانه من يجوز مهرا وبطل البدل فيه
لو كان ثوبا او دارا كالمهر ووجب عليها رد المهر واشار الى ان هذا الاصل لا ينعكس كليا فلا يصح ان يقال ما لا يصلح مهرا لا يصلح بدلا في الخلع
لانه لو خالعها على ما في بطن جاريتها او غنمها صح وله ما في بطونها ولا يجوز مهرا بل يجب مهر المثل ولذا على اقل من عشرة وكذا على ما في يدها
كذا في التبيين وفي فتح القدير وذكر في غاية البيان انه مطرد منعكس كليا لان الغرض من طرد الكلي ان يكون مالا متقوما ليس فيه جهالة مستتمة وما دون العشرة
بهذه المثابة ومن عكس الكلي ان لا يكون مالا متقوما او ان يكون فيه جهالة مستتمة وما دون العشرة مال متقوم ليس فيه جهالة فلا يرد السؤال الا على الطرد الكلي
ولا على عكسه انتهى وفي المحيط لو اختلعت على ثوب لم يبين جنسه او على دار فله المهر وفي العبد يلزمها الوسط ولو اختلعت على ما يكسب العام او على
ما ترث من المال او على ان تزوجه امراة وعنه فالشرط باطل وترد المهر ولو اختلعت بحكمه او بحكمها صح فان حكمت ولم يرض الزوج رجع بالمهر ولو خالعها
على الف الى الحصاد ثبت الاجل ولو قال الى قدوم فلان او موته وجب المال حالا ولو خالعها على دراهم معينة فوجدها ستوقة يرجع بالجياد
وكذلك الثوب على انه هروي فاذا هو مروي يرجع بهروي وسط ولا يرد بدل الخلع الا بعيب فاحش فان هلال الدم بمنزلة الاستحقاق
عنده وعندهما بمنزلة النقصان ولو اختلعت على عبد بعينه فمات في يدها او استحق فعليها قيمته فان ظهر انه كان ميتا وقت الاختلاع
فله مهرها ولو خلعها على حيوان ثم صالحته على دراهم او مكيل جاز يدا بيد ولو خالعها على عبد ومهرها الف ثم زادها الف ثم استحق العبد
رجع عليها بالالف ونصف قيمة العبد لان المراة بذلت بازاء البضع والالف درهم فانقسم العبد عليهما نصفين نصفه بدل الخلع ونصفه بيعا
بالالف والمبيع متى استحق منه رجع بثمنه وبدل الخلع متى استحق تجب قيمته فيرجع بنصف قيمة العبد ولو خلعها وابنة على عبد قسمت
قيمته على مسميهما في العقد لان قيمة بضعها الا على مهر مثلها لان الزيادة على المسمى مكروه في الخلع والزيادة في بدل الخلع باطلة لانها
زادت بعد هلاك المعقود عليه فصار كما لو زاد في بدل الصلح عن دم العمد فانها لا تصح انتهى وفي التاتارخانية اذا قال لامرأتيه
احداكما طالق بالف درهم والاخرى بمائة دينار فقبلتا طلقتا بغير شيء وروى ابن سماعة عن محمد اذا قال لامرأتيه احداكما طالق
بالف فقبلتا ومات فعلى كل واحدة منهما خمسمائة ولا ميراث انتهى وفي القنية اختلعت نفسها بالمهر بشرط ان الزوج يعطيها
كذا من الارز الابيض ثم خالعها به فينبغي ان يصح ولا يشترط بيان مكانه الا على قول ابي حنيفة لان الخلع اوسع من البيع خالعها
على ثوب بشرط ان تسلم اليه الثوب فقبلت فهلك الثوب قبل التسليم لم تبن لانه يجعل نفس التسليم شرطا
وهبت مهرها لاخيها فاخذ اخوها منه المهر قبالة ثم اختلعت نفسها منه بشرط ان تسلم اليه القبالة فقبل ولم تسلم اليه القبالة
عند الاخ ولو اختلعت بشرط الصك او قالت بشرط ان يرد عليها الامتعة فقبل لا تحرم ويشترط كتبة الصك ورد الامتعة في المجلس
خلعتك على عبدي وقف قبولها ولم يجب شيء خلعتك بما لي عليك من الدين وقبلت ينبغي ان يقع الطلاق ولا يجب شيء ويبطل
الدين ادعت مهرها على زوجها فانكره ثم اختلعت نفسها بمهرها وقبل ثم تبين بالشهود انها كانت احرمته قبل الخلع فليس له
شيء ولو اختلعت على عبد ثم تبين انه عبد الزوج ولا ذلك الا بالتصادق فينبغي ان لا يلزمها شيء لان ما هو بدل الخلع يسلم له
كما لو علم انه عبده وسئل لو كان الخلع على دراهم او دنانير ثم تبين انها للزوج لم يجب شيء انتهى وفي الخانية ويجوز الرهن والكفالة ببدل الخلع
وفي المجتبى فوضت الخلع الى زوجها والعبد الى مولاه ففعل بغير حضرتهما والواحدة تتولى الخلع من الجانبين وفي عتاق الاصل الواحد يكون
وكيلا من الجانبين في العتاق والخلع والصلح عن دم العمد اذا كان البدل مسمى والا لا يكون في ظاهر الرواية وعن محمد انه يكون انتهى
فان خالعها او طلقها بخمر او خنزير او ميتة وقع بائن في الخلع رجعي في غيره مجانا لان الخلع على ما لا يحل صحيح لانه لا يبطل بالشرط الفاسد ولا كذلك

رجع عليها بالقيمة عند
بنقصان قيمته لان كون
عنده صح

ولا يجب له شيء لانها لم تغره والبضع غير متقوم في الاصل حالة الخروج وانما يتقوم بتسمية المال وفي المجتبى وانما يلزم المال
بالالتزام او باستهلاك المال او بملكه ولم يوجد ولما بطل العوض العامل في الخلع لفظه وهو يوجب البينونة لانه من الكنايات الموجبة للقطع
وصلة النكاح وفي الثانية الصحيح وهو رجعي فقوله مجانا عائد الى المسئلتين وفي المصباح فعلته مجانا بغير عوض قال ابن فارس المجان
عطية الشيء بلا ثمن وقال الفارابي هذا الشيء لك مجانا اي بلا بدل انتهى واذ وجب رد شيء عليها رد المهر في المحيط قيد بكونه سمت محرما لانها
لو سمت له حلالا كما لو خالعها على هذا الخل او على عبد فاذا هو خمر او حر رجع بالمهر عندهما وعند ابي يوسف بقيمته لو كان عبدا كما عرف في النكاح وقيد بالخلع و
والطلاق لان الكتابة على خمر او خنزير فاسدة وعلى ميتة او دم باطلة فيعتق ان اداه في الاولى مع وجوب قيمته نفسه لان ملك المولى متقوم
ولا يعتق في الثانية والكل بالكل صحيح مع وجوب مهر المثل لتقوم البضع عند الدخول ثم اعلم ان البدل وان لم يجب في الخلع والطلاق فلا
نقرر الا بقبولها ولذا قال في البزازية قالت له خالعني بمال او على مال ولم تذكر قدره لا يتم في ظاهر الرواية بلا قبول واذا لم يجب البدل هل يقع
الطلاق قيل يقع به يعني وقيل لا يقع وهو الاشبه بالدليل انتهى   كخالعني على ما في يدي ولا شيء في يدها اي يقع الطلاق البائن من غير
شيء عليها لعدم تسمية شيء تصير به غارة له واشار الى انه لو قال لها خالعتك على ما في يدي ولا شيء في يده لا شيء له ايضا اذ لا فرق بينهما
فلو كان في يده جوهرة لها فقبلت فهي له وان لم تكن علمت ذلك بانها هي التي اضرت نفسها حين قبلت الخلع قبل ان تعلم ما في يده ولو اشترى
منها بهذه الصفة كان جائزا ولا خيار لها فالخلع اولى كذا في المبسوط واشار الى انها لو قالت خالعني على ما في بيتي ولا شيء في بيتها
لمسئلة الكتاب لان الشيء يصدق على غير المال كذا في فتح القدير وكذا لو قال على ما في يدي من شيء او على ما في بطن جاريتي ولم تلد لاقل من ستة
اشهر كذا في المجتبى وفي المحيط لو اختلعت على ما في بطن جاريتي ولم تلد لاقل من ستة او غنمها صح وله ما في بطنها وان لم يكن فلا شيء ولو حدث
بعده في بطنها فللمرأة لان ما في بطنها اسم للموجود للحال ولو اختلعت على حمل جاريتها وليس في بطنها حمل ترد المهر لانها غرته حيث اطمعته فيما له قيمة
لان الحمل مال متقوم ولكن في وجوده احتمال وتوهم ويصح الخلع بعوض موهوم بخلاف ما في البطن لانه قد يكون مالا وقد لا يكون كريح او ما
يحويه البطن انتهى وفي التاتارخانية لو طلقها على ان تبرئه من كفالة نفس فلان فالطلاق رجعي ولو طلقها على ان تبرئه من الالف التي كفلها
لها عن فلان فالطلاق باين   وان زادت من مال او من دراهم ردت مهرها او ثلاثة دراهم يعني ردت مهرها فيما اذا قالت
خالعني على ما في يدي من مال ولم يكن في يدها شيء او ردت ثلاثة دراهم فيما اذا قالت خالعني على ما في يدي من دراهم ولم يكن في يدها شيء لانها
في الاولى لما سمت مالا لم يكن الزوج راضيا بالزوال الا بالعوض ولا وجه الى ايجاب المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر المثل
لانه غير المتقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ما قام به على الزوج كذا في الهداية وقيده في الخلاصة بعدم العلم فقال لو خالعها على ما في
وقع الطلاق ولا يلزمها شيء وذكر اليد مثال والبيت والصندوق وبطن الجارية والغنم كاليد وقوله من مال مثال ايضا والمتاع
والحمل للبطن كالمال فاذا قالت على ما في بطن جاريتي او غنمي من حمل ردت المهر وفي المحيط ولو خالعها بمال من المهر ثم تبين انه لم يبق
عليه شيء من المهر لزمها رد المهر لانه طلقها بطمع ما نص عليه فلا يقع مجانا فان علم الزوج انه لا مهر لها عليه وان لا متاع في البيت في مسئلة
على ما في البيت من متاع لا يلزمها شيء لانها لم تطمعه فلم يصر مغرورا انتهى والثانية ذكر الجمع ولا غاية لاقصاه وادناه ثلاثة فوجب
الادنى كما لو اقر بدراهم او اوصى بدراهم واورد عليه ان من للتبعيض فينبغي وجوب درهم او درهمين واجيب بانها للبيان لان الاصل
ان كل موضع تم الكلام بنفسه ولكنه يشتمل على ضرب ابهام فهي للبيان والا فللتبعيض وقولها خالعني على ما في يدي كلام تام بنفسه حتى جاز
الاقتصار عليه ولا فرق في الحكم بين ذكر الجمع منكرا او معرفا واورد عليه اذا كان معرفا وجوب واحد فقط لما عرف ان الجمع المحلى بال
المجازي كما لو حلف لا يشتري العبيد او لا يتزوج النساء واجيب بانه انما ينصرف الى الجنس اذا عري عن قرينة العهد كما في المسائل وقد وجد
هنا على العهد وهو قولها على ما في يدي كذا افيد وصححه في فتح القدير فقال لان قولها على ما في يدي افاد كون المسمى مظروف يدها وهو عام يصدق
على الدراهم وبما غيرها فصار بالدراهم   في الجملة من حيث هو مما صدق اللفظ ما وهو مبهم وقعت من بيانا لها ومدخولها هو المبين المخصوص المظروف
والدراهم مثال والمراد انها بينت المبهم بجمع كالدنانير وينبغي ان يكون قولها على ما في هذا البيت من الشياه او الخيل او البغال او الحمير كذلك يلزمها
ثلاثة من المسمى ثم رايت في المعراج زاد الثياب وفيه نظر بجهالة المتوافق وقيد بقوله ولا شيء في يدها لانه لو كان في يدها مال متقوم كان له قليلا

هذا البيان

اولا يلزمها

او لا يلزمها رد المهر في الاولى واما في الثانية فلا بد ان يكون في يدها جميع ما سمته فلو كان في يدها درهم او درهمان يلزمها تكملة الثلاث كذا في الخانية والمبسوط
وبهذا علم ان في كلام المصنف مسامحة لان عدم وجود شيء في يدها شرط لرد المهر في الاولى وعدم وجود الثلاثة شرط في الثانية وكلامه لا يفيده وافاد قوله ردت
المهر انه مقبوض فيدل على انه لو لم يكن مقبوضا فلا شيء عليها كما ذكره الحاوي في فصوله وفي الجوهرة ثم اذا وجب الرجوع بالمهر وكانت قد ابراته منه
لم يرجع عليها بشيء لان عين ما استحقه قد سلم اليه بالبراءة فلو رجع عليها يرجع بالهبة وهي لا توجب على الواهب ضمانا انتهى وفي البزازية والحاصل انه اذا سمى
ما ليس بمتقوم لا يجب شيء وان سمى مجهولا جهالة مستدركة فكذلك وان فحشت الجهالة ويمكن الحظر فان خالعها على ما يثمر نخلها العام او على ما في البيت من المتاع ولم يكن
فيه شيء بطلت التسمية وردت ما قبضت انتهى وقيد بالخلع لان السيد لو اعتق عبده على ما في يده من الدراهم وليس في يده شيء يجب عليه قيمة نفسه لان منافع
البضع غير متقومة حالة الخروج فلا يشترط كون المسمى معلوما بخلاف العبد فانه متقوم في نفسه وبخلاف النكاح حيث يجب مهر المثل لانه متقوم حالة الدخول كذا في البدايع
ودلت المسئلة الاولى على انه لو خالعها على عبد بعينه مثلا وقد كان مات قبل الخلع انه يرجع عليها بالمهر الذي اخذته منه اللفوز بخلاف ما لو مات بعده حيث تجب قيمته
كما لو استحق وظهور حريته كموته قبل الخلع فيرجع بالمهر عندهما وعند ابي يوسف بقيمته لو كان عبدا كالمهر وقتله عندهما بالسبب كان عندها كاستحقاقه فيرجع
بقيمته وكذا قطع يده كذا في المبسوط واشار بقوله ردت المهر الى صحة الخلع على المهر وقد قال في الجوهرة وان وقع الخلع على المهر صح فان لم تقبضه المرأة يسقط
عنه وان قبضته استرده منها انتهى وفي الولوالجية خلعها بما لها عليه من المهر ظنا منه ان لها عليه بقية المهر ثم تذكر انه لم يبق عليه شيء من المهر وقع الطلاق بمهرها
فيجب عليها ان ترد المهر لانه طلقها بطمع ما بقي عليه شيء فلا يقع مجانا اما اذا علم ان لا مهر لها عليه فلا شيء له انتهى وفي القنية ادعت مهرها على زوجها فانكره ثم اختلعت
نفسها بمهرها وقبلت ثم تبين بالشهود انها كانت ابرأته قبل الخلع فليس له شيء ولو اختلعت على عبد ثم تبين انه عبد الزوج ولا يعلم ذلك الا بالتصادق ينبغي
ان لا يلزمها شيء لان ما هو بدل الخلع سلم له كما لو علم انه عبده   وان خالع على عبد ابق لها على انها بريئة من ضمانه لم يبرأ لانه عقد معاوضة فيقتضي سلامة العوض
واشتراط البراءة شرط فاسد فبطل فكان عليها تسليم عينه ان قدرت وتسليم قيمته ان عجزت واشار الى ان الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة كالنكاح ولذا
قال في العمادية لو خالعها على ان يمسك الولد عنده صح الخلع وبطل الشرط انتهى وفي الخانية لو اختلعت من زوجها على ان جعلت صداقها لولدها او على ان يجعل صداقها
لفلان الاجنبي فقال محمد الخلع جائز والمهر للزوج ولا شيء للولد ولا للاجنبي انتهى ومعنى اشتراطها البراءة انها ان وجدته سلمته والا فلا شيء عليها وقيد باشتراط البراءة
في ضمانه لانها لو اشترطت البراءة من عيب في البدل صح الشرط وانما صحت تسمية الابق في الخلع لان مبناه على المسامحة بخلاف البيع لان مبناه على المضايقة
والعجز عن التسليم يفضي الى المنازعة فيه ولا كذلك هذا لان العجز عن التسليم هنا دون العجز عن التسليم فيما اذا اختلعت على عبد الغير او على ما في بطن غنمها
وذا جائز فكذا هنا وقيد بالشرط الفاسد لان الشرط لو كان ملايما لم يبطل ولذا قال في القنية خالعها على ثوب بشرط ان تسلم اليه الثوب فقبلت فهلك الثوب
قبل التسليم لم تبن لانه لم يجعل نفس التسليم شرطا وهبت مهرها لاخيها فاخذ اخوها المهر منه فابانها ثم اختلعت نفسها منه بشرط ان تسلم اليه المقابلة لم يحرم
ويشترط كتبة الصك ورد الامتعة في المجلس انتهى وفي الخانية رجل قال لغيره طلق امرأتي ان لم تخرج من المنزل شيئا وقالت المرأة لم اخرج ذكر في النوادر ان القول قول
الزوج ولم يقع الطلاق قال هذا الجواب صحيح ان كان الزوج قال للمامور قل لها انت طالق ان لم تخرج من الدار شيئا فيكون القول قوله لانه ينكر شرط الطلاق اما اذا كان الزوج
قال للمامور قل لامرأتي انت طالق على ان لا تخرجي من المنزل شيئا لا يقبل قوله لان في هذا الوجه الطلاق يتعلق بقبول المرأة فاذا قبلت فقال لها المامور ذلك فقبلت
ثم قال الزوج انها قد اخرجت من المنزل شيئا يقع الطلاق للحال اخرجت من المنزل شيئا او لم تخرج كما لو قال لامرأته انت طالق على ان تعطيني الف درهم فقالت
قبلت تطلق للحال وان لم تعطه الالف وكذا لو قال لامرأته انت طالق على دخولك الدار فقبلت تطلق وان لم تدخل الدار لان كلمة على لتعليق الايجاب بالقبول
لا للتعليق بوجود المقبول واستفيد بقوله لم تبرأ ان العقد يقتضي سلامة العوض فلذا قال في التتارخانية لو قال لها انت طالق غدا على عبدك هذا فقبلت
وباعت العبد ثم جاء الغد يقع الطلاق وعليها قيمة العبد   قالت طلقني ثلاثا بالف فطلق واحدة فله ثلث الالف وبانت العوض يشترط ان يطلقها في
المجلس حتى لو قام فطلقها لا يجب شيء كذا في فتح القدير بخلاف ما اذا بدأ هو فقال خالعتك على الف فانه يعتبر في القبول مجلسها لا مجلسه حتى لو ذهب من المجلس
ثم قبلت في مجلسها ذلك صح قبولها كذا في الجوهرة اشار بطلقها الثلاث الى انه لم يطلقها قبله اذ لو كان طلقها ثنتين ثم قالت طلقني ثلاثا على ان لك
على الف درهم فطلقها واحدة كان لها كل الالف لانها التزمت المال بايقاع البينونة الغليظة وقد تم ذلك بايقاع الثلاثة كذا في المبسوط والخانية
وينبغي ان لا فرق بينها وبين الباء على ان المنظور اليه حصول المقصود لا اللفظ ولذا قال في الخلاصة لو قالت طلقني اربعا بالف فطلقها ثلاثا فهي بالالف
ولو طلقها واحدة فثلث الالف وقيد بكونه طلق واحدة اذ لو طلق الثلاث كان له جميع الالف سواء كانت بلفظ واحد او متفرقة بعد ان يكون في مجلس واحد

كذا في فتح القدير لا يقال كيف يقع الثاني مع ان البائن لا يلحق البائن الا اذا كان معلقا لانا نقول قد اسلفنا ان مرادهم من البائن ما كان بلفظ الكناية لا مطلق
البائن حتى صح صريح البائن وقوع انت طالق ثلاثا بعد البينونة وفي التاتارخانية ثم في قولها طلقني ثلاثا متفرقة في مجلس واحد القياس ان تقع تطليقة بثلث الالف
ويقع الاخريان بغير شيء وفي الاستحسان يقع الثلاث بالالف ومن مشايخنا من قال ما ذكر من جواب الاستحسان محمول على ما اذا وصل الطلقات بعضها ببعض
اما اذا فصل بين كل تطليقة بسكوت لا يجب جميع الالف وان حصل الايقاع في مجلس واحد ومنهم من يقول اذا كان المجلس واحدا لا يشترط الوصل ثم
وهو الصحيح قيد بقوله ثلاثا لانها لو قالت طلقني واحدة بالف فقال انت طالق ثلاثا فان اقتصر ولم يذكر المال طلقت ثلاثا بغير شيء في قول ابي حنيفة
وقال صاحباه تقع واحدة بالف وثنتان بغير شيء ولو قال انت طالق ثلاثا بالف يتوقف ذلك على قبول المراة ان قبلت يقع الثلاث بالف وان
لم تقبل لا يقع شيء ولو قالت طلقني واحدة بالف فقال لها الزوج انت طالق واحدة وواحدة وواحدة ولو قالت طلقني يقع الثلاث واحدة بالف وثنتين بغير
شيء عند الكل كذا في الخانية وفي على وقع رجعي مجانا اي في قولها طلقني ثلاثا على الف او على ان لك على الفا فطلقها واحدة و
وقع رجعي بغير شيء عليها عند الامام خلافا لهما فيما جعلاه كالباء وهو جعلها للشرط والمشروط لا تتوزع على اجزاء الشرط الا ترى انه ذكر في السير الكبير لو
ادى الامام ثلاث سنين بالف دينار فبدا له ان ينبذ اليهم بعد سنة رد عليهم ثلث الالف ولو ادى على الف دينار رد الكل كذا في المحيط وقيد
بكونه طلقها واحدة لانه لو طلقها ثلاثا استحق الالف وان طلقها ثلاثا متفرقات في مجلس واحد لزمها الالف لان الاولى والثانية يقع عنده رجعية وبقيا ع الثالثة
وجدوهي منكوحة فيستوجب عليها الالف وان طلقها ثلاثا في ثلاث مجالس عندهما يستوجب ثلث الالف وعنده لا يستوجب
شيئا كذا في المحيط وحاصل ما حققه في فتح القدير ان كلمة على مشتركة بين الاستعلاء واللزوم فان اتصلت بالاجسام المحسوسة كانت
للاستعلاء وفي غيره اللزوم وهو صادق على الشرط المحض نحو انت طالق على ان تدخلي الدار وعلى المعاوضة كبعني هذا على الف واحمله على
درهم سواء كانت شرطا محضا كما مثلنا او عرفا نحو افعل كذا على ان انصرك والمحل المتنازع فيه يصح فيه كل من الشرط والمعاوضة ولا مرجح
وكون مدخولها مالا لا يرجح يعني الاعتياض فان المال يصح فيه جعله شرطا محضا كان طلقني ثلاثا فلك الف فلا يجب المال بالشك لاحتمال عدم اللزوم
فالاصل فراغ الذمة ومنهم من جعلها للاستعلاء حقيقة واللزوم مجازا لان المجاز خير من الاشتراك ورد بان المعنى الحقيقي الا التبادر وذلك المعنى
عند اهل اللسان وهو متبادر لتبادر الاستعلاء وكون المجاز خيرا من الاشتراك انما هو عند التردد واما عند قيام دليل الحقيقة وهو
التبادر بمجرد الطلاق فلا وذكر في التحرير ما يرجح قولهما بمنع قوله في دليله ولا مرجح بل فيه ترجيح العوضية وهو ان الاصل فيما علمت مقابلته العوضية
ولا يرد عليه ما لو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها حيث وافقها انه يلزمها حصتها من الالف لانه لا غرض لها في طلاق
ضرتها حتى يجعل كالشرط بخلاف اشتراط الثلاث لتحصيل البينونة الغليظة كذا ذكره ولا يخلو من شيء فان لها غرضا فانه اذا طلقها لا تبقى
ضرتها معه بعدها فالاولى ان يكون على الاختلاف ايضا كما في غاية البيان معزيا للمختلف ثم رايت التاتارخانية ان الاصح انها على الخلاف
وفيها اما لو قالت له طلقني وضرتي على الف على فطلق احدهما لا رواية فيها ولقائل ان يقول يلزمها حصتها من الالف ولقائل لا يلزمها شيء
حتى يطلقهما جميعا وفي المحيط قالت طلقني وفلانة وفلانة على الف فطلق واحدة فانقسم الالف عليهن ضرورة انه لا بد ان يكون لكل
عقد بدل على حدة ليصح وبهذا التعليل لا يرد عليه شيء طلقي نفسك ثلاثا بالف او على فطلقت واحدة لم يقع شيء لانه لم يرض بالبينونة
الا بسلامة الالف كلها له بخلاف قولها له طلقني ثلاثا بالف لانها لما رضيت بالبينونة بالف كانت ببعضها اولى ان ترضى فظهر الفرق بين ح
ابتدايه وفي الخانية رجل قال لغيره طلق امراتي ثلاثا للسنة بالف فقال لها الوكيل في وقت السنة انت طالق للسنة بالف فقبلت يقع واحدة
بثلث الالف فان طلقها الوكيل في الطهر الثاني تطليقة بثلث الالف فقبلت يقع اخرى بغير شيء وكذا لو طلقها الثالثة في الطهر ولو طلقها الوكيل
اولا تطليقة بثلث الالف ثم تزوجها الزوج ثم طلقها الوكيل تطليقة بثلث الالف فقبلت يقع اخرى بغير شيء وكذا لو طلقها الثالثة في الطهر
الثالث تقع الثانية بثلث الالف وكذا الثالثة على هذا الوجه انتهى وفي المحيط قال لمدخولة طلقي نفسك ثلاثا للسنة بالف فقالت
طلقت نفسي ثلاثا للسنة بالف فقالت طلقت نفسي ثلاثا فان كانت طاهرة من غير جماع طلقت للحال ولا تقع الثانية والثالثة الا بتجديد الا
يقاع في مجلس السنة فيقعان بغير شيء هكذا ذكر الزعفراني لانه فوض اليها ايقاع كل تطليقة في كل طهر فيكون بمنزلة المضاف الى وقت كل طهر لم يجامعها
فيه فلا يملك ايقاعها حتى يجي الوقت وقد امرها بالايقاع فلا بد من التجديد وانما يقعان مجانا لانها بانت بالاولى فلا تملك نفسها بالثانية والثالثة الا لو

الا ترى انه لو امرها ان تطلق نفسها ببدل بعد ما ابانها ففعلت وقع مجانا وفي رواية محمد لا يقع بهذا القول ابدا لانه تعذر ايقاعها بعوض لما بينا وتعذر ايقاعها
بغير عوض لان الزوج لم يرض بوقوعها مجانا فلا يقعها انتهى انت طالق بالف او على الف فقبلت لزم وبانت يعني ان قبلت في المجلس لزم المال
وبانت المراة وهو تكرار لانه علم من قوله اول الباب الواقع به وبالطلاق على مال الطلاق بائن ولزمها المال الا ان يزاد القبول هنا فقط ولو ذكر
عنده قوله ولزمها المال لاستغنى عن التطويل وفي التاتارخانية الا اذا قال لامراته انت طالق واحدة بالف فقالت قبلت نصف هذه التطليقة طلقت
واحدة بالف بلا خلاف ولو قالت نصفها بخمسماية كان باطلا ولو قالت لزوجها طلقني واحدة بالف فقال الزوج انت طالق نصف تطليقة بالف
درهم ولو قال انت طالق نصف تطليقة بخمسماية طلقت واحدة بخمسماية انتهى وفي المحيط معزيا الى المنتقى انت طالق اربعا بالف فقبلت
طلقت ثلاثا بالف وان قبلت الثلاث لم تطلق لانه علق الطلاق بقبولها الالف بالاربع انتهى وفي المحيط لو قال لغير المدخولة انت
طالق ثلاثا للسنة بالف او على الف ولا نية له طلقت واحدة بثلث الالف لان جميع الاوقات في غير حق المدخولة وقت الطلاق السنة
وقد قابل الالف بالثلاث فتتوزع عليها فان تزوجها ثانيا طلقت اخرى بثلث الالف وكذلك ثالثا لان الايقاع كان صحيحا فلا يرتفع بزوال الملك
فاذا وجد الملك وجد الشرط فوقع فلا يحتاج الى قبول جديد منها لان القبول يشترط في مجلس الخطاب وقد وجد الا ان الوقوع لعدم المحل
كما لو قال انت طالق غدا بالف فقبلت فجاء غد طلقت بالف من غير قبول وان كانت مدخولة وقعت واحدة في طهر لم يجامعها فيه بثلث الالف ثم
اخرى في الطهر الثاني واخرى في الثالث بغير شيء لان البدل انما يجب مقابلا بملك النكاح وقد زال بالاولى فلا تملك نفسها بالثانية ليصح الاعتياض
عنها وان قبلت وهي مجامعة لم يقع شيء حتى تحيض وتطهر فيقع حينئذ كما ذكرنا انتهى ثم اعلم ان الطلاق على مال يمين من جهته فيصح اضافته
وتعليقه ولا يصح رجوعه ولا يبطل بقيامه عن المجلس ويتوقف على البلوغ اليها اذا كانت غائبة ومن جهتها مبادلة فلا يصح تعليقها واضافتها ويصح
رجوعها قبل قبول الزوج لو ابتدات ويبطل بقيامها ومثل قوله على الف على ان تعطيني الفا بخلاف اذا اعطيتني او اديتني بالف فلا طلاق
حتى تعطيه للتصريح بجعل الاعطاء شرطا بخلاف مع على حق اذا كان على الزوج دين لها وقعت المقاصة في مسئلة على ان تعطيني الا ان يرضى الزوج طلاقا مستقبلا
بالف له عليها وذلك لانه يقال على ان تعطيني كذا ويراد بقوله في العرف وقال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اي حتى يقبلوا للاجماع على انه بقبولها
تنتهي الحرب منهم ولكن بيان انه وبين متى فرق فان في ان يتوقف الطلاق على الاعطاء في المجلس بخلاف اذا ومتى وفي جوامع الفقه قال لاجنبية
انت طالق على الف ان تزوجتك فقبلت ثم تزوجها لا يعتبر القبول الا بعد التزوج فيشترط القبول بعده كذا في فتح القدير ولو قال لانه طلاق على مال
بعد التزوج لكان اولى ولقد طلب مني بالمدرسة الصرغتمشية الفرق بين على ان تعطيني حيث توقف على القبول وبين على ان تدخلي الدار حيث يتوقف
على فعلها لا على الدخول لكان في الخانية وبين على ان تدخلي حيث لا يكفي القبول مع ان الفعل بمعنى المصدر والحاصل انه لا يخلو اما ان تساله الطلاق او يبتدئها
على مال فان كان الاول فاما ان يجيبها بالموافقة او لا فان لم يحصل مقصودها فان حصل فان كانت الواحدة مكملة للثلاث استحق الكل وان كان على خلافها ان كان
المخالفة بنقص او بزيادة فان كان بالنقص وقع بغير شيء وان كان الثاني كما لو سالته واحدة بالف فطلقها ثلاثا فان ذكر المال في جوابه وقع الثلاث
بغير شيء وهذا الجواب ان كان الثلاث بكلمة واحدة وان ذكر متفرقة وقعت الاولى بالمال والثنتان بغير شيء وبما هنا قاعدة في الطلاق على مال الاصل انه متى
ذكر طلقتين وذكر عقيبهما مالا يكون مقابلا بهما وليس احدهما بصرف البدل اليه اولى من الاخر الا اذا وصف الاول بما ينافي وجوب المال فيكون المال حينئذ
مقابلا بالثاني ووصفه بالمنافي كالتنصيص على ان المال بمقابلة الثاني وان شرط وجوب المال على المراة حصول البينونة لانه انما يلزمها لتملك نفسها فلو
قال لها انت طالق الساعة واحدة وغدا اخرى بالف او قال لها انت طالق غدا اخرى بالف او قال اليوم واحدة وغدا اخرى بالف فقبلت تقع واحدة
بخمسماية للحال وغدا اخرى بغير شيء الا ان يعود ملكه قبله لانه جمع بين تطليقة منجزة وتطليقة مضافة الى الغد وذكر عقيبهما مالا فانصرف اليهما
الا انه لو ذكر مكان البدل استثناء ينصرف اليهما فيقع اليوم واحدة بخمسماية فاذا جاء غد يقع اخرى لوجود الوقت المضاف اليه ولا يجب شيء
لان شرط وجوب المال بالطلاق الثاني حصول البينونة ولم تحصل لحصولها بالاولى حتى لو نكحها قبل مجي الغد تقع اخرى بخمسماية لوجود شرط
وجوب المال ولو قال انت طالق الساعة واحدة رجعية او بائنة او بغير شيء على انك طالق غدا اخرى بالف تقع للحال واحدة مجانا
وغدا اخرى بالف لتعذر الصرف اليهما لانه وصف الاولى بما ينافي وجوب المال الا ان في قوله بائنة يشترط التزوج لوجوب المال بالثانية
ولو قال انت طالق ثلاثا للسنة بالف فقبلت يقع في الطهر الاول واحدة بثلث الالف وفي الطهر الثاني اخرى مجانا لانها بانت بالاولى

فلا يجب بالثانية المال الا اذا نكحها قبل الطهر الثاني فحينئذ يقع اخرى مجانا ثم تبقى الف وفي الطهر الثالث كذلك كذا في فتح القدير وفي التاتارخانية
وان طلق امرأته على ان تفعل كذا وقبلت لزمها الطلاق على الفعل ثم ينظر فان كان جعلا فهو على ما فسرت لك وان كان غير جعل بعد مضي الطلاق وعن
ابي يوسف اذا اجبر امرأته على ان تهب لفلان عنه الف درهم فان اجبرها على هذه الالف والزوج هو الواجب فان لم تقبل عنه لم تجبر على الهبة وعليها
ان ترد المهر والطلاق باين ولا شيء عليها غير الهبة التي وهبت ولا رجوع في هذه الهبة لاحد وعن محمد في امرأة قالت لزوجها طلقني على ان ابرئ مهري
ففعل وفعلت فابت ان تبرئه فالطلاق رجعي ولا شيء عليها انتهى انت طالق وعلي الف او انت حر وعليك الف طلقت وعتق مجانا
يعني قبلا او لا وعند الامام وعندهما ان قبلا لزمهما المال والا لا عملا بان الواو للحال لجواز التعذر حملها على العطف للانقطاع لان الاولى جملة انت تامة
والثانية خبرية وعند الواو للعطف حقيقة والانقطاع لان التحقيق ان الجملة الاولى خبرية لا انشائية كذا اختاره في فتح القدير ان الاوجه ان الواو للاستئناف
او غيرها للعطف للانقطاع ولا شك انه مجاز لكن ترجح على مجازها الحال بالاصل وهو براءة الذمة وعدم الزام المال بلا معين واتفقوا على انها للحال في ادا الي الفا
وانت حر وانزل وانت امن لتعذر العطف لكمال الانقطاع بين الجملتين لكنه من باب القلب لان الشرط الاداء والنزول واتفقوا على انها بمعنى الباء وهو المعاوضة
في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم لان المعاوضة في الاجارة اصلية واتفقوا على تعيين الاصل وهو العطف من غير احتمال غيره في خذه واعمل به في البز لكانت بينه
فلا تعيد للمضاربة به ولو نوى واتفقوا على احتمال الامرين في انت طالق وانت مريضة او مصلية لانه لا مانع من كل منهما وتعيين في التنجيز الطلاق
قضاء ويتعلق ديانة ان اراده فالضابط الاعتبار بالصلاحية وعدمها فان تعين معنى الحال لقيد والا فان احتمل فالمعين النية والا كانت للعطف للكل
كذا في التحرير والبدائع وعلى هذا الخلاف لو قالت طلقني ولك الف على الالف التي سميتها ان قبلت يقع الطلاق ووجب المال وان لم يكن تعرضا لا على الطلاق
فقد اعرض الزوج عما التمست حيث اوقع طلاقا وقع والا بطل وعندهما يقع ويجب المال انتهى ثم اعلم ان الوقوع مجانا مع ذكر المال لا يختص بمسئلة
الكتاب بل يكون في مسائل اخرى منها لو قال انت طالق على عبدي هذا فقبلت طلقت مجانا لعدم صحة التسمية ولا يجب عليها قيمته قياسا
على تسمية عبد الغير وفرقنا بامكان تسليمه باجازة مالكه في قياس المقيس عليه وفي المقيس لا يتصور تسليمه ومنها لو قالت طلقني واحدة بالف
او على الف فطلقها ثلاثا ولم يذكر الالف طلقت ثلاثا مجانا عنده لمخالفة وعندهما طلقت ثلاثا وعليها الالف بان الواحدة لانه يجب بالواحدة مبتدئ
بالباقي وان ذكر الالف لا يقع شيء عنده ما لم تقبل المرأة واذا قبلت الكل وقع الثلاث بالف ونحوها بغير شيء كذا في الكافي وصح الخيار لها شرط
لها في الخلع لا له لما قدمناه انه معاوضة من جهتها ويمين من جهته ولذا صح رجوعها قبل القبول ولا يصح اضافتها وتعليقها بالشرط ولا يتوقف على ما وراء المجلس
وانعكست الاحكام من جانبه وهما منعاه من جانبها ايضا نظرا الى جانب اليمين والحق ما قاله الامام رحمه الله اطلقه فشمل الخلع والطلاق على مال وتفرع
على هذا الاصل مسائل منها لو قال انت طالق على الف على انك بالخيار ثلاثة ايام فقبلت وان ردت وقع الطلاق ومنها لو قال انت طالق على الف
على انك بالخيار ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اختارت الطلاق في الايام الثلاثة وقع ووجب الالف له وعندهما الطلاق واقع في الوجهين
والمال لازم عليها باطل في الوجهين كذا في الكافي وغيره وفي فتاوى قاضي خان من باب الاكراه لو قال لامرأته انت طالق على الف على انك بالخيار ثلاثة
ايام فقبلت يقع الطلاق وابطال الخيار في قول ابي حنيفة وهو مشكل والظاهر انه سبق قلم فان الطلاق لا يقع قبل اسقاط الخيار اما بالرضى او بمضي
المدة لانه يرفع ثم يرتفع بالفسخ بالخيار ولذا قال في البدائع ان ابا يوسف ومحمدا يقولان في مسئلة الخيار ان الخيار انما شرع للفسخ والخلع لا يحتمل الفسخ
وجوب ابي حنيفة في هذا ان محل الخيار في منع انعقاد العقد في حق الحكم على اصل اصحابنا فلم يكن العقد منعقدا في حق الحكم للحال بل موقوف الى وقت
سقوط الخيار فحينئذ يعمل عمله ما عرف في البيوع انتهى فان قلت هل يصح اشتراط الخيار لها بعد الخلع قلت لم اره صريحا ومقتضى جعله كالبيع ان يصح لان شرط
الخيار اللاحق بعد البيع كالمقارن مع ان فيه اشكالا لان الطلاق وقع حيث كان بلا شرط فكيف يرتفع بعد وقوعه واطلق في المدة فشمل اشتراط
لها اكثر من ثلاثة عنده والفرق للامام بينه وبين البيع ان اشتراط في البيع على خلاف القياس لانه من التمليكات فيقتصر على مورد النص ومن الخلع
على دفعه لانه من الاسقاطات والمال وان كان مقصودا فيه بالنظر الى القاعد لكنه تابع في الثبوت في الطلاق الذي هو مقصود العقد كما ان الثمن تابع
في البيع بالنظر الى المقصود ويلزم ان لا يتقدر بالثلاث كذا في الكشف من اخر بحث الهزل فعلى هذا اذا قدروا وقتا ومضى بطل الخيار سواء
كان ثلاثة او اكثر ووقع الطلاق ولزم المال وان اطلقا ينبغي ان يكون لها الخيار في مجلسها فقط وان قامت منه بطل استنباطا مما اذا اطلقا في البيع
لما ان له شبه البيع وذكر الشارح ان جانب العبد في العتاق مثل جانب المرأة في الطلاق حتى صح اشتراط الخيار دون المولى ثم اعلم انهم فعللوا
ايضا انه لا يصح تعليقها للخلع لكونه معاوضة من جهتها وقد ذكر الحاكم في الكافي انها لو قالت طلقني ثلاثا فلك على الف درهم فان قبل في المجلس

فلها الالف وان قبل بعده فلا شيء له وعزاه الى فتح القدير ولم يتعقبه مع انه تعليق منها له بصريح الشرط وظاهره اطلاقه فهم انه لا فرق ان تعلق القبول او لا
بجانب وفي البزازية خالعها وقال ان لم ارد البدل الى ايام فلا خلع باطل فمضت المدة ولم يرد فهذا بمنزلة شرط الخيار في الخلع وانه على الخلاف اذا كان
من جانبها انتهى يعني اذا مضت المدة قبل الاداء بطل الخلع وان ادت في المدة وقع كمسئلة خيار النقد في البيع ويستفيد منه ان الخيار لا يتقيد
بالثلاث كما قدمناه صريحا وقيد بخيار الشرط لان خيار الرؤية لا يثبت في الخلع ولا في كل عقد لا يحتمل الفسخ كما ذكره العمادي في فصوله واما خيار العيب
في بدل الخلع فثابت في العيب الفاحش دون اليسير والفاحش ما يخرجه من الجودة الى الوساطة ومن الوساطة الى الرداءة انتهى وفي جامع الفصولين
ان من له الرجوع من خطابه فلا يبطل خطابه بقيامه ومن لا رجوع له لا يبطل بقيامه ثم قال ولو حصل ان الخلع من جانبه يبطل بقيامها لا بقيامه ومن جانبها يبطل
بقيام كل منهما انتهى طلقتك امس بالف فلم تقبلي وقالت قبلت صدق بخلاف البيع والفرق ان الطلاق على مال لا قبول عقد تام وهو عقد
يمين فلا يكون اقراره به اقرارا بقبول المرأة اما البيع بلا قبول المشتري فليس ببيع فكان اقراره به اقرارا بقبول المشتري فدعواه بعده عدم قبوله تناقض
ومراده من تصديق الزوج قبول قوله مع يمينه كما نص عليه العمادي في فصوله ولو قيد المسئلة بالمال كما في الهداية لكان اولى ولولا ما ذكره المصنف في الكافي
شرحا القوله بخلاف البيع من ان صورته ما لو قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل وقال المشتري قبلت المراد لم يشترط قوله بخلاف
البيع بما لو قال اعتقك طلاقك امس فلم تقبل فقالت بل قبلت فقد نص في فتح القدير ان القول لها لمناسبته للطلاق وفيه وقوله لعبده اعتقتك
امس على الف فلم تقبل وبعتك امس نفسك بالف فلم تقبل على قياس قول الزوج لها انتهى وفي التاتارخانية لو اقاما بينة اخذ ببينة المرأة انتهى وفي
البزازية ادعى الخلع على مال والمرأة تنكر يقع الطلاق باقراره والدعوى في المال على حالها وعكسها لا يقع كيف ما كان ادعى المهر ونفقة العدة وانه
طلقها وادعى الخلع وليس لها بينة ففي حق المهر القول لها وفي النفقة قوله انتهى وينبغي حمله على ما اذا كان مدعيا ان نفقة العدة من جملة بدل الخلع
وعلى تقديره فالفرق ان المهر كان ثابتا عليه قبله فدعواه سقوطه غير مقبول واما نفقة العدة فليست واجبة قبله وهي تدعي استحقاقها لان الخلع
والطلاق يوجبان نفقة العدة فكيف تسقط وفي جامع الفصولين اختلفا في كمية الخلع فقال مرتان وقالت ثلاث قبل القول قوله وقيل
لو اختلفا بعد التزوج فقالت لم يجز الزوج لانه وقع بعد الخلع الثالث وانكره فالقول قوله ولو اختلفا في العدة وبعد مضيها فقال هي عدة الخلع
الثاني وقالت هي عدة الخلع الثالث فالقول لها فلا يحل النكاح انتهى وفي القنية لو اقامت بينة ان زوجها المجنون خالعها في الصحة
واقام وليه او هو بعد الافاقة بينة انه خالعها في جنونه وفي كافي الحاكم قال لها قد طلقتك واحدة بالف فقبلت فقالت
انما سألتك ثلاثا بالف فطلقتني واحدة فلك ثلثها فالقول للمرأة مع يمينها فان اقام البينة فالبينة بينة الزوج وكذا لو اختلفا في مقدار
الجعل بعد الاتفاق على الخلع او قالت اختلعت بغير شيء فالقول قولها والبينة بينتها اما اذا اتفقا انها سألته ان يطلقها ثلاثا وقالت طلقتني
واحدة وقال هو ثلاثا فالقول له ان كان في المجلس الا ترى انه لو قال لها انت طالق انت طالق في مجلس سؤالها الثلاث بالف كان لها الالف هذا
ان يكون موقعا الباقي في المجلس فيكون مثله وان كان غير ذلك المجلس لزمها الثلاث وان كانت في العدة ثم المتفق عليه ولا يكون لم وقع الا ثلث
الالف وان قالت سألتك ان طلقني ثلاثا على الف فطلقتني واحدة فلا شيء لك يعني على قول ابي حنيفة وقال هو بل سألتني واحدة على
الف فطلقتكها فالقول لها على قول ابي حنيفة وان قالت سألتك ثلاثا فطلقتني في المجلس واحدة والباقي في غيره وقال بل الثلاث فيه فالقول
لها وان قالت سألتك ان طلقني وفلانة على الف فطلقتني وحدي وقال طلقتها معك وقد افترقا عن ذلك المجلس فالقول لها وعليها
حصتها من الالف والاخرى طالق باقراره وكذا اذا قالت فلم تطلقني في ذلك المجلس وفي مسئلة خلع الثنتين بسؤال واحد منه وهو انه
اذا خلع امرأتيه على الف كانت منقسمة على قدر ما تزوجهما عليه من المهر حتى لو سألتاه طلاقهما على الف او بالف فطلق احداهما لزم المطلقة
حصتها من الالف على قدر ما تزوجها عليه فان طلق الاخرى في ذلك المجلس ايضا لزمها ايضا حصتها الا ان الالف تنقسم عليهما بالسوية ولو طلقها
بعد ما افترقا فلا شيء له وان ادعت المرأة الخلع وانكره الزوج فاقامت بينة فشهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة واختلفا في جنس
الجعل فالشهادة باطلة وان كان الزوج هو المدعي للخلع والمرأة منكرة فشهد اثنان احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة والزوج يدعي الفا وخمسمائة
جازت شهادتهما على الف وان ادعى الاقل لم تجز شهادتهما ولزمه الطلاق باقراره كذا في فتح القدير وفيه لو اختلفا في مقدار العوض فالقول
لها عندنا وعند الشافعي يتحالف انتهى وفي البزازية دفعت بدل الخلع وزعم الزوج انه قبضه بجهة اخرى افتى الامام ظهير الدين ان القول له وقيل لها

المسلمين وَيُسْقِطُ الخلع والمبارات كل حق لكل واحد على الآخر مما يتعلق بالنكاح حتى لو خالعها او باراها بمال معلوم كان للزوج ما سمّت له
ولم يبق لاحدهما قبل صاحبه دعوى في المهر مقبوضا كان او غير مقبوض قبل الدخول بها او بعده لان الخلع كالبراة من الجانبين لانه ينبئ عن الخلع وهو الفصل ولا يتحقق
ذلك الا ان لم يبق لكل واحد منهما قبل صاحبه حق والا تحققت المنازعة بعده والمبارات بالمهر وتركها خطاء وهو ان يقول الزوج برئت من نكاحك بكذا كذا
في شرح الوقاية ولا يخفى وقوع الطلاق البائن في هذه الصورة وقد صورها في فتح القدير بان يقول بارأتك على الف ولم يذكر وقوع الطلاق به وقد صرح
بوقوع الطلاق بهذا اللفظ في الخلاصة والبزازية لكن قال فيها نية الطلاق في الخلع والمبارأة شرط الصحة الا ان المشايخ لم يشترطوه في الخلع لغلبة الاستعمال
ولان الغالب كون الخلع بعد مذاكرة الطلاق فلو كانت المبارأة ايضا كذلك لا حاجة الى النية وان كان في الكنايات محل الاصل انتهى وشمل اول كلامه
ستة عشر وجها لانه لا يخلو اما ان لا يسميا شيئا او سمى المهر او بعضه او مالا اخر وهو على وجهين اما ان يكون المهر مقبوضا اولا وكل على وجهين اما ان يكون
قبل الدخول او بعده فان لم يسميا شيئا برئ كل منهما كما صححه في الخلاصة والبزازية وعبارة الخلاصة لو خالعها ولم يذكر العوض فهو على وجوه فهو على الاول
ان يسكت عنه ذكره شمس الائمة السرخسي في نسخته وهو ان يبرأ كل واحد منهما من دعوى صاحبه وذكر الامام خواهر زاده ان هذا احد الروايتين
عن ابي حنيفة وهو الصحيح وان لم يكن على الزوج مهر فعليها رد ما ساق اليها من المهر لان المال مذكور عرفا بذكر الخلع وفي رواية عن ابي حنيفة وهو قولهما ان لا يبرأ احدهما
عن صاحبه انتهى وهكذا في البزازية وظاهر عبارتهما او لان المهر كان مقبوضا فلا رجوع له عليها وصرح كلامهما ثانيا الرجوع وقد صرح قاضي خان في فتاواه في هذه العبرة
بانها ترد ما ساق اليها من المهر فحينئذ لم يبرأ كل منهما من صاحبه وقد ظهر لي ان محل البراة نظر منهما ما اذا خالعها بعد ما دفع لها معجل المهر وقد بقي مؤجله فانه يبرأ من مؤجله
ويبرأ هي عن معجله قال في المحيط والصحيح انه يسقط من المهر ما قبضت المرأة فهو لها وما كان باقيا في ذمة الزوج يسقط انتهى وفي البزازية قال لها خلعتك فقالت قبلت
لا يسقط شيء من المهر ويقع الطلاق البائن بقولها ان نوى ولا دخل القبول لها حتى اذا نوى الزوج الطلاق ولم تقبل المرأة يقع البائن وان قال لم ارد الطلاق لا يقع ويصدق
قضاء وديانة بخلاف قوله خالعتك على وجهين الاول ان خلعتك لا يتوقف على القبول بخلاف خالعتك الثاني لا يبرأ في الاول ويبرأ في الثاني فلذا
قال في الكتاب حتى لو خالعها بصيغة المفاعلة الثاني ان يصرح بنفي العوض فيه كما لو قال لها اخلعي نفسك مني بغير شيء فقبلت وقبل الزوج صح بغير شيء لانه صرح
بنفي عدم المال ووقوع البائن كذا في البزازية قال الامام يعني فلا يبرأ كل منهما من حق صاحبه كما لا يخفى الثالث يقع ببدل على الزوج قال في البزازية قال
الامام في الاسرار يجوز الخلع ولا يجوز ببدل المال وقال بعضهم يجوز والمختار الجواز وطريقه ان يحمل على الاستثناء من المهر لان الخلع يوجب براته من المهر فكانه
قال الا قدر المهر فانه لا يسقط عني فان لم يكن عليه مهر يجعل كان ذلك القدر استثنى من نفقة العدة فان زاد على نفقة العدة يجعل كانه زاد على مهرها ذلك
القدر وقبل الخلع ثم خالع تصحيحا للخلع بقدر الامكان انتهى وبه علم حكم ما اذا خالعها واشترط عليه ان يدفع لها بعض المهر فانه صحيح الرابع ان يقع بشرط
ان يكون المهر لولدها او لاجنبي قال في البزازية خالعها على ان جعلت صداقها لولدها او لاجنبي جاز والمهر للزوج لا لغيره انتهى وان سميا المهر فان كان
مقبوضا رجع بجميعه والا سقط عنه كله مطلقا في الاحوال كلها وفي البزازية خلع زوجته على ان يرد عليه جميع ما قبضت منه وكانت رهنته او باعته
من النساء ولم ترد ذلك عليه رجع عليه بقيمته فذلك ان عوضا او بالمثل في المكيلات والموزونات فانه استحق بدل الخلع فيرجع بالقيمة انتهى
وفيها خالعها بغير خسران على الزوج فاذا ابرأته من مهرها يقع الطلاق والا لا لان ارتفاع الخسران ان يكون بسلامة المهر له انتهى وان ما سمي بعض المهر
كالعشر مثلا فان كان مقبوضا رجع بالمسمى فقط ان كان بعد الدخول وسلم لها الباقي وبنصفه فقط ان كان قبله وان لم يكن مقبوضا سقط الكل
مطلقا المسمى بحكم الشرط والباقي بحكم لفظ الخلع وان سميا مالا اخر غير المهر فله المسمى ويبرأ كل منهما مطلقا في الاحوال كلها وبما قررنا ظهر ان قولهم
ان الخلع يسقط كل الحقوق ليس في جميع الصور ويستثنى منه ما اذا خالعها على مهرها او بعضه وكان مقبوضا فانها ترده ولا تبرأ ومقتضى
اطلاقهم البراة الا ان يقال ان مرادهم البراة من ساير الحقوق ما عدا بدل الخلع والمهر اما بدل الخلع فلا تبرأ عنه كما لو كان مالا اخر وبما
قررناه ظهر ان الوجوه اربعة وعشرون لانه اما ان يسكتا عن البدل او سمي او يشترط على الزوج او عليها او مهرها او بعضه وكل على
وجهين اما ان يكون مقبوضا اولا وكل على وجهين اما ان يكون قبل الدخول او بعده هذا اذا كان المسمى معلوما موجودا معقولا
او مجهولا جهالة مستدركة كثوب هروي او مروي وان فحشت الجهالة كمطلق ثوب او تمكن الخطر وان خلعها على ثمر نخلها العام
او على ما في البيت وليس فيه شيء بطلب التسمية وردت ما قبضت من المهر كذا في البزازية وقد ضاع عني اعلم انه بقي هنا صورة
وهي ما في البزازية اختلعت مع زوجها على مهرها ونفقة عدتها على ان الزوج يرد عليها عشرين درهما صح ولزم الزوج عشرين دليله

ما ذكر في الاصل خالعت على دار على ان الزوج يرد عليها الفا لا شفعة فيه وقيل دليل ان ايجاب بدل الخلع عليه يصح وفي صلح القدوري ادعت عليه نكاحا
فصالحها على مال بذله لها لم يجز وبعض النسخ جاز والرواية الاولى تخالف المتقدم والتوفيق انها اذا خالعت على بدل يدل على جواز ايجاب
البدل على الزوج ايضا ويكون مقابلا لبدل الخلع وكذا ان لم يذكر نفقة العدة في الخلع ويكون تقدير النفقة العدة اما اذا خالعت على نفقة العدة
ولم تذكر عوضا اخر ينبغي ان لا يجب بدل الخلع على الزوج وقد ذكرنا ما فيه من الوجه انتهى قيد بالخلع والمبارات لان الطلاق على مال لا يسقط شيئا
مما يتعلق بالنكاح في ظاهر الرواية وصححه الشارحون وقاضي خان وفي البزازية والولوالجية وعليه الفتوى بعد ان حكى ان فيه روايتين عن الامام
وان عندهما هو كالخلع وفي موضع منها طلقها على الف قبل الدخول ولها عليه ثلاثة الاف سقط الف وخمسمائة بالطلاق قبل الدخول وبقي عليه الف
وخمسمائة وتقاصا بالف ولا ترجع عليه بخمسمائة عند البلخي وترجع عند غيره وعليه الفتوى بناء على ان صريح الطلاق بعوض من المال هل يوجب البراة من المهر عند
الامام ام لا فالبلخي يوجبه وغيره لا انتهى ثم اعلم ان الاولى في التعبير ان يقال ان الطلاق على مال لا يسقط المهر فقد صرح في شرح الوقاية والخلاصة والبزازية
والجوهرة بان النفقة المقضي بها تسقط بالطلاق واطلقوه فشمل الطلاق بمال وغيره وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى في كتاب النفقات واما الخلع بلفظ البيع
والشراء فقال قاضي خان في فتاواه انه لا يوجب البراة كالخلع واختاره العمادي في الفصول واطلق في محل فشمل المهر والنفقة المفروضة الماضية والكسوة
كذلك واما المتعة فقال في البزازية خالعها قبل الدخول وكان لم يسم مهرا تسقط المتعة بلا ذكر انتهى واما نفقة العدة فلا تدخل تحت العموم لانها لم تكن
واجبة قبل الخلع تسقط به وانما تسقط بالتنصيص قال البزازي بمهرها ونفقة عدتها صح وان لم تجب النفقة وهي مجهولة لدخولها تبعا كبيع الشرب جاز
تبعا للارض وان كان مجهولا وفي الظهيرية ان ابرأته عن نفقة العدة بعد الخلع وكذا بعد الطلاق قبل لا يصح وهو الاشبه انتهى ما في البزازية وفيها من فسخ
اختلعت بتطليقة بائنة على كل حق يجب للنساء على الرجال قبل الخلع وبعده تثبت نفقتها انتهى وفي الخانية من العدة رجل طلق
امرأته ثم صالحته من نفقة العدة على شيء ان كانت عدتها بالاشهر جاز الصلح لان زمان العدة معلوم وان كانت عدتها بالحيض
لا يجوز لان المدة غير معلومة انتهى واما السكنى فلم يصح اسقاطها بحال لانها في بيت الطلاق معصية الا ان ابرأته عن مؤنة السكنى بان
كانت ساكنة في بيت نفسها او تعطي الاجرة من مالها فيصح التزامها ذلك كذا في فتح القدير واما اذا شرط البراة من نفقة الولد وهي مؤنة الرضاع
ان وقتا لذلك وقتا كسنة مثلا صح ولزم والا لا يصح وفي المنتقى ان كان الولد رضيعا صح وان لم تبين المدة وترضعه حولين انتهى بخلاف الفطيم كذا في فتح
القدير واقتصر في البزازية على ما في المنتقى بان تركته على الزوج وهربت فللزوج ان يأخذ قيمة النفقة منها ولها ان تطالبه بكسوة الصبي الا
اذا اختلعت على نفقته وكسوته فليس لها ان تطالبه وان كانت الكسوة مجهولة سواء كان الولد رضيعا او فطيما ولو خالعته على نفقة ولده شهرا
وهي معسرة فطالبته بالنفقة يجبر عليها وعليه الاعتماد على ما افتى به بعضهم من سقوط النفقة كذا في فتح القدير وهو المذكور في القنية وان مات الولد
قبل تمام الوقت كان للزوج عليها بحصة الاجر الى تمام العدة والحيلة في براتها ان يقول الزوج خالعتك على انى برئ من نفقة الولد الى سنتين فان مات
الولد قبلها فلا رجوع لي عليك كذا في الخانية بخلاف ما استاجر الظير للارضاع سنة بكذا على انه ان مات قبلها فالاجر كله لها فالاجارة فاسدة كذا
في اجارات الخلاصة ومقتضى مسئلة الولد ان نفقة العدة لو جعلت بدلا في الخلع ثم لم تسكن في قبول الطلاق حتى صارت ناشزة وسقطت
نفقتها ان يرجع الزوج عليها بالنفقة وانه اذا شرط انها لم تسكن فلا رجوع ان يصح الشرط كما لا يخفى فان قلت اذا خالعها على نفقة العدة
ثم تزوجها بعد خمسة ايام مثلا فهل يرجع عليها ببقية النفقة قلت نعم لما قال في القنية اختلعت نفسها بالمهر ونفقة العدة ونفقة ولده الصغير سنة
ثم مات الولد بعد خمسة ايام وتزوجها بنفقة بقية العدة وبقية نفقة ولده سنة انتهى وهو دليل لما ذكرناه من مسئلة النشوز ثم اعلم ان موتها
او عدم وجود ذلك في بطنها كموته في اثناء المدة من كونها ترد في نفقة الرضاع كما في المحيط ولو اختلعت على ان تمسكه الى وقت البلوغ صح في الانثى
لا الغلام واذا تزوجت فللزوج ان يأخذ الولد ولا يتركه عندها ولو اتفقا على ذلك لان هذا حق الولد وينظر الى احتمال الولد في تلك المدة فيرجع
به عليها كذا في فتح القدير ومقتضاه انها لو قصرت في الانفاق ان يرجع عليها بقيمة النفقة وينفق هو عليه وفي الولوالجية من كتاب الصلح صالحها
على ان يعطيها النفقة على ان ترضع ولده سنتين ان زادها ثوبا بعينه وقبضته فاستهلكته وارضعت الصبي سنة ثم مات فان الزوج
يرجع عليها اذا كانت قيمة الثوب والمهر سواء بنصف قيمة الثوب وبربع قيمة الرضاع ولو زادت مع ذلك شاة قيمتها مثل قيمة الرضاع
رجع عليها بربع الثوب وبربع قيمة الرضاع وسلمت له الشاة وتوضيحه فيها وقد اطال في بيانه فليراجع قيد بقوله مما يتعلق بالنكاح لانهما لا يبرآن

البراءة منه دين أو نوسوا النكاح على الصحيح لأنه وإن كان مطلقا فقد قيدناه بحقوق النكاح لدلالة الغرض والمدعى في الجوهرة الإجماع عليه وليس
بصحيح فقد روى عن محمد الإمام البراءة على أن لا دعوى لكل على صاحبه هل يشمل ما ليس من حقوق النكاح قلت مقتضى الإبراء العام ذلك لكن المنقول في البزازية
اختلعت على أن لا دعوى لكل على صاحبه ثم ادعى أن له عندها كذا من القطن يصح أن البراءة تصح بحقوق النكاح انتهى وكان لما وقع في ضمن الخلع تخصيص
بما هو من حقوق النكاح وأراد بالنكاح ما ارتفع بهذا الخلع لأنه إذا تزوج امرأة على مهر مسمى ثم طلقها بائنة بعد الدخول ثم تزوجها ثانيا بمهر آخر ثم اختلعت
منه على مهرها برئ الزوج من المهر الذي يكون في النكاح الثاني دون الأول كذا في الخانية وإنما نص على المهر ليعلم سقوط باقي الحقوق بالأولى وأطلق النكاح
فانصرف فالخلع فاسد غيره يسقط المهر المثل كما في البزازية وقيد بقوله خالعها المفيد لكونه خاطبها لأنه لو خالعها مع أجنبي بمال فإنه لا يسقط المهر لأنه لا ولاية
للأجنبي في إسقاط حقها وهو خلع الفضولي وسنتكلم عليه مع خلع الوكيل والرسول إن شاء الله تعالى ولو خلع صغيرته بمالها لم يجز عليها أي لا يلزمها المال
لأنه لا نظر لها فيه لعدم تقوم البضع حالة الخروج وإنما فسرنا عدم الجواز في كلامه بعدم لزوم المال لأن الصحيح وقوع الطلاق كما في الهداية لأنه تعليق بشرط قبوله فيعتبر
بالتعليق بسائر الشروط هذا إذا قبل الأب فإن قبلت وهي عاقلة تعقل أن النكاح جالب والخلع سالب وقع الطلاق بالاتفاق ولا يلزمها المال وذكر صاحب
المنظومة أن خلع الصغيرة بمال مع الزوج إن كان بلفظ الخلع يقع البائن وإن كان بلفظ الطلاق يقع الرجعي وفي جامع الفصولين لو طلق الصبية بمال يقع رجعيا وفي الأمة
يصير بائنا أن الطلاق بمال يصح في الأمة لكنه يؤجل وفي الصبية يقع بلا مال انتهى وفي جوامع الفقه طلقها بمهرها وهي صغيرة عاقلة فقبلت وقع طلقة ولا يبرأ وإن
قبل أبوها أو أجنبي روى هشام عن محمد أنه يقع وروى الهندواني عن محمد أنه لا يقع فلو بلغت وأجازت جاز كذا في فتح القدير وذكر الشارح لو شرط الزوج البدل
عليها توقف على قبولها إن كانت أهلا بأن تكون مميزة وهي التي تعرف أن الخلع سالب والنكاح جالب فإن قبلت وقع اتفاقا ولا يلزم المال وإن قبل الأب عنها
صح في رواية لأنه نفع محض لأنها تتخلص بلا مال ولا يصح في أخرى لأن قبولها بمعنى شرط اليمين وهو لا يحتمل النيابة وهذا هو الأصح انتهى أطلق في مالها
فشمل مهرها الذي على الزوج ولذا قال في البزازية والخلع على مهرها ومال آخر وقال آخر سواء في الصحيح انتهى وقيد بالصغيرة ليفيد أنه لو خلع كبيرة بلا إذنها
فإنه لا يلزمها المال بالأولى لأنه كالأجنبي في حقها وفي البزازية الكبيرة إذا خالعها أبوها أو أجنبي بإذنها جاز والمال عليها وإن بلا إذنها لم يجز ورجع
بالصداق على الزوج والزوج على الأب إن ضمن الأب وإن لم يضمن فالخلع يتوقف على قبولها إن قبلت تم الخلع في حق المال هذا دليل على أن الطلاق واقع
وقيل لا يقع ههنا إلا بإجازتها انتهى وقيد بالأب لأنه لو جرى الخلع بين زوج الصغيرة وأمها فإن أضافت الأم البدل إلى مال نفسها أو ضمنت تم الخلع
كالأجنبي وإن لم تضف وإن لم تضمن لا رواية فيه والصحيح أنه لا يقع الطلاق بخلاف الأب وإن كان العاقد أجنبيا ولم يضمن البدل إن كانت الصغيرة
تعقل العقد والزوج والصداق أنه ما هو يتوقف على إجازتها وقيل لا يتوقف ومذهب مالك أن الأب إذا علم أن الخلع خير لها بأن كان الزوج لا يحسن
عشرتها فالخلع على صداقها صحيح فإن قضى به قاض نفذ قضاؤه كذا في البزازية وفيها إذا أراد أن يصح خلع الصغيرة على وجه يسقط المهر والمتعة عن ذي
جهة يخالع أجنبي مع زوجها على مال قدر المهر والمتعة فيجب البدل على الأجنبي للزوج ثم يحيل الزوج بما عليه من الصداق والمتعة لمن له ولاية قبض صداقها على
ذلك الأجنبي فيبرأ الزوج عن المهر ويكون في ذمة ذلك الرجل انتهى وفيها من موضع آخر وحيلة أخرى أن يحيل الزوج بالصداق على الأب فيبرأ الزوج منه
وينتقل إلى ذمة الأب والأب يملك قبول الحوالة إذا كان المحتال عليه أملى من المحيل والغالب كون الأب أملى من الزوج وكذا لو كان المحتال عليه
المحيل في الملاءة ذكره في الجامع وذكر الحق الولوالجي أنه لا يملك قبولها لو مثله ولو كان المخالع وليا غير الأب جعله القاضي وصيا حتى يملك قبولها وذكر الحاكم
حيلة أخرى وهو أن يقر الأب بقبض صداقها ونفقة عدتها ثم يطلقها بائنا وهذا خاص بالأب لصحة إقراره بالقبض بخلاف سائر الأولياء ويبرأ
الزوج في الظاهر لإقرار الأب لا في إقرار غيره ويكتب إقرار الأب بقبض إقرارها وطلاق الزوج بائنا انتهى وتعقبه في جامع الفصولين بأن
الأب إذا كان كاذبا في إقراره لم يبرأ الزوج عند الله ويحرم عليه فلم تكن هذه الحيلة شرعية وكذا قال في الظهيرية وفيها أيضا وكلت الصغيرة بالخلع
ففعل الوكيل في رواية يصح ويتم الخلع وله البدل وفي رواية لا إلا إن ضمن الوكيل البدل وإن لم يضمن الوكيل لا يقع الطلاق قال لها وهي صغيرة إن غبت عنك
فأمرك بيدك فطلقي نفسك متى شئت بعد أن تبرئي من المهر فوجد الشرط فطلقت نفسها بعدما أبرأته لا يسقط المهر لعدم صحة إبرائها ويقع
الرجعي لأنه كالقائل لها عند وجود الشرط أنت طالق على كذا وحكمه ما ذكرنا انتهى وقيد بالأنثى لأنه لو خالع ابنه الصغير لا يصح ولا يتوقف خلع الصغير على إجازة الولي
انتهى وحاصله أن في الصغيرة لا يلزم المال مع وقوع الطلاق والصغير لا وقوع أصلا ولو بالألف على أنه ضامن طلقت والألف عليه أي على الأب
الملتزم لأن اشتراط بدل الخلع على الأجنبي صحيح فعلى الأب أولى ولا يسقط مهرها لأنه لا يدخل تحت ولاية الأب فإذا بلغت تأخذ نصف الصداق إن كان

قبل الدخول وكله إن كان بعده من الزوج ويرجع هو على الأب الضامن وترجع على الأب ولا يرجع هو على الزوج ولو كان المهر عينا أخذته من الزوج كله إن كان
بعد الدخول ونصفه إن كان قبله ويرجع الزوج على الأب الضامن بقيمته كذا في فتح القدير وليس بصحيح لأن هذا حكم ما إذا خالعها على صداقها على أنه ضامن له
فحينئذ إذا رجعت على الزوج رجع به الزوج على الأب لضمانه والكلام هنا إنما هو فيما إذا خالعها على ألف على أنه ضامن له وحكمه لزوم الألف عليه للزوج وإذا
رجعت على الزوج بمهرها فلا رجوع له على أبيها لأنه لا يضمن له الصداق مع أن في جامع الفصولين في مسألة ما إذا خالعها أبوها وضمنه أنها ترجع على الأب لا على
الزوج هذا لو ضمن مهرها للزوج ورجعت بمهرها فلا رجوع والأخلاف أن المهر لا يسقط بهذا الخلع لصغرها انتهى والظاهر أنها تخيرت إن شاءت رجعت على زوجها
أو أبيها وفي البزازية خالعها أبوها أو أجنبي على صداقها إن ضمن المخالع تم ووقع ما خالع كان العاقد وبعد البلوغ أخذت الزوج بنصفه لو قبل الدخول وبكله لو بعده
وقال شمس الأئمة ترجع به على الأب لا على الزوج وإن لم يضمن الأب لا شك أن الصداق لا يسقط وهل يقع البينونة إن قبلت الصغيرة وهي أهل للقبول وقع
وقع اتفاقا وإن لم تقبل إن كان المخالع أجنبيا ولم يضمن لا يقع اتفاقا وتكلموا أنه هل يتوقف على إجازتها إذا بلغت قيل لا يتوقف وإن كان العاقد أبا لا يضمن للزوج
قال اختلف المشايخ في الوقوع وقال الإمام الحلواني فيه روايتان وفي قيل الأصل أنه لا يقع ما لم يضمن الأب المدرك في كشف الغوامض أن الطلاق يقع بقبول
الأب على قول محمد بن سلمة وإن لم يضمن البدل أي الصداق ولا يجب البدل على الأب ولا عليها وعنه أن الخلع واقع بقبول الأب والبدل عليه وإن لم يضمن وفي طلاق
الأصل في خلع الأب على صداقها قبل الدخول بها أن الخلع جائز ولها نصف الصداق ويضمن الأب للزوج نصف الصداق قال كيف يصح الخلع على صداقها وهو
ملكها ولا ولاية له في إبطال ملكها وكيف يصح ضمان الصداق للزوج وهو عليه ولأي معنى يضمن الأب نصف الصداق للزوج وقد ضمن الزوج ذلك لها أجاب الحج
وذلك بأن الخلع لما أضيف إلى مهرها وذلك ملكها كان مضافا إلى مالها والإضافة إلى مال الغير بأن خالع على عبد فلان يصح كإضافة الشراء إلى مال غيره فلا يصح
إضافة الشراء إلى مال غيره فلما صح إضافة الشراء فلأن يصح الخلع وهو أقرب إلى الجواب أولى لكن في باب الشراء يجب تسليم البدل على العاقد وفي الخلع لا يجب لعدم
رجوع الحقوق إلى من يقع له العقد غير أنه إذا ضمن رجع إليه الحقوق بالضمان فإذا خلع وضمن صح ووقع الطلاق بقبوله ووجب نصف المهر وسقط النصف ووجب
للزوج على الأب نصفه بضمانه تسليم كل المهر إلى الزوج وإن كانت مدخولة فلها كل المهر عليه والأب يضمن للزوج كله فلم يقدر فيضمن مثله انتهى ولا فرق في حكم ضمانه
بين الصغيرة والكبيرة التي لم تأذنه ولكن إذا أجازته وقع وبرئ من الصداق واعتبر هذا الخلع معاوضة بين الزوج والمخالع وطلاقا بلا بدل في حقها فإذا بلغ الخبر
إليها فأجازت نفذ عليها وبرئ الزوج وإن لم تجز رجعت عليه بمهرها والزوج يرجع على الأب بحكم الضمان وتقدير هذا الخلع كأن المخالع قال له إذا بلغها الخبر وأجازت
كان البدل عليها وإن لم تجز فالبدل علي وما وجب على الأب من الضمان إنما يجب بالعقد لا بحكم الكفالة كذا في البزازية ولذا قال في فتح القدير المراد بالضمان
هنا التزام المال دون اشتراط بدل الخلع على الأجنبي صحيح بخلاف بدل العتق لا يجوز اشتراطه على الأجنبي لأنه يحصل به للعبد ما لم يكن حاصلا وهو إثبات الأ
الأهلية وهو القوة في ذلك الإسقاط بخلاف إسقاط الملك في الخلع لا يحصل عنه للمرأة ما لم يكن حاصلا قبل فصار الأب والأجنبي مثلها فإنه لم يحصل
له المعوض فصار كثمن المبيع إلا أن البيع يفسد بالشروط الفاسدة والخلع لا يفسد بها انتهى وبهذا علم أن الفرق بين ما يصح التزامه وما لا يصح في صور
الالتزام أيضا ما في جامع الفصولين زوج الأب ابنته الكبيرة فطلبوا منه وقت الدخول أن يهب للزوج شيئا من مهرها ينبغي أن يهب بإذنها وأن يضمن
للزوج منه فيقول إن أنكرت هي الإذن بالهبة وخرجتك فأنا ضامن ما وهبته ويصح هذا الضمان لإضافته إلى سبب الوجوب لأنه في زعم الأب والزوج
أنها كاذبة في الإنكار وأما ما أخذته دين عليها للزوج فالأب ضمن بدين واجب فيصح انتهى والظاهر من آخر كلامه أن الضمان هنا بمعنى الكفالة
لا التزام المال ابتداء كما لا يخفى وأشار بقوله لم يجز عليها إلى أن الأب فضولي في خلع الصغيرة فيستفاد منه جواز خلع الفضولي وحاصله ما في المحيط أن المتوقف
من يدخل تحت حكم الإيجابين وإن كان الذي طلب من الخلع المرأة فالمعتبر قبولها سواء كان البدل مبهما أو معينا أضافه إلى نفسه أو لم يضفه لأنها هي التي قد
وإن كان الخاطب هو الأجنبي إن أضاف البدل إلى نفسه أو إلى أحد فالمعتبر قبولها لأن الملتزم تسليم ذلك من ملكه وإن لم يضفه إلى نفسه ولا إلى أحد فالمعتبر
قبولها لأنها الأصل فيه فلو قال أجنبي اخلع امرأتك على هذه الدار أو هذه الألف فالقبول إلى المرأة ولو قال على عبدي هذا الذي هذه ففعل وقع الخلع لأنه
هو العاقد لما أضاف المال إلى نفسه ولو قال لها الزوج خلعتك على دار فلان فالقبول إليها ولو قال لصاحب العبد خلعت امرأتي بعبدك والمرأة حاضرة
فالقبول لصاحب العبد ولو قال رجل للزوج اخلعها على ألف فلان هذا أو عبد فلان على أن فلانا ضامن فالقبول لفلان ولو قالت اخلعني بألف على أن فلانا
ضامن له ففعل وقع الخلع فإن ضمن فلان أخذ الزوج من أيهما شاء وإلا منها فقط انتهى وفي البزازية الخلع إذا جرى بين الزوج والمرأة فإليها القبول كان
البدل مرسلا أو مطلقا أو مضافا إلى الأجنبي لا إلى المرأة انتهى وأما الوكيل به فقال في الخانية وكيل المرأة بالخلع إذا قبل الخلع فهل يطالب الوكيل

ببدل الخلع فالمسئلة على وجهين ان كان الوكيل ارسل البدل ارسالا بان قال للزوج اخلع امراتك بالف درهم او على هذا الالف واشار الى الف
للمراة كان البدل على المراة ولا يطالب به الوكيل وان اضاف الوكيل البدل الى نفسه اضافة ملك او ضمان بان قال اخلع امراتك على الف
هذه او على هذا الالف واشار الى نفسه او على الف على اني ضامن كان البدل على الوكيل ولا تطالب به المراة وللوكيل ان يرجع على المراة قبل
الاداء وبعده وان لم تكن المراة امرته بالضمان بخلاف الوكيل بالنكاح من قبل الزوج اذا ضمن المهر للمراة ولم يكن الضمان بامر الموكل انتهى و
ولا ينفرد احد الوكيلين به بخلاف الطلاق والوكيل بالطلاق لا يملك الخلع والطلاق على مال ان كانت مدخولة على الصحيح لانه خلاف
الى شر بخلاف غيرها فانه الى خير ولو زعم رجل انه وكيلها بالخلع فخالعها معه على الف ثم انكرت المراة التوكيل فان ضمن الفضولي المال للزوج وقع الطلاق
وعليه المال وان لم يدع الزوج التوكيل لم يقع وان ادعاه وقع ولا يجب المال كذا في المحيط ولو وكله بان يخالعها بعد شهر فمضت المدة ولم يخالعها الوكيل
لا يجبر الوكيل على الخلع وان طلبت المدة وبمضي المدة لا ينعزل الوكيل وذكر الامام محمد ان توكيل الصبي والمعتوه على البالغ العاقل بالخلع صحيح الواحد لا يصلح
في الخلع وكيلا من الجانبين بان وكلت رجلا بالخلع فوكله الزوج ايضا سواء كان البدل مسمى اولا وعن محمد انه يصح كذا في البزازية

هو في اللغة مصدر ظاهر امراته اذا قال لها انت علي كظهر امي كذا في الصحاح والمغرب وفي المصباح
قيل انما خص ذلك بذكر الظهار لان الظهر من الدابة موضع الركوب والمراة مركوبة وقت الغشيان فركوب الام مستعار من ركوب الدابة ثم شبه ركوب الزوجة
بركوب الام الذي هو ممتنع وهو استعارة لطيفة كانه قال ركوبك للنكاح حرام علي وكان الظهار طلاقا في الجاهلية فنهوا عن الطلاق بلفظ الجاهلية واوجب
عليهم الكفارة تغليظا في النهي المذكور وفي كتب الشافعية انه كان طلاقا في الجاهلية يوجب حرمة مؤبدة لا رجعة فيه وفي الشريعة ما ذكره بانه
تشبيه المنكوحة بمحرمة عليه على التابيد اراد بالمنكوحة ما يصح اضافة الطلاق اليه من الزوجة وهو ان يشبهها او عضوا منها يعبر به عنها او جزءا شائعا منها لما
سياتي واراد بالمشبه به عضوا يحرم اليه النظر من عضو محرمة عليه على التابيد لما سنذكره ايضا واراد بالزوج المسلم لانه لا ظهار للذمي عندنا واطلق فشمل السكران
والمكره والاخرس باشارته كما في التاتارخانية وقيد بالمنكوحة احترازا عن الامة والاجنبية كما سيصرح به ولم يقيدها بشيء فشمل المدخولة وغيرها الكبيرة والصغيرة
الرتقاء وغيرها العاقلة والمجنونة المسلمة والكتابية وقيد بالتابيد لانه لو شبهها باخت امراته لا يكون مظاهرا لان حرمتها موقتة بكون امراته في عصمته وكذا المطلقة
ثلاثا واطلق المحرمة فشمل المحرمة نسبا وصهرية ورضاعا واراد بالتابيد تابيد الحرمة باعتبار وصف لا يمكن زواله الا باعتبار وصف يمكن زواله فان المجوسية
محرمة على التابيد ولو قال كظهر مجوسية لا يكون ظهارا ذكره في جوامع الفقه لان التابيد باعتبار دوام الوصف وهو غير لازم لجواز اسلامها بخلاف الامية
والاجنبية وغيرهما كذا في فتح القدير والتحقيق ان حرمة المجوسية ليست بمؤبدة بل هي موقتة باسلامها او بصيرورتها كتابية فلا حاجة الى ما ذكره كما
لا يخفى ولذا علل في المحيط بانها ليست بمحرمة على التابيد وضم الى المجوسية المرتدة وشمل كلامه التشبيه الصريح والضمني فدخل ما لو ظاهر من امراته ثم قال لاخرى
انت علي مثل هذه ينوي الظهار فانه يكون مظاهرا ولو بعد موتها وبعد التكفير باعتبار تضمن قوله انت علي كظهر امي فالتشبيه فيها باعتبار خصوص وجه التشبيه
المراد لا باعتبار نفس التشبيه بها وكذا لو كانت امراة رجل اخر ظاهر زوجها منها فقال انت علي مثل فلانة ينوي ذلك صح ولو كان بعد موتها وكذا لو ظاهر من امراته
ثم قال لاخرى اشركتك في ظهارها فالحاصل ان حقيقة الظهار الشرعي لسبه او جزء شائع منها او يعبر به عن الكل بما يحل النظر اليه من المحرمة على التابيد كذا لو قال ولد
قالوا ان حرم دون محرمة صفة الشخص المتناول للذكر والانثى لكان اولى لانه لو قال انت علي كفرج ابي او قريبي كان مظاهرا اذ فرجهما في الحرمة كفرج امه كذا في المحيط وينبغي
عدم التقييد بالاب والقريب فان الرجل الاجنبي كذلك محرم على التابيد ايضا واشار بقوله بمحرمة الى ان المشبه به الرجل لانه لو كان المراة بان قال انت علي كظهر امي او انا
عليك كظهر امك فالصحيح كما في المحيط انه ليس بشيء فلا حرمة ولا كفارة ومنهم من اوجب عليه الكفارة ثم اختلفوا بل هي كفارة يمين او ظهار ورجح ابن الشحنة
انها كفارة يمين وذكر ابن وهبان نفريعا على القول بوجوب الكفارة انها تجب بالحنث ان كانت كفارة ظهار فان كانت تعليقا تجب متى تزوجت وان كان
في نكاحه تجب للحال ما لم يطلقها لانه لا يحل العزم على منعه من الجماع انتهى وفي الخانية ولو شبهها بمزنية الاب او الابن قال محمد لا يكون ظهارا وقال ابو يوسف يكون ظهارا
وهو الصحيح ولو شبهها بامراة قد زنا بها يكون ظهارا انتهى ولو قبل اجنبية بشهوة ثم شبه زوجته بابنتها لم يكن مظاهرا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كذا في
الولوالجية فكذا زاد في النهاية لفظة اتفاقا في التعريف وتبعه الشارح وغيره وما في الدراية لو شبهها بمزنية الاب والابن فقد علمت انه يكون مظاهرا على الصحيح
مع انه لا اتفاق على حرمتها لمخالفة الشافعي واما في مسئلة تشبيهها بابنة القبلة بشهوة فلان حرمة البنت عليه ليست مؤبدة لارتفاعها بقضاء الشافعي بحل اصول
المقبلة وفروعها كما في المحيط فارقا بين التقبيل والوطي بان حرمة الوطي منصوص عليها فلم ينفذ قضاء الشافعي بحل اصول المزنية وفروعها بخلاف التقبيل وعلى

وعلى هذا لو شبهها بالملاعنة لا يكون مظاهرا لان حرمتها موقتة بتكذيب نفسه ولو شبهها بالاخت من لبن الفحل لا يكون مظاهرا لان حرمتها موقتة بقضاء الشافعي بحلها
فهي كالقبلة وبهذا التقرير ان شاء الله تعالى استغني عما في فتح القدير واطلق في التشبيه فشمل المعلق والموقت ولو بمشيئتها كالطلاق والموقت كانت علي كظهر امي يوما
او شهرا فان اراد قربانها في ذلك الوقت فانه لا يجوز بغير كفارة ويرتفع الظهار بمضي الوقت كما في الخانية ولو قال لها انت علي كظهر امي في كل يوم فهو
ظهار واحد ولو قال في كل يوم تجدد الظهار في كل يوم فاذا مضى يوم بطل ظهار ذلك اليوم وكان مظاهرا في اليوم الاخر وله ان يقربها ليلا ولو قال انت علي كظهر
امي اليوم وكلما جاء يوم كان مظاهرا منها اليوم واذا مضى بطل هذا الظهار وله ان يقربها في الليل فاذا جاء غد كان مظاهرا ظهارا اخر وانما غير مؤقت
وكذا كلما جاء يوم صار مظاهرا ظهارا اخر مع بقاء الاول واذا قال انت علي كظهر امي رمضان كله وارجب كله فكفر في رجب سقط ظهار رجب وظهار
رمضان استحسانا والظهار واحد وان كفر في شعبان لم يجز انت علي كظهر امي الايوم الجمعة ثم كفر ان كفر في يوم الاستثناء لم يجز والا يجوز انت علي كظهر امي
الى شهر ولا يكون مظاهرا قبله كذا في التاتارخانية وغيرها وفيها عن ابي يوسف انت علي كظهر امي اذا جاء غد كان باطلا ولو قال انت علي كظهر امي امس
كان باطلا انتهى والظاهر ان شكلا لان الاول من قبيل اضافة الظهار وتعليقه وهما صحيحان كما قدمناه وقد صرح بهما في البدائع والثاني ينبغي ان يكون كما
لطلاق ان كان نكحها قبل امس كان مظاهرا الان وان نكحها اليوم كان لغوا والحاصل ان هنا اربعة اركان المشبه والمشبه به واداة التشبيه اما الاول وهو
المشبه وهو بكسر الباء فهو الزوج البالغ العاقل المسلم وزاد في التاتارخانية العالم ولا يخفى ما فيه واما الثاني وهو المشبه بفتح الباء المنكوحة او عضو منها
يعبر به عن كلها او جزء شائع واما الثالث وهو المشبه به عضو لا يحل النظر اليه من محرمة عليه تابيدا واما الرابع وهو الدال عليه وهو ركنه وهو صريح وكناية فالصريح
انت علي كظهر امي ومني ومعي وعندي ونحي كعلي ولم ار حكم ما اذا قال انت علي كظهر امي بدون اضافة له وينبغي ان لا يكون مظاهرا لاحتمال ان قصد انها كظهر امي
على غيره وانا منك مظاهر وظاهرتك من الصريح وفي التاتارخانية لو قال انت مني مظاهرة عن ابي يوسف انه يكون باطلا وشرطه
في المراة كونها زوجة ولو امة فلا يصح من امته ولا من مبانته ولا من اجنبية الا اذا اضافه الى التزوج كما سياتي ومن الرجل كونه من اهل الكفارة فلا يصح من ذمي
وصبي ومجنون لان الكافر ليس من اهل الكفارة وفي التاتارخانية يلزم الذمي كفارة الظهار ان ظاهر وفي صحته عن ابي يوسف نظر انما نقله المشايخ عن
الشافعي والحاصل انه تعالى خاطبنا في الاية الاولى وهو قوله تعالى الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم وانهم ليقولون منكرا
من القول وزورا وان الله لعفو غفور ولما شرع في بيان الكفارة لم يقيده بقوله منكم فقال والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا
لكن لما لم يكن اهلا للكفارة لم يصح ظهاره قال بعضهم والعجب من الشافعي انه قيد الرقبة بالايمان ولم يجوز ان يملك الكافر المؤمن وصحح ظهاره فكان تناقضا ورد بعض
الشافعية ما علمنا للكفارة الاطعام ولا يلزم من صحة الظهار ان يكون المظاهر اهلا لكل الانواع بدليل ان ظهار العبد صحيح عندنا مع انه ليس باهل ولو ظاهر المسلم
ثم ارتد والعياذ بالله تعالى بقي ظهاره عند المسلم لا يحل القربان الا بالكفارة وعندهما لا ينبغي لانه لم يبق اهلا للحكم وهو الكفارة ولنا ان المحل حال بقاء حكم وهو الحرمة
لا في حال الصحة والكفر ليس بمضاد للحرمة وحكمه حرمة الوطي ودواعيه الى غاية الكفارة حرم الوطي ودواعيه بانت علي كظهر امي حتى يكفر اما حرمة الوطي فبالكتاب
والسنة واما حرمة الدواعي فلدخولها تحت النص المفيد لحرمة الوطي وهو قوله تعالى من قبل ان يتماسا لانه لا موجب فيه للحمل على المختار وهو الوطي لامكان الحقيقة
ويحرم الجماع لانه فرد افراد التماس فيحرم الكل بالنص كذا في فتح القدير وقد يقال ان الموجب للحمل على المجاز موجود وهو صدق التماس على المس بغير شهوة
وليس بحرم اتفاقا وقد اشتمر هذا في الاستبراء والاحرام وخرج في الصوم والحيض عن هذا الاصل لنص صريح وهو انه عليه السلام كان يقبل بعض نسائه وهو صائم
وكان يقبلها وهي حائض وحكمته لزوم الحرج لو حرمت الدواعي في الصوم والحيض لكثرة وقوعهما بخلاف غيرهما وعن محمد للمظاهر تقبيلها اذا قدم من سفر بغير
شهوة للشفقة والدواعي المباشرة والتقبيل واللمس عن شهوة والنظر الى فرجها بشهوة كما في البدائع ولا يدخل فيها النظر اليها وفي التاتارخانية ولا يحرم
النظر الى ظهرها وبطنها ولا الى الشعر والصدر وفي الهداية ان اللفظ الصريح اعني علي كظهر امي لا يكون الا ظهارا ولو نوى الطلاق لا يصح لانه منسوخ فلا يتمكن من
الاتيان به وهو يقتضي ان الظهار كان طلاقا في الاسلام حتى يوصف بالنسخ مع انه قال اولا انه كان طلاقا في الجاهلية وهو يقتضي ان جعل الظهار الان تاما ولم
ار احدا من شراحها تعرض لذلك وذكر الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير البحث الثاني ان الظهار كانت الاية ناسخة له والاليق انه ليس ناسخا لان النسخ
لا في عادة الجاهلية لكن الذي روي انه عليه السلام قال لها حرمت عليه وما اراك الا قد حرمت عليه كان دلالة على انه كان شرعا فاما ما روي انه توقف
في الحكم فلا يدل على ذلك انتهى واشار المصنف الى ان هذه الحرمة لا ترتفع الا بالكفارة فلا يبطل الظهار بزوال ملك النكاح ولا يبطل المحلية حتى لو ظاهر
منها ثم طلقها بائنا ثم تزوجها لا يحل له فارتدت والعياذ بالله تعالى من الاسلام ولحقت بدار الحرب فسبيت ثم اشتراها وفي المحيط اسلم زوج المجوسية وظاهر

منها قبل عرض الاسلام عليها صح لانه من اهل الكفارة انتهى قال وللمراة ان تطالبه بالوطي وعليها تمنعه من الاستمتاع بها حتى يكفر وعلى القاضي ان يجبره على
التكفير دفعا للضرر عنها بالحبس فان ابى ضربه ولا يضرب في الدين ولو قال قد كفرت صدق مالم يعرف بالكذب وفي التاتارخانية اذا ابى
التكفير عزره بالضرب او بالحبس الى ان يكفر او يطلق ثم اعلم ان تمشية انت علي كظهر امي ان شاء الله يبطله ولو قال ان شاء فلان فالمشية اليه فلو وطي قبله استغفر ربه
فقط اي لو وطي قبل التكفير لا يجب عليه تكفير لاجل الوطي والواجب الكفارة لما روى الترمذي في المظاهر يواقع قبل ان يكفر قال كفارة واحدة واما
الاستغفار فيقول في الموطا في قول مالك والمراد منه التوبة من هذه المعصية وهي حرمة الوطي قبل الكفارة وعوده عزمه على وطيها اي عود المظاهر
المذكور في الاية عزمه على وطي المظاهر منها وهو بيان السبب وجوب الكفارة وقد اختلف فيها اصحابنا على اقوال حكية في البدايع فالعامة على ان السبب مجموع الظهار
والعود لانه المذكور وقيل فالسببية ولان الكفارة دايرة بين العقوبة والعبادة فلا بد ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة حتى تتعلق العقوبة بالمحظور وهو
الظهار والعبادة بالمباح وهو العزم على وطيها لانه نقض المنكر وقيل الظهار سبب للاطاقة والعود شرط وقيل عكسه وقيل هما شرطان والسبب امر ثالث وهو كون
الكفارة طريقا متعينا لابقاء حقها وكونه قادرا على ايفاءه وقيل كل منهما شرط وسبب ومن جعل السبب العزم اراد به العزم المؤكد حتى لو عزم ثم بدا له ان لا يطاها لا كفارة عليه
لعدم العزم المؤكد لانها وجبت بنفس العزم ثم سقطت كما قال بعضهم لان الكفارة بعد سقوطها لا تعود الا بسبب جديد كذا في البدايع لكن اورد على من جعل العود سببا وحده ان الحكم
يتكرر بتكرر سببه لا شرطه والكفارة تتكرر بتكرر الظهار لا العزم وانه لو قدمها على العزم صح ولو كان سببا لم يصح ولكن دفع الثاني بانها انما وجبت لرفع الحرمة الثابتة
في الذات فيجوز بعد ثبوتها كما قلنا في الطهارة انها جائزة قبل ارادة الصلاة مع ان سببها لا ترفع الحدث فيجوز بعد وجوده واورد على من جعل الظهار فقط
ان السبب ما دار بين محظور ومباح وهو محظور فقط فلا يصلح للسببية وسنجيب عنه في الكفارة ولم يظهر في ثمرة الاختلاف بين الاقوال لاتفاقهم على
جواز التكفير بعد الظهار قبل العزم وعلى عدمه قبل الظهار وعلى تكررها بتكرر الظهار وان لم يتكرر العزم وعلى انه لو عزم ثم ترك فلا اثم وعلى عدم الكفارة لو ابانها
بعده وبعد العزم ومراد المشايخ من قولهم العزم على وطيها لا العزم على نفس الوطي لانهم قالوا المراد في الاية ثم يعودون للنقض لما قالوا وضده انما يكون
باستباحة وطيها بعد تحريمها لكونه ضد الحرمة لا نفس وطيها ولقد ابعد من قال ان المراد تكرر الظهار لانه لو كان كذلك لقال ثم يعودون ما قالوا لان
الاعادة لا تحتاج العود وتمام تحقيقه في التفسير الكبير للامام فخر الدين وبطنها وفخذها وفرجها كظهرها اي الام وهو المشبه به وقد منا ان المعتبر
فيه عضو لا يحل النظر اليه من محرمة تابيدا وهذه الاعضا كذلك فخرج العضو الذي يحل النظر اليه كالبدو الرجل والجنب فلا يكون ظهارا وفي الخانية انت
علي كركبة امي في القياس يكون مظاهرا ولو قال كفخذك كفخذ امي لا يكون مظاهرا انتهى لفقد الشرط في الثانية من جهة واخته وعمته وامه
رضاعا كامه اي نسبا لما قدمنا ان المعتبر في المشبه به كونها محرمة تابيدا نسبا او صهرا او رضاعا فخرج من لا يحرم تابيدا كاخت امراته وعمتها وخالتها والمرتدة
والمجوسية والملاعنة والمقبلة حراما والمطلقة ثلاثا والاخت رضاعا من لبن الفحل خاصة فان رضع على امراة لها لبن من زوج له بنت من غير المرضعة فان الرضيع
بعد بلوغه ان شبه امراته بهذه البنت لا يكون مظاهرا وقد اوضحنا ذلك فيما تقدم وفي الدراية معزيا الى شرح القدوري لو شبهها بامراة زنى بها ابوه او ابنه
كان مظاهرا غلطا لان غايته ان يكون لزوج ابيه او ابنه وهي حلال من التعبير بالغلط اولى من قوله في فتح القدير مشكل لانه لا يقال الا فيما يمكن تاويله وهذا ليس كذلك
وفي البزازية من فصل الخلوة خلا بامراة ثم قال لزوجته انت علي كظهر اي تلك المراة لا يكون مظاهرا اذا خلا بامراة اجنبية لا بزوجته لان امها حرام بالعقد ما
تابيدا وراسك ووجهك ورقبتك ونصفك وثلثك كانت يعني ان المعتبر في المشبه ان يذكر زاهها او جزاسايعا منها او العضو
يعبر به عن الكل وضابطه ما صح اضافة الطلاق اليه كان مظاهرا به فخرج اليد والرجل فلو قال بطنك علي كظهر اي لا يكون مظاهرا للانتفاء جهة المشبه وفي الخانية
راسك كراس امي لا يكون مظاهرا انتهى للانتفاء جهة المشبه وان نوى بانت علي مثلا امي برا او ظهارا او طلاقا فكما نوى والا لغا بيان للكنايات
فمنها انت علي مثل امي او كامي فان نوى الكرامة قبل منه لانه مستعمل فيه فالتقدير انت عندي في الكرامة كامي وان نوى الظهار كان ظهارا لكونه كناية فيه والتشبيه
الى ان حركه لا بد فيه من ذكر العضو فحينئذ لا يحتاج الى النية ولا تصح فيه نية الطلاق والايلا لانها تغيير للمشروع وان نوى الطلاق في مسئلة الكتاب كان
باينا كلفظ الحرام وان لم ينو شيئا كان باطلا ولم يتعرض لنية الايلا فيه للاختلاف فابو يوسف جعله ايلا لانه ادنى من الظهار ومحمد جعله ظهارا نظرا الى اداة
التشبيه وصحح انه ظهار عند الكل لانه تحريم مؤكد بالتشبيه وذكر علي ليس بشرط في مسئلة الكتاب اذ انت مثل امي كذلك كما في الخانية وقيد بالتشبيه لانه
لو خلا عنه بان قال انت امي لا يكون مظاهرا لكنه مكروه لقربه من التشبيه وقياسا على قوله يا اخت المنهي عنه في حديث ابي داود المصرح بالكراهة ولو التصريح
بها لا يمكن القول بالظهار فعلم انه لا بد من كونه ظهارا من التصريح باداة التشبيه شرعا ومثله قوله يا بنت يا اخت ونحوه وبانت علي حرام كامي
ظهارا او طلاقا فكما نوى لانه لما زاد على المثال الاول لفظة التحريم امتنع ارادة الكرامة وصح بنية الظهار والطلاق ولم يبين ما اذا لم ينو شيئا للاختلاف

عليه

ومحمد

ومحمد جعله ظهارا وابو يوسف ايلا والاول اوجه وبانت علي حرام كظهر امي طلاقا او ايلا فظهار لانه لما زاد على المثال الثاني لفظ الظهار كان
صريحا فيه فكان مظاهرا سوا نواه او نوى الطلاق او الايلا ولم يكن له نية ولا ظهار الا من زوجته اي ابتدا اطلقها فشملت الحرة والامة والمدبرة
وام الولد او بنتها او مكاتبه او مستسعاه فلا يصح من امته موطوءة او غير موطوءة قنة او مدبرة او ام ولد او بنتها او مكاتبه او مستسعاه لان النص تناول
ولهما لان حقيقة اضافة النسا الى رجل او رجال انما يتحقق مع الزوجات لانه المتبادر حتى صح ان يقال هؤلاء جواريه لا نساؤه ولهذا لم تدخل في نص الايلا
ايضا ولا في قوله وامهات نسائكم حتى لا يحرم عليه ام امته قبل وطي امته واستدل الامام الرازي في تفسيره على عدم دخول الاماء في نسائنا بقوله تعالى
او نسائهن والمراد منه الحراير ولولا ذلك لما صح عطف قوله تعالى او ما ملكت ايمانهن لان الشيء لا يعطف على نفسه انتهى وقيد بالابتداء لانه في البقا
لا يحتاج الى كونها زوجة لما قدمنا انه لو ظاهر من زوجته الامة ثم ملكها بقي الظهار كما لو خرجت الامة عن ملكه والمطلقة الاجنبية والامة حتى لو علق الظهار بشرط ثم
ابانها ثم وجد الشرط في العدة لا يكون مظاهرا بخلاف الابانة المعلقة والفرق في البدايع وحاصله انه وقت وجود الشرط صادق في التشبيه فلا ظهار
واما في الطلاق فعايده والمعلق بعد تقدم الابانة تنقص العدة وتصح اضافته الى الملك وسببه الطلاق بان قال ان تزوجتك فانت علي كظهر امي
فان نكحها كان مظاهرا وفي التاتارخانية لو قال اذا تزوجتك فانت طالق ثم قال اذا تزوجتك فانت علي كظهر امي فتزوجها يقع الطلاق ولا يلزم
الظهار في قول ابي حنيفة وقال صاحباه لزماه جميعا ولو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت علي كظهر امي مائة مرة فعليه لكل مرة كفارة انتهى
فلو نكح امراة بلا امرها فظاهر منها فاجازته بطل لانه صادق في التشبيه في ذلك الوقت ولا يتوقف على الاجازة كالنكاح لان الظهار ليس بحق من حقوقه
حتى يتوقف بتوقفه بخلاف اعتاق المشتري من الغاصب فانه يتوقف بتوقف الملك وينفذ بنفاذه كما اورده المصنف في البيوع بقوله وصح
عتق مشتر من غاصب لاجازة بيعه لان الاعتاق حق من حقوق الملك يعني ان الملك ثبت له حق ان يعتقه كما في فتح القدير ويرد عليه الطلاق فانه
على هذا التفسير من حق النكاح بمعنى انه اذا نكحها ثبت له ان يطلقها فيقتضي انه لو طلقها في النكاح الموقوف توقف بتوقفه ونفذ بنفاذه
مع ان المصرح به في جامع الفصولين لو طلقها ثلاثا في النكاح الموقوف لم تحرم عليه ولا تقبل الاجازة وصار مردودا ولهذا فيكون الاعتاق من حقوق
الملك بكونه منهيا له في الغاية وهذا لا يرد عليه الطلاق انتن علي كظهر امي ظهار منهن لانه اذا اضاف الظهار اليهن فكان كاضافة الطلاق
اليمين وكفر للكل اي لزمته الكفارة لكل واحدة اذا عزم على وطيها لان الكفارة لرفع الحرمة وهي تتعدد بتعددهن وانما قال وكفر للكل ولم يكتف
بقوله كان مظاهرا منهن لان ما لك واحمد قالا لا يكون مظاهرا من الكل ولكن اكتفيا بكفارة واحدة قيد بالظهار لانه لو آلى منهن كان موليا منهن وعليه
كفارة واحدة لانها في الايلا لهتك حرمة اسم الله تعالى وهو ليس بمتعدد واشار الى انه لو ظاهر من امراته مرارا في مجلس او مجالس فعليه لكل ظهار كفارة
الا ان نوى به الاول كما ذكره الاسبيجابي وغيره وفي بعض الكتب فرق بين المجلس والمجالس والمعتمد الاول وقد منا في باب التعليق عن البزازية ان الظهار
كالطلاق والعتاق متى علق بشرط يتكرر بتكرره كما لو قال كلما دخلت الدار فانت علي كظهر امي يتكرر الدخول بخلاف اليمين والله اعلم
من كفر الله عنه الذنب محاه ومنه الكفارة لانها تكفر الذنب وكفر عن يمينه اذا فعل الكفارة كذا في المصباح وفي القاموس الكفارة ما كفر به من صدقة او صوم
ونحوهما انتهى وفي المحيط انها مبنية على الستر لغة لانها من الكفر وهو التغطية والستر قال الشاعر في ليلة كفر النجوم غمامها اي سترها انتهى والكلام فيها يقع
في مواضع في معناه وقد قدمناه وفي سببها وهو قسمان سبب مشروعيتها وسبب وجوبها فالاول ما هو سبب لوجوب التوبة وهو اسلامه وعهده
مع الله ان لا يعصيه واذا عصاه تاب لانها من تمام التوبة لانها شرعت للتكفير والثاني قال في التنقيح سببها ما نسبت اليه من امر داير بين الحظر
والاباحة يعني بان يكون مباحا من وجه محظورا من وجه اخر والحاصل ان السبب يكون على وفق الحكم فالقتل خطأ مباح باعتبار عدم التعمد محظور باعتبار
عدم التثبت والاخطار محذ ام مباح باعتبار انه تلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور لكونه جناية على العبادة واما كفارة اليمين فسببها
اليمين المعقودة للاضافة اليها وهي دايرة بين الحظر والاباحة والحنث وهو دايرا ايضا واما كفارة الظهار فعلى القول بان المضاف اليه
سبب وهو الظهار وهو قول اصوليين وانما كان دايرا بين الحظر والاباحة مع انه منكر من القول وزورا باعتبار ان التشبيه يحتمل ان يكون للكرامة
فلم يتمحض كونه جناية واما على قول ان في الظهار والعود فظاهر لكون الظهار محظورا والعود مباحا لكونه امساكا بالمعروف ونقضا للقول الزور
والفرق يظهر انه لا ثمرة للاختلاف في سببها لانهم اتفقوا على انه لو عجلها بعد الظهار قبل العود جاز ولو كرر الظهار تكررت الكفارة وان لم يتكرر العزم
ولو عزم ثم ترك فلا وجوب ولو عزم ثم ابانها سقطت ولو عجلها قبل الظهار لم يصح وفي الطريقة المعينة لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة

التي حكمها ان تكفر المعصية وتذهب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وان المحل ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة واما ركنها

فالفعل المخصوص من اعتاق وصيام واطعام على ما سياتي واما شروطها فكل ما هو شرط الانعقاد وسبب وجوبها في اليمين والظهار والافطار والقتل

ومن شرائط وجوبها القدرة عليها واما شرائط الصحة فنوعان عامة وخاصة فالعام النية وشرطها المقارنة لفعل التكفير فان تاخرت عنه لم يجز وسياتي

بيانه اما اذا اعتق رقبة من رقبتين وسياتي بيانه شرطها صحة لكل نوع من انواعها ومصرفها مصرف الزكوة فلا يجوز اطعام الغني ولا مملوكه ولا الهاشمي الا الذمي

فانه مصرف لها دون الحربي واما صفتها فانها عقوبة وجوبا لكونها شرعت اجزية لافعال فيها معنى الحظر عبادة ادا لكونها تتادى بالصوم والاعتاق

والصدقة وهي قربة والغالب فيها معنى العبادة الا كفارة الفطر في رمضان فان جهة العقوبة فيها غالبة بدليل انها تسقط بالشبهات كالحدود ولا تجب مع

الخطا بخلاف كفارة اليمين لوجوبها مع الخطا وكذا كفارة القتل الخطا واما كفارة الظهار فقالوا ان مع العبادة فيها غالبة وفي الفهم صدر الشريعة في الاصول

فجعلها ككفارة الفطر في العقوبة فيها غالب لكونها منكرا من القول وزورا ورده في التلويح بانه فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلتصريحهم بخلافهم

واما الثاني فلان من حكم ما تكون العقوبة فيه غالبة ان تسقط بالشبهة وتتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر مرارا لم تلزمه الا كفارة واحدة ولا تداخل في

كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امراته مرارا لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلانه لم يتحقق كونه جناية لاحتمال ان يكون التشبيه للكرامة وتمامه فيه واما حكمها

فسقوط الواجب عن ذمته وحصول الثواب المقتضي لتكفير الخطايا وهي واجبة على التوالي على الصحيح لكون الامر مطلقا حتى لا ياثم بالتاخير عن اول

اوقات الامكان ويكون مؤديا لا قاضيا ويتضيق في اخر عمره وياثم بموته قبل الاداء ولا تؤخذ من تركته ان لم يوص ولو تبرع الورثة جاز الا في الاعتاق

والصوم كذا في البدائع فان اوصى كان من الثلث انتهى واما انواعها فخمس كفارة الظهار وكفارة القتل وكفارة الفطر وهو مرتبة الاعتاق ثم الصوم

ثم الاطعام الا كفارة القتل فانه لا اطعام بعد الصوم وكفارة اليمين وهو مخير فيها كما سياتي وكفارة جزاء الصيد وقد تقدم في جناية الاحرام وزاد

في البدائع كفارة الحلق ولكن المذكور في الاية الفدية ففدية من صيام او صدقة او نسك وهو تحرير رقبة اي التكفير المستفاد من قوله

يكفر والتكفير من حر المملوك عتق جار من باب لبس وحرره صاحبه ومنه فتحرير رقبة مؤمنة وتحرير بمعنى حر قياس كذا في المغرب فالتحرير بمعنى الاعتاق

وهو اولى من قول الهداية عتق رقبة فانه لو ورث من يعتق عليه فنوى به الكفارة مقارنا لموت المورث لا يجزيه عنها لعدم الصنع منه بخلاف ما اذا

نوى عند العلة الموضوعة للملك كالشراء والهبة كما سياتي والرقبة من الحيوان معروفة وهي من معنى المملوكة من تسمية الكل باسم البعض كذا في المغرب وفي الهداية

وهي عبارة عن الذات اي الشيء الموقوف المملوك من كل وجه فشمل الذكر والانثى الصغير والكبير ولو رضيعا وفي البدائع فان قيل الصغير لا منافع له فصار

فينبغي ان لا يجوز اعتاقه في الكفارة كالزمن ولذا لا يجوز اطعامه عن الكفارة فكذا اعتاقه فالجواب عن الاول ان اعضا الصغير سليمة لكونها ضعيفة وهي

بعرض ان تصير قوية كاشبه المريض واما اطعامه عن الكفارة فجائز بطريق التمكين لا الاباحة والكافر والمسلم ولو مرتدا او مرتدة او مستامن وفي التاتار

خانية والمرتد يجوز عند بعض المشايخ وعند بعضهم لا يجوز والمرتدة يجوز بلا خلاف واما اعتاق العبد الحربي في دار الحرب فغير جائز عنها كذا في فتح القدير

وفي التاتارخانية لو اعتق عبدا حربيا في دار الحرب ان لم يخل سبيله لا يجوز وان خلا سبيله ففيه اختلاف المشايخ بعضهم قالوا لا يجوز انتهى وشمل المريض

والصحيح واستثنى في الخانية مريضا لا يرجى برؤه فانه لا يجوز لانه ميت حكما انتهى وفي التاتارخانية واما اعتاق حلال الدم فعن محمد اذا قضي بدمه عن ظهاره

ثم عفي عنه لم يجز انتهى اذا اعتق عبدا حلال الدم قد قضي بدمه ثم عفي عنه او كان ابيض العينين فزال البياض او كان حربيا فاسلم فانه لا يجوز وفي جوامع الفقه

وجاز المديون والمرهون ومباح الدم ويجوز اعتاق الابق اذا علم انه حي انتهى ثم اعلم انه لا بد ان يكون الرقبة غير المراة المظاهر منها لما في الظهيرية والتاتار

خانية امة تحت رجل ظاهر منها ثم اشتراها واعتقها عن ظهارها قيل يجزي وقيل لم يجز في قول ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف انتهى ولا بد ان يكون العتق صحيحا

لانه لو كان مريضا واعتق عبده عن كفارته وهو لا يخرج من ثلث ماله فمات من ذلك المرض لا يجوز عن كفارته وان اجازت الورثة ولو انه برئ من

مرضه جاز كذا في التاتارخانية وخرج بقوله من كل وجه اذا اعتقها عنها ولدته لاقل من ستة اشهر فانه لا يجوز لانه رقبة من وجه وجزء الام من وجه حتى

يعتق باعتاق الام كذا في المحيط وفي قوله من كل من يتعلق بالموقوف لا بالمملوك كذا في العناية وفي المحيط لو اعتق عبدا قد غصبه احد جاز عن الكفارة اذا

وصل اليه ولو ادعى الغاصب انه وهبه منه فاقام بينة زور وحكم له الحاكم بالعبد لم يجز عتقه عن الكفارة لانه بمعنى الهالك ولو اعتق عبدا مديونا عن الكفارة

واختار الغرما استسعا العبد جاز لاشتغال الدين برقبته واستسعاؤه لا يخل بالرق والملك فان السعاية لم توجب الاخراج عن الحرية فوقع تحريرا من كل

وجه بغير بدل عليه انتهى وفي البدائع وكذا لو اعتق عبدا رهنا فسعى العبد في الدين فانه يجوز عن الكفارة ويرجع على المولى لان السعاية ليست ببدل عن الرق

ولم يجز الاعمى ومقطوع اليدين وابهاميهما او الرجلين والمجنون لان الاصل ان بفوات جنس المنفعة يمنع الجواز والاختلال والعيب لا يمنع

لان بفوات جنس المنفعة تصير الرقبة فائتة من وجه بخلاف نقصانها فيدخل تحت عموم الجواز ساقط الاسنان لانه لا يقدر على المضغ كما في الولوالجية ودخل اشل اليدين

والرجلين والمفلوج اليابس الشق والمقعد والاصم الذي لا يسمع شيئا على المختار لانه بمنزلة الميت كما في الولوالجية وشمل مقطوع اليد والرجل من جانب واحد لان منفعة المشي

فائتة وكذا من كل يد ثلاثة اصابع مقطوعة لفوات منفعة البطش كقطوع الابهامين وجاز العنين والخصي والمجبوب خلافا لزفر ومقطوع الاذنين والمذاكير والرتقاء والقرناء

والعمش والبرص والرمداء والخنثى وذاهب الحاجبين وشعر اللحية والراس ومقطوع الانف والشفتين اذا كان يقدر على الاكل والاصم الذي يسمع او اصيح عليه لانه بمنزلة الحول

والاعور وبالجنون المطبق وكذا المعتوه المغلوب كما في الكافي لان المنفعة العقل اصلية واما الذي يجن ويفيق فانه يجزي عتقه كما في الهداية واطلقه ومراده اذا اعتقه في

حال افاقته واعلم انهم اعتبروا هنا فوات جنس المنفعة ولم يعتبروا الجمال الزينة واعتبروه بالديات فالزموا بقطع الاذنين الشاخصتين تمام الدية وجوزوا هنا

عتق مقطوعهما اذا كان السمع باقيا ومثله فيمن حلقت لحيته فلم تنبت لفسادها المنبت والفرق بين البابين ان الجمال الزينة مقصود في الحر فاعتبار فواته يصير كالكل

من وجه كذا في فتح القدير فان قلت ان جنس المنفعة فات في الخصي والمجبوب لانه لا مني فلا نسل لهما قلت فات في الحط انه لم يفته خروج البول لان منفعة النسل عائدة الى العبد لا منفعة

للمولى ولكون عبده فحلا بل ان زادت قيمته فرحق الكوبا لخصا لا يجب فلم تنقص الرقبة بالكلية من وجه وفي الولوالجية ان منفعة النسل زائدة على ما يطلب من المماليك وههنا فرع حسن في الخانية في كتاب الوكالة

رجل وكل رجلا فقال اشتر لي جارية بكذا اعتقها عن ظهاري فاشترى عميا او مقطوعة اليدين او الرجلين وهو لم يعلم بذلك لزم الامر وكان له ان يرد ولو علم الوكيل بذلك لا يلزم الامر انتهى

والمدبر وام الولد اي لا يجوز تحريرهما عن الكفارة استحقاقهما الحرية بجهة فكان الرق فيهما ناقصا والاعتاق عن الكفارة يعتمد كمال الرق كما لبيع فلذا لا يجوز بيعهما والمكاتب

لما كان الرق فيه كاملا جاز اعتاقه عن الكفارة حيث لم يؤد شيئا لا تجبره بها بكمال الملك ونقصانه وان لم يستلزم نقصان الملك نقصان الرق وبالبيع يزول الملك

دون الرق وبالاعتاق يزيلهما واما عتق المدبر وام الولد بقوله كل مملوك املكه فهو حر دون المكاتب لان هذه اليمين يقتضي ملكا كاملا لا رقا كاملا والملك فيهما كامل حتى

ملك اكسابهما واستخدامهما ووطئ المدبرة وام الولد والملك في المكاتب ناقص لان ملك نفسه يدا ولذا لا يملك المولى كسبه ويحرم عليه وطئ مكاتبته والحاصل ان جواز البيع

والاعتاق عن الكفارة يعتمد كمال الملك فحرم في المكاتب والعكس فيهما والمكاتب الذي ادى شيئا اي لا يجوز تحريره عنها لانه تحرير بعوض وذكر في الاختيار

ان السيد لو ابراه عن الكتابة او وهبه عتق فلو قال لا اقبل صح عتقه ولو لم يبراه بدل الكتابة فينبغي ان لا يجزئ عن الكفارة لانه عتق ببدل كما لا يخفى وروى الحسن عن

ابي حنيفة انه اذا اعتق المكاتب عنها بعد اداء البعض يجوز كذا في المحيط وما في الكتاب ظاهر الرواية وفي التاتارخانية لو لم يجزئه اداء بدل الكتابة ثم اعتقه يجوز سواء

كان ادى شيئا او لم يؤد وهي الحيلة لمن اراد ان يعتق مكاتبه بعد اداء البعض كما في الينابيع وفي الكافي للحاكم لو اعتق عنها على جعل لم يجزه ايضا انتهى فان لم يؤد

شيئا او اشترى قريبه ناويا بالشراء الكفارة او حرر نصف عبده عن كفارته ثم حرر باقيه عنها صح اما الاول فلما قدمنا ان الرق فيه كامل وان كان الملك فيه ناقصا وجواز

الاعتاق عنها يعتمد كمال الرق لا كمال الملك اشار الى ان عتق المرهون والمستاجر والموصى بخدمته عنها جائز بالاولى لوجود ملك الرقبة وان فاتت اليد ودل كلامه

على ان الكتابة تنفسخ باعتاقه لرضاه بذلك لكن قالوا ان الانفساخ ضروري فيتقدر بقدر الضرورة وهو جواز التكفير فتنفسخ الكتابة بالنظر الى جوازه مطلقا بدليل

ان الاولاد والاكساب سالمة له ثم اعلم ان السيد لو مات وله مكاتب فاعتقه وارثه عن كفارته لم يجز اجماعا كما نقله الفخر الرازي في التفسير الكبير قال فدل على ان الملك كان فيه ضعيفا

انتهى والفرق على مذهبنا على ان المكاتب لا ينتقل الى ملك الوارث بعد موت سيده لبقاء الكتابة بعد موته فلا ملك للوارث فيه بخلاف سيده حال الكتابة

وانما جاز اعتاق الوارث له لتضمنه الابراء عن بدل الكتابة المقتضي للاعتاق واما الثاني اعني ما اذا اشترى قريبه اي محرمه ناويا بالشراء الكفارة ومراده ما اذا دخل

محرمه في ملكه بصنع منه فنوى وقت الملك عتقه عن كفارته اجزأ شراء كان او هبة او قبول صدقة او وصية فخرج الارث فلو نوى وقت موت مورثه اعتاقه عنها

لم يجز عنها وما في الخانية من باب عتق القريب لو وكل رجلا بان يشتري اباه فيعتقه بعد شهر عن ظهاره فاشتراه الوكيل عتق كما اشتراه ويجزي عن ظهار الامر فمبني

على الفساد وقوله بعد شهر مخالف للمشروع وهو عتق المحرم عند الشراء واشار باشتراط النية عند الشراء الى اشتراط قرانها بعلة العتق لكون الشراء علة لعتق القريب

فافاد انه لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ناويا لكونه عن الظهار وقت التعليق اجزأه وان تاخرت النية عنه لم يجزه ولا فرق بين ان يصرح بقوله عن ظهاري

او ينوي فلو نوى وقت العتق ان يكون حرا عن ظهاره ثم نوى ان يكون عن كفارة قتله كان عن الظهار وكذا لو نوى وقته ان يكون تطوعا ثم نوى ان يكون عن كفارة قتله كان

عن الظهار وكذا لو نوى وقته ان يكون تطوعا ثم نوى عنها لم يصح كما في البدائع معللا بان اليمين لا تحتمل الفسخ بناء على ان المنوي كالملفوظ به وفي التاتارخانية

وعلى هذا لو قال ان اشتريته فهو حر عن ظهاري فلانة ثم قال لامراة اخرى كذلك ثم اشتراه فهو حر عن ظهار الاولى انتهى ثم اعلم انه لو وكل في اعتاق عبده

عن كفارته ثم نوى قبل اعتاق المامور ان يكون عن جهة اخرى فانه يجوز عنهما من كلام المحيط في باب الاحصار لو بعث المحصر بهدي الاحصار ثم قال اوجدت ان علم

انه يدرك البعدية وينوى ان يكون للاحصار الثاني جاز وكذا لو دفع خمسة اصوع طعام لرجل وامره بالتصدق على عشرة مساكين عن كفارة يمينه فلم يتصدق حتى كفر الآخر وحنث في اخرى ثم تصدق المامور جاز في الثانية اذا نواها الآمر وكذا لو بعث بدنة بالجزاء الصيد ثم احصر فنوى ان يكون للاحصار ولو قلد بدنة واوجبها تطوعا ثم احصر فنوى ان يكون للاحصار جاز انتهى ثم اعلم انهم جعلوا المعلق بما علقه الا لقولهم ان العتق لا ينعقد سببا للحال وانما ينعقد سببا عند وجود الشرط فينبغي على هذا الاصل ان لا تصح النية وقت التعليق وانما تصح وقت وجود الشرط والحكم فيهما بالعكس وجوابه في فتح القدير من كتاب الايمان في الطلاق والعتاق وقد ذكروا فيه انه لو اشترى ام ولده اي من استولدها بنكاح ناويا عن كفارته فانه لا يجوز لان العلة الاستيلاد ولم تقارنه النية واما الثالث اعني ما اذا حرر نصف عبده ثم حرر باقيه قبل المسيس فلكونه اعتق رقبة كاملة بكلامين والنقصان متمكن على ملكه بسبب التحرير عنها ومثله غير مانع كمن اضجع شاة للاضحية فاصابت السكين عينها قيد بقوله حرر باقيه لانه لو حرر نصفا اخر من رقبة اخرى لا يجوز فلا يجوز تكميل العتق عند ابي حنيفة بالعتق من شخص اخر واما التكميل بالاطعام كما لو حرر عنها نصف عبد واطعم عن الباقي لم يجز ايضا عند ابي حنيفة لانها انما تتأدى باعتاق رقبة او باطعام مساكين مقدرة ولم يوجد احدهما وتكميل العتق من شخص اخر لا يكون فلان لا يكون تكميله بالتمليك من جنس اخر اولى وعندهما يجوز لان العتق لا يتجزى فصار مستغرقا للكل وكان بالاطعام كذا في المحيط ولو حرر عبدين بينه وبين غيره لم يجزه عن الكفارة لان الواجب تحرير رقبة واحدة ولم يصرف العتق الى شخص بل حرر نصفين من كل رقبة كما لو فرق طعام مسكين على اثنين ولو كان شاتان بين رجلين فذبحاهما اجزاهما لان الاشتراك في النسك لا اثر له انه تجزى البدنة عن سبعة فكان المعتبر في باب النسك مقدار الشاة وقد وجد كذا في المحيط ايضا وخرج بقوله حرر باقيه اختلافا في اعتاق النصف لا يكفي عنها عنده وعندهما لما اعتق النصف عتق الكل بلا سعاية فاجزاه عن الكفارة كذا في الكافي

وان حرر نصف عبد مشترك وضمن باقيه او حرر نصف عبده ثم وطئ التي ظاهر منها ثم حرر باقيه لا اي لا يجزيه عن الكفارة اما الاول فلان نصيب صاحبه قد انتقص على ملكه لتعذر باقيه اي لا يجزيه عن الكفارة لاستدامة الرق فيه ثم يتحول اليه بالضمان ومثله يمنع الكفارة كالتدبير والمراد بضمان القيمة اعتاق النصف الاخر بعد التضمين والا فمجرد الضمان لا يكفي لوضع المسئلة ودل كلامه على انه لو كان معسرا وسعى العبد في بقية قيمته حتى عتق كله لا يجزيه عنها لانه عتق كله باعتاق البعض وان كان معسرا لم يجز اتفاقا لانه عتق بعوض وان لم يكن البدل حاصلا للمعتق بل للشريك لان المنافع ان تلزم العبد بدلا في مقابلة تحرير رقبته وفي الكافي فان قيل المضمونات تملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت وجود السبب فصار نصيب الساكت ملكا للمعتق زمان الاعتاق فكان النقصان في ملكه لا في ملك شريكه قلنا الملك في المضمون ثبت بصفة الاستناد في حق الضامن والمضمون له لا في حق غيرهما فتمكن النقصان في نصيب الساكت في حق غيرهما والكفارة غيرهما فلم يجز انتهى وحاصله ان النقصان ان كان على ملك المعتق اجزاه وان كان على ملك غيره لا يجزيه وفي فتح القدير ولا يخفى ان التعيب ضرورة اقامة المامور به ليس كالتعيب بصنعه مختارا حتى انه لو فقأ عين الشاة مختارا عند الذبح نقول لا يجزيه فلان المشترك اولى بالاجزاء من العبد المخلص لان مالك النصف لا يقدر على عتقه الا بطريق عتق نصفه فحاله اشبه بذابح الشاة من مالك الكل وجوابه ان المعنى انه حصل بسبب اقامة الواجب وهذا القدر كاف في عدم مانعيته لا يتوقف على كونه بحيث لا يمكن اقامة الواجب الا كذلك فان الشارع لما اطلق له العتق بمرة ومرة كان لازمه انه اذا حصل النقص بسببه مطلقا لا يمنع وتمامه فيه واما الثاني فعدم الاجزاء قول الامام لكونه متجزيا عنده وشرط الاعتاق عنده ان قبل المسيس بالنص اورد عليه ان هذا يقتضي ان لا يجوز اعتاق رقبة كاملة بعد المسيس مع انه جائز واجيب بانه قبل المسيس الثاني وبطل اعتاق ذلك النصف عنها كما في النهاية

فان لم يجد ما يعتق صام شهرين متتابعين ليس فيهما رمضان وايام منهية اي ان لم يملك رقبة ولا ثمنها فاضلا عن قدر كفايته لان قدرها مستحق الصرف وصار كالعدم فمن له خادم يحتاج الى خدمته لا يجزيه الصوم بخلاف من له مسكن ولباس اصله صرح به في الخزانة وفي الجوهرة ولو كان له عبد للخدمة لا يجوز له الصوم الا ان يكون زمنا فيجوز انتهى والضمير في يكون يعود ظاهرا الى المولى وفي التاتارخانية ومن ملك رقبة لزمه العتق وان كان يحتاج اليها انتهى وظاهره انه يعتقها ولو كان السيد زمنا فحينئذ يرجع الضمير في كلام الجوهرة للعبد والمعنى ان لا يكون العبد بحال لا يجزئ عنها وفي الكفاية قدر كفايته للقوت فان كان محترفا فقوت يومه والذي لا يعمل فقوت شهر وفي المحيط معسر له دين على الناس او عبد غائب يجزيه الصوم يريد بالغائب انه لم يكن مملوكا له فاما اذا كان في ملكه لا يجزيه الصوم لانه قادر على اعتاقه واما الدين اذا لم يقدر على اخذه من مديونه بعد عجز التكفير بالمال فيجزيه الصوم اما اذا قدر على اخذه منه لم يجزه الصوم وكذلك امرأة تزوجت على عبد وزوجها قادر على ادائه اذا طالبته بذلك ووجب عليها كفارة لم يجزها الصوم وان كان له مال ووجب عليه دين مثله يجزيه الصوم بعدما قضى دينه لانه غير واجد للمال فاما قبل قضاء الدين فقيل يجزيه لان محمدا اعتل فقال بانه تحل له الصدقة وهذا اشارة الى ان ماله ملحق بالعدم حكما لكونه مستحق الصرف الى الدين كالمال المستحق للعطش وقيل لا يجزيه لان محمدا ذكر ما يدل عليه فانه خص الصوم بما بعد قضاء الدين وذلك لان ملك المديون في ماله كامل بدليل انه يملك جميع التصرف فيه انتهى وفي البدائع لو كان في ملكه رقبة صالحة للتكفير وعليه تحريرها سواء كان عليه دين او لم يكن لانه واجد فان قلت اذا كان عليه كفارتا ظهار لامرأتين وفي ملكه رقبة فقط فصام عن احداهما ثم اعتق عن ظهار الاخرى هل يجزيه الصوم عن الاولى قلت لم اره صريحا ولكن في المحيط في نظيره ما يقتضي عدم الاجزاء قال عليه كفارتا

بلغ

يمين وعنده طعام يكفي لاحدهما فصام عن احدهما ثم اطعم عن الاخرى لا يجوز صومه لانه صام وهو قادر على التكفير بالمال فلا يجزيه انتهى وبما قلناه عن المحيط ان قوله عبد غائب عن ملكه لا يجزيه الصوم ظهر ان ما ذكره الامام فخر الدين الرازي عن اصحاب الشافعي استنباطا من تعبيره تعالى بعدم الوجود عند الانتقال الى الصوم وبعدم الاستطاعة عند الانتقال الى الاطعام من انه لو كان له مال غائب فانه ينتظر ولا يصوم ومن كان مريضا مرضا يرجى زواله فانه يطعم ولا ينتظر الصحة ليصوم موافق لمذهبنا ايضا في الصوم لا في الاطعام لما سيأتي وان كان المال اعم من العبد لانه لا فرق بين العبد وبين ما يشترى به ولذا اراد بالايام المنهية الخمسة المعروفة وهي يوما العيد وايام التشريق لان الصوم بسبب النهي فيها ناقص فلا يتأدى به الكامل وشهر رمضان في حق الصحيح المقيم لا يسع غير فرض الوقت قيدنا بالمقيم الصحيح لان المسافر له ان يصوم عن واجب اخر وفي المريض روايتان كما علم في الاصول في بحث الامر وفي اقتصاره على نفي الايام المنهية وشهر رمضان دلالة على انه لا يشترط ان لا يكون فيهما وقت نذر صومه لان المنذور المعين اذا نوى فيه واجبا اخر وقع عما نوى بخلاف رمضان كما علم في الصوم لامكان وجود شهرين يصومهما خاليين عنهما فلذا قطع النفاس والمرض التتابع وكان حيضها غير قاطع لصوم كفارتها لعدم الامكان وينبغي ان يكون مخصوصا بكفارة قبلها وفطرها في الحيض لانها لا تجد شهرين خاليين عن حيضها بخلاف كفارة اليمين فانها تجد ثلاثة ايام خالية عنه ثم رايت الفرق مصرحا به في المحيط وفي البدائع عليها ان تصل ايام القضا بعد الحيض بما قبله حتى لو لم تصل وافطرت يوما بعد الحيض استقبلت بتركها التتابع بلا ضرورة بخلاف نفاسها وهذا مما خالف فيه النفاس الحيض فان النفاس قاطع للتتابع في صوم كل كفارة لها بخلاف الحيض فانه غير قاطع في كفارة الفطر والقتل وعن محمد لو صامت شهرا ثم حاضت ثم ايست استقبلت لانها قدرت على مراعاة التتابع فلزمها التتابع وعن ابي يوسف انها ان حبلت في الشهر الثاني كذا في المحيط فعلى الاول قولهم حيضها غير قاطع في كفارة الشهرين الا اذا ايست بعده فحينئذ يقطع واما صوم المصلية عن الكفارة فقد استوفاه من الحيض ونفاه وكلامه ان كل صوم شرط فيه التتابع قضاء حكم كالكفارة فاذا افطر فيه يوما بطل ما قبله ولزمه الاستقبال كالمنذور المشروط فيه التتابع معينا او مطلقا بخلاف المعين الخالي عن اشتراطه فان التتابع فيه وان لزم لكن لا يستقبل اذا افطر فيه يوما كرجب مثلا لانه لا يزيد على رمضان وحكمه ما ذكرنا كما في فتح القدير من الايمان واراد بعدم الوجود عدما مستمرا الى فراغ صوم الشهرين حتى لو قدر على الاعتاق في اليوم الاخير قبل غروب الشمس وجب عليه الاعتاق وكان صومه تطوعا والافضل اتمامه وان افطر لا قضاء عليه لانه شرع فيه مسقطا لا ملزما خلافا لزفر وقيد الصوم بعدم الوجود لانه لو صام وهو قادر على التحرير لترك الواجب في قوله تعالى فتحرير رقبة اذ المعنى فالواجب عليه تحرير رقبة لا عملا بمفهوم الشرط كما لا يخفى واليسار والاعسار معتبر ان وقت التكفير والاداء لا وقت الوجوب كمذهب احمد ولا اغلظ الحكمين كمذهب الشافعي لان القدرة انما يحتاج اليها للاداء فيشترط وجودها وعدمها عند الاداء وفي المحيط لو صام بالاهلة فاتفق تسعة وخمسين يوما جاز ولو صام بغير الاهلة تسعة وخمسين يوما ثم ... الاصل اعتبار شهر بالاهلة فان غم الهلال اعتبر كل شهر ثلاثين انتهى وينبغي ان يقول فاتفق ثمانية وخمسون جاز لجواز ان يكون كل منهما تسعة وعشرين يوما وقد افاده في التاتارخانية

فان وطئها فيهما ليلا او يوما ناسيا او افطر استأنف الصوم اي وطئ المظاهر منها عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف الشرط عدم فساد الصوم فلو جامعها ليلا او نهارا ناسيا لا يستأنف والصحيح قولهما لان المأمور به صيام شهرين متتابعين لا مسيس فيهما فاذا جامعها في خلالهما لم يأت بالمامور به واذا افطر فيه انقطع التتابع اطلق في الليل فشمل العمد والنسيان كما صرح به في البدائع والتقييد في العمد كما في بعض شروح المجمع فاحترز منه فانه غلط وقد صرح في غاية البيان والعناية بانه قيد اتفاقي وقيد بالنسيان في اليوم لانه لو جامعها نهارا عامدا استأنف اتفاقا لوجود المسيس عندهما ولفساد الصوم عنده وانما لم يعف عن النسيان في وطئ المظاهر منها كما عفي عنه في الصوم لانه في الصوم على خلاف القياس للحديث فلا يلحق به غيره ولو قال المصنف ولو جامعها فيهما مطلقا او افطر استأنف لكان اولى وفي التطويل اي قيدنا بوطئ المظاهر منها لانه لو وطئ غيرها فيهما فانه يبطل صومه ان كان نهارا اي عمدا قيد حل تحت قوله او افطر فيستأنف والا لا وهذا بالاتفاق وقيد بكفارة الظهار لانه لو وطئها في الصوم في كفارة القتل لم يستأنف كما في الجوهرة واطلق في الافطار فشمل ما اذا كان لعذر كسفر او مرض او لا كما في العناية

ولم يجز للعبد الا الصوم اي الصوم الشهرين المتتابعين لان العبد لا يملك وان ملك والاعتاق والاطعام شرطهما الملك فان اعتق المولى عنه او اطعم لم يجز ولو كان باذنه فلا يصير مالكا بتمليكه لحديث لا يملك العبد شيئا ولا يملك مولاه ولا يثبت عتقه في ضمنه لانه انما يصح ان لو كان تبعا والاعتاق اصل بالاهلية فلا يثبت اقتضاء كذا في الكافي واذا تعين الصوم لكفارته وقد تعلق بها حق المرأة لم يكن للسيد ان يمنعه بخلاف صوم بقية الكفارات له ان يمنعه عن الصوم لعدم تعلق حق غيره بها وفي فتح القدير من باب جنايات الاحرام ولا يجوز اطعام المولى عنه الا في الاحصار يبعث عنه فيحل العتق فعليه حجة وعمرة انتهى ولم يعلل لاستثناء هذه المسئلة فان قلت لم لم يكن الرق منصفا للصوم الكفارات مع انه منصف لنعمة وعقوبة قلت لا فيه من معنى العبادة وهي لم تتنصف بالرق كالصلاة وصوم رمضان وان كان الغالب في بعضها معنى العقوبة احتياطا ثم رايت تعليل مسئلة الاحصار فقال في البدائع لو احصر العبد بعدما احرم باذن المولى ذكر في شرح مختصر الكرخي انه لا يلزم المولى العادة هدي لانه لو لزمه حق العبد ولا يجب للعبد على مولاه حق فاذا اعتقه وجب عليه وذكر القاضي في شرح الطحاوي ان على المولى ان يذبح عنه هديا في الحرم فيحل لان هذا الدم وجب لبلية ابتلى بها العبد باذن المولى فصار بمنزلة النفقة على المولى فكذا دم الاحصار انتهى واما

كفارة الميت اذا مات وعليه كفارة واوصى باخراجها من ثلث ماله فان كانت كفارة يمين خير الوصي بين الاطعام وبين الكسوة وبين التحرير و
في كفارة القتل والظهار والافطار يتعين التحرير ان بلغت قيمته الثلث والا تعين الاطعام ولا مدخل للصوم في الكل كذا في البدائع فان قلت
هل لنا حر ليس له كفارة الا بالصوم قلت المحجور عليه بالسفه على قولهما المفتى به لا يكفر الا بالصوم حتى لو اعتق عنها صح العتق ولا يجزيه عنها ويلزمه الصوم كما
في شرح المنظومة من الحجر فان لم يستطع الصوم اطعم ستين فقيرا كالفطرة او قيمته اي ان لم يقدر على الصوم لمرض لا يرجى برؤه او كبر اراد
بالاطعام الاعطاء تمليكا لانه سيصرح بالاباحة ولذا قال في البدائع اذا اراد التمليك اطعم كالفطرة واذا اراد الاباحة اطعمهم غداء وعشاء وقيد بالفقير
لان الغني لا يجوز اطعامه في الكفارات تمليكا واباحة ومن له مال وعليه دين للعبد فقير في هذا كما في البدائع واشار بذكر الفقير الى انه المراد في الاية فالمسكين
والفقير سواء وافاد بقوله كالفطرة اي كصدقة الفطرة انه لا يجوز اطعام اصله وفرعه واحد الزوجين ومملوكه والهاشمي وانه يجوز اطعام الذمي لانه من مصارفها
مصرف الزكاة الا الذمي فانه مصرف فيما عدا الزكاة بخلاف الحربي فانه ليس بمصرف لشيء ولو كان مستامنا ولو دفع بتحر فبان انه ليس بمصرف اجزاه عندهما
خلافا لابي يوسف كما عرف في الزكاة كما في البدائع وانه يملك نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير او دقيق كل كاصله وكذا السويق واختلفوا هل
يعتبر الكيل او القيمة فيهما كما في صدقة الفطر وانه لو دفع البعض من الحنطة والبعض من الشعير فانه جائز اذا كان قدر الواجب كان يدفع ربع صاع من بر
ونصف صاع من شعير وانما جاز التكميل بالاجزاء لاتحاد المقصود وهو الاطعام ولا يجوز التكميل بالقيمة كما لو ادى نصف صاع من تمر جيد يساوي صاعا من الوسط
وافاد بعطف القيمة انه لا بد ان يكون من غير المنصوص عليه فلو دفع منصوصا عن منصوص اخر بطريق القيمة لم يجز الا ان يبلغ المدفوع الكمية المقدرة
شرعا فلو دفع نصف صاع تمر يبلغ قيمته نصف صاع بر لا يجوز فالواجب عليه ان يتم للذين اعطاهم القدر المقدر من ذلك الجنس الذي دفعه لهم فان لم يجدهم
باعيانهم استانف في غيرهم ولا يقال لو اطعم خمسة وكسى خمسة في كفارة اليمين حيث يجوز الكسوة عن الاطعام مع ان كلا منهما منصوص عليه لانا نقول
قال في البدائع لو اطعم خمسة على وجه الاباحة وكسى خمسة فان كان على وجه المنصوص عليه لا يجوز وان اخرجه على وجه القيمة فان كان الطعام ارخص من الكسوة
اجزاه وان كان الكسوة ارخص من الطعام لم يجزه لان الكسوة تمليك فجاز ان تكون بدلا عن الاطعام ثم ان كانت قيمة الكسوة مثل قيمة الطعام فقد اخرج
قيمة الطعام وان كانت قيمته زائدة وقيمة الكسوة ارخص لا يكون الطعام بدلا عنه لان طعام الاباحة ليس بتمليك فلا يقوم مقام التمليك و
هو الكسوة لان الشيء لا يقوم مقام ما هو فوقه ولو اطعم خمسة وكسى خمسة جاز وجعل اغلاهما ثمنا بدلا عن الاخر انتهى واشار بقوله كالفطرة الى
انه لو اعطى مسكينا اقل من نصف صاع لا يجزيه كما قدمه الشارح في صدقة الفطر ونقل ان الجواز قول الكرخي فما نقله هنا من الجواز انما فعله مما قدمه وانما على
قول الكرخي ثم اعلم ان الكفارات كلها لا يجوز اعطاء فقير فيها اقل من نصف صاع حتى فدية الصلوات حتى لو اعطاه عن صلاة اقل من مسكين لم يجز
كما في المحيط وقد فرق في العناية بين الكفارة وصدقة الفطر وقد علمت انه مفرع على الضعيف وفي التاتارخانية لو اعطى ستين مسكينا كل مسكين مدا من الحنطة
لم يجز وعليه ان يعيد مدا اخر على كل مسكين فان لم يجد الاولين فاعطى ستين اخرين كل مسكين مدا لا يجوز ولو ادى الى المكاتبين مدا مدا ثم ردوا الى الرق
ومواليهم اغنياء ثم كوتبوا ثانيا ثم اعاد عليهم لم يجز لانه صار وايجال لا يجوز الا واليهم فصار الجنس اخر انتهى فلو امر غيره ان يطعم عنه من ظهاره ففعل اجزاه لانه
طلب منه التمليك معنى والفقير قابض له اولا ثم لنفسه فيتحقق تمليكه ثم تمليكه كهبة الدين من غير من عليه الدين اذا سلطه على القبض ولما كان طلب التمليك متبوعا الى
هبة فرض والاصل البراءة لا رجوع على الامر والفرق على قولهما ان التمليك بغير بدل هبة ولا جواز لها بدون القبض ولم يوجد القبض في الاعتاق وقيد
في الاطعام والكسوة في كفارة اليمين كالاطعام كذا في البدائع في ظاهر الرواية وفي التاتارخانية قال الامر على ان لا رجوع للمامور فلا رجوع وان قال
على ان ترجع علي رجع عليه وان سكت الامر ففي الدين يرجع اتفاقا وفي الكفارة والزكاة لا يرجع عند ابي حنيفة وابي يوسف يرجع انتهى والحاصل انهم فرقوا
بين الامر بقضاء الدين وبين الامر بالزكاة والتكفير مع ان الكل واجب على الامر وقد رايت الفرق في السراج الوهاج في كتاب الوكالة معزيا الى الامام
الكرخي بانه لو رجع بلا شرط لرجع باكثر مما اسقط من ذمة الامر لان اثر الوجوب كان من احكام الاخرة دون الدنيا ولو ثبت الرجوع بمطلق الامر لرجع بحق
مضمون في الدنيا والاخرة ولا يجوز ان يرجع باكثر مما اسقط من ذمته انتهى وفي البزازية من كتاب الوكالة ذكر ضابطا حسنا لما يرجع بلا شرط وما يرجع بشرط الرجوع
فانظره ثم قيد بالاطعام لانه لو امر اجنبيا ان يعتق عنه لا يجزيه عندهما خلافا لابي يوسف وان كان يجعل سماه اجزاه اتفاقا وان اعتق عنه بغير امره لم يجزه
اتفاقا لوقوعه عن العتق كذا في الولوالجية وخرج الصوم ايضا فلو امره ان يصوم عنه فصام لا يجزيه كما في غاية البيان وقيد الاطعام بالامر لانه لو اطعم عنه بلا
امره لا يجزيه لعدم ملكه ولعدم النية واما تكفير الوارث عن الميت ففي كفارة اليمين يجوز الاطعام او الكسوة وفي كفارة الظهار بالاطعام ولا يجوز التبرع عنه

في كفارة القتل لان التبرع بالاعتاق غير جائز كذا في المحيط وصح الاباحة في الكفارات اي طعام الكفارات والفدية دون الصدقات والعشور
لورود الاطعام في الكفارات والفدية وهو حقيقة في التمكين من الطعم وانما جاز التمليك باعتبار انه تمكين اما الواجب في الزكاة الايتاء وفي صدقة الفطر
الاداء وهما للتمليك حقيقة فان قلت هل يجوز جمع بين الاباحة والتمليك لرجل واحد او لبعض المساكين دون البعض او ان يعطي نوعا للبعض ونوعا
للبعض قلت اما الاول ففي التاتارخانية اذا اعطاه واعطاه مدا فقيمته روايتان واقتصر في البدائع على الجواز لانه جمع شيئين جائزين على الانفراد واذا غداهم
واعطاهم قيمة العشاء او عشاهم واعطاهم قيمة الغداء يجوز واما الثانية كما اذا ملك ثلاثين واطعم ثلاثين غداء وعشاء فهو جائز واما الثالث فقال في الكافي يجوز
تكميل احدهما بالاخر فان قلت هذا المباح له هذا الطعام يستهلكه على ملك المبيح او على ملك نفسه قلت اذا اصاب ماكوله زال ملك المبيح عنه ولم يدخل في ملك
احد ذكره في البدائع قيدنا بالاطعام لان الاباحة في الكسوة في كفارة اليمين لا تجوز كما لو اعار عشرة مساكين كل مسكين ثوبا كذا في المحيط وجعل الفدية كا
لكفارة في ظاهر الرواية وروى الحسن عن الامام انه لا بد من التمليك لانها تنبئ عنه كفدية العبد الجاني لا بد فيها من تمليك الارش والشرط غداءان
او عشاءان مشبعان او غداء وعشاء اي الشرط في طعام الاباحة اكلتان مشبعتان لكل مسكين والسحور كالغداء فلو غداهم يومين او عشاهم كذلك او غداهم وسحرهم
او سحرهم يومين اجزاه ولو غدى ستين مسكينا وعشى ستين غيرهم لم يجز الا ان يعيد على احد النوعين منهم غداء او عشاء ولو غدى واحدا او عشى اخر لم يجز وقيد
بالشبع لانه لو كان فيهم من هو شبعان قبل الاكل او صبي ليس بمراهق لا يجزيه واختلف المشايخ فيه ومال الحلواني الى عدم الجواز واشار به الى انه لا معتبر بتحديد الشبع
الى مقدار الطعام حتى روي عن ابي حنيفة في كفارة اليمين لو قدم اربعة ارغفة الى عشرة مساكين وشبعوا اجزاه وان لم يبلغ ذلك صاعا او نصف صاع
والى انه لا بد من الادام في خبز الشعير والذرة ليمكنهم الاستيفاء الى الشبع بخلاف خبز البر وقد اختلف في جواز اطعام الشعير بالادام بناء على ان محمدا نص
على خبز الشعير في الزيادات فقال البعض لا يجوز بخبز الشعير وبعضهم جوزه مع الادام واليه مال الكرخي كما في التاتارخانية وفي الينابيع لو اطعم مائة وعشرين
مسكينا في يوم واحد اكلة واحدة مشبعة لم يجز الا عن نصف الاطعام فان اعاد على ستين مسكينا اجزاه انتهى وفي البدائع اوصى بان يكفر عنه واطعم
الوصي الغداء العدد المنصوص عليه ثم ماتوا قبل العشاء يستانف فيغدي ويعشي غيرهم لانه لا سبيل الى التفريق ولا يضمن الوصي شيئا لانه غير متعد اذ لا صنع له في
الموت انتهى وينبغي ان المكفر اذا غدى العدد ثم غابوا ان ينتظر حضورهم او يعيد الغداء والعشاء على عدد غيرهم وينبغي في الوصي ان ينتظر حضورهم وان اعطى
فقيرا شهرا صح لان المقصود سد خلة المحتاج والحاجة تتجدد بتجدد الايام فتكرر المسكين بتكرر الحاجة حكما فكان تعددا حكما قيد بالتمليك لانه لو اطعم
مسكينا غداءه وعشاءه ستين يوما لا يجزيه في قول ابي يوسف الاخر كما في التاتارخانية فيحتاج الى الفرق بين الاباحة والتمليك في حق الواحد والحق
انه لا فرق على المذهب لما في البدائع لو اطعم طعام عشرة مساكين في كفارة اليمين في عشرة ايام لمسكين واحد غداءه وعشاءه عشرة ايام
اجزاه عندنا وفي المصباح الخلة بفتح الخاء الفقر والحاجة ولو في يوم لا الا عن يومه اي لو اعطى فقيرا ثلاثين صاعا في يوم لا يجزيه الا عن واحد لفقد
التعدد حقيقة وحكما لعدم تجدد الحاجة اطلقه فشمل ما اذا اعطاه بدفعة واحدة او متفرقا على الصحيح كما في المحيط وفي طعام الاباحة لا يجوز في يوم واحد
وان فرق بلا خلاف كما في التاتارخانية والكسوة في كفارة اليمين كالاطعام حتى لو اعطى مسكينا واحدا عشرة اثواب في عشرة ايام يجوز في الكفارة
لتجدد الحاجة حكما باعتبار تجدد الزمان وفي البدائع في كفارة اليمين لو غدى رجلا واحدا عشرين يوما او عشى واحدا عشرين يوما اجزاه عندنا وفي المحيط لو اعطى مسكينا
عن فدية صوم يومين عليه فعن ابي يوسف روايتان في رواية يجزيه عنهما وفي رواية لا يجزيه قيل وهذا قول ابي حنيفة كما في كفارة اليمين
ولا يستانف بوطئها في خلال الاطعام لان الله تعالى شرط في التحرير والصوم ان يكون قبل التماس ولم يشترطه في الاطعام لانه منع من الوطء قبله لجواز ان يقدر على
الصوم والاعتاق فتنتقل الكفارة اليهما فتبين ان الوطء كان حراما ولو اطعم عن ظهارين ستين فقيرا كل فقير صاعا صح عن واحد وعن افطار وظهار صح
عنهما لانه في الاول زاد في قدر الواجب ونقص عن المحل فلا يجوز الا بقدر المحل لان النية في الجنس الواحد لغو وفي الجنسين معتبرة وكذلك لو اطعم عن عشرة مساكين
عن يمينين لكل مسكين صاعا فهو على هذا الخلاف كذا في البدائع اطلقه فشمل ما اذا كان الظهار لامراتين او لواحدة ومحل الخلاف ان النقصان من العدد لا يجوز
فالواجب في الظهارين اطعام مائة وعشرين فلا يجوز صرف الواجب الى الاقل كما لو اطعم ثلاثين مسكينا لكل واحد صاعا فانه لا يكفي عن ظهار واحد والمراد با
لمدفوع اذا كان تمرا او شعيرا فموضوع المسئلة اعطى لكل فقير صاعين وافاد وفي تقييد المسئلة بان يكون دفعها دفعة واحدة اما لو كان بدفعات جاز اتفاقا
كما في الكافي معللا في المرة الثانية كمسئلتين اخرا ورجح في فتح القدير قول محمد بانه كما يحتاج الى نية التعيين عند اختلاف الجنس يحتاج اليها لتمييز بعض المتحد
ذلك الجنس وقد اعتبروا ذلك في العتق فانه لو كان عليه كفارة الظهار لامراتين فاعتق عبدا ناويا عن احدهما صح تعيينه ولم يسع وطؤها مع الاتحاد

لذا في التاتارخانية

الجنس فلا يصح في الاطعام لثبوت عوضه وهو حلهما معا ولو حرر عبدين عن ظهارين ولم يعين صح عنهما وكذا الصيام والاطعام حتى لو صام عنهما اربعة اشهر
واطعم عنهما مائة وعشرين مسكينا صح عنهما من غير تعيين لان الجنس متحد فلا حاجة الى نية التعيين وقيد بقوله عن ظهارين لانه لو كان عليه كفارة يمين وكفارة ظهار وكفارة
قتل فاعتق عبيدا عن الكفارات ولو اعتق كل رقبة او باعتق واحدة منها جاز بالاجماع ولا يضر جهالة المكفر عنه كذا في المحيط وان حرر عنهما رقبة او صام شهرين صح
عن واحد وعن ظهار وقتل لا لان نية التعيين في الجنس الواحد لغو وفي المختلف مفيد فاذا الغي له ان يعين ايهما شاء ويجامع تلك المراة التي عينها واراد بالرقبة المؤمنة اما لو اعتق
كافرة عن ظهار وقتل كان عن الظهار وان اختلف الجنس لان الكفارة لا تصلح لكفارة القتل وجعل في البدائع نظير اصلنا هو ما اذا جمع بين المراة وبنتها او اختها ونكحهما معا فانه
ان كانا فارغتين لم يصح العقد على كل منهما وان كانت احديهما منكوحة صح في الفارغة ولا يحمل المطلق على المقيد وان وردا في حادثة واحدة بعد ان يكون حكمين كذا في الكافي والاصل
انه ما اختلف سببه فهو المختلف وما اتحد سببه فهو المتحد فالصلوات كلها من قبيل المختلف ولو نوى ظهرا وعصرا او صلاة جنازة لم يكن شارعا في واحدة منهما للتنافي وعلم
الترجيح ولو نوى ظهرا ونفلا لم يكن شارعا اصلا عند محمد للتنافي وعند ابي يوسف يقع عن الفرض لانه اقوى ولو نوى صوم القضاء والنفل والزكاة والتطوع او الحج المنذور
والتطوع يكون تطوعا عند محمد لبطلانهما بالتعارض فانصرف الى النفل وعند ابي يوسف يقع عن الاقوى ترجيحا له عند التعارض ولو نوى حجة الاسلام والتطوع فهو عن الحجة
اتفاقا للقوة عند الثاني والبطلان بجهة بالتعارض وبقي كان متنا وبالمطلق ثم اعلم انه من عليه كفارات يمين اعتق عن احداهن واطعم عن الاخرى وكسى عن الاخرى
او اعتق عنها عبدا ولا ينوي كل واحدة بعينها جاز استحسانا خلافا لزفر نظرا الى انها مختلفان ونحن نقول الجنس متحد فهو كالصوم بخلاف صلاة الظهر لان نية التعيين
ثمة لم يشترط باعتبار ان الواجب مختلف متعدد بل باعتبار ان مراعات الترتيب واجبة عليه ولا يمكنه مراعات الترتيب الا بنية التعيين حتى لو سقط الترتيب
بكثرة الفوائت يكفيه نية الظهر لا غير كذا في المحيط وهو تفصيل حسن في الصلوات ينبغي حفظه والحاصل انه اذا نوى شيئين فان كانا فرضين لم يصح اتفاقا
فعند ابي يوسف يقع عن الاقوى سواء كان الاقوى يتادى بمطلق النية يصح كالصوم والحج اولا كالصلاة وعند محمد في الاول يقع عن الفرض لانه لما بطلت النيتان للتعارض
بقي مطلق النية وفي الثاني لم يصح وفي فتح القدير وقد يشكل على هذا الاصل المهد من ابي يوسف في المنتقى لو تصدق عن يمين وظهار فله ان يجعله عن احدهما استحسانا باب
شروط الصلاة مسائل من هذا النوع فارجع اليه وقوله هنا لو نوى ظهرا وصلاة جنازة بواو العطف في صلاة الجنازة لانها لو كانت باو لم يصح لانهم قالوا لو نوى ظهرا
وصلاة جنازة كان عن الظهر كما قدمناه ثم اعلم ان نية التعيين في الجنس الواحد لغو ورد عليه ما لو كان عليه كفارة ظهار لامرأتين فاعتق عبدا عن احديهما صح التعيين وله ان يطأ
التي كفر عنها دون الاخرى ولم يجب في فتح القدير وهو بناء على ما فهم من ظاهر العبارة ان المراد ان نية بعض الافراد في الجنس المتحد لغو وقد قرر المراد في النهاية بما يرفع الايراد
فقال اراد به تعميم الجنس بالنية الا ترى انه عين للتكفير كذا في الفوايد الظهيرية انتهى ظاهر من احداهما صح وحل قربانها

مصدر لاعنه ملاعنة
ولعانا يقال لاعن امرأته ملاعنة ولعانا وتلاعنا والتعنا لعن بعض بعضا ولاعن الحاكم بينهما لعانا حكم والتلعين التعذيب ولعنه طرده وابعده وهو لعين وملعون والجمع ملاعين
والاسم اللعانة واللعنة بالضم من يلعنه الناس واللعنة كالهمزة الكثير اللعن واللعين من لعنه كل احد كالملعن والشيطان والممسوخ والمشتوم والمسب وما يتخذ في المزارع
كهيئة الرجل المتجرد المهلك كذا في القاموس والاصل فيه الايات التي في سورة النور وهي قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة
احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين والخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ويدرأ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين
والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله تواب حكيم وقد اختلف في سبب نزولها فروى البخاري عن ابن عباس رضي الله
عنهما ان هلال بن امية قذف امرأته عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بشريك ابن سحماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم البينة والا حد في ظهرك فقال هلال والذي
بعثك بالحق ولينزلن الله تعالى ما يبرئ ظهري من الحد فنزل جبريل صلوات الله عليه وسلامه والذين يرمون ازواجهم حتى بلغ ان كان من الصادقين فانصرف النبي صلى الله
عليه وسلم فارسل اليهما فجاء هلال والنبي صلى الله عليه وسلم يقول الله اعلم ان احدكما كاذب فهل منكما تائب ثم قام فشهد وشهدت فلما كانت عند
الخامسة تلكأت ونكصت حتى ظننا انها ترجع ثم قالت لا افضح قومي ساير اليوم فمضت فقال صلى الله عليه وسلم انظروها فان جاءت به اكحل العينين سابغ
الاليتين خدلج الساقين فهو لشريك ابن سحماء فجاءت به كذلك فقال النبي صلى الله عليه وسلم لولا ما مضى من كتاب الله تعالى لكان لي ولها شان واخرج البخاري ايضا من سهل
ابن سعد فقال جاء عويمر ابن عاصم ابن عدي فقال سل رسول الله صلى الله عليه وسلم ارايت رجلا وجد مع امرأته رجلا فقتله ايقتل به كيف يصنع فسال عاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم فعاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلقيه عويمر فقال ما صنعت انك لم تاتني بخير سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعاب السائل فقال عويمر والله لاتين رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا سالنه فاتاه فوجده قد انزل عليه فدعى بهما فلاعن بينهما فقال عويمر ان انطلقت بها فقد كذبت عليها ففارقها حتى يامره النبي صلى الله عليه وسلم فقالت سنة للمتلاعنين
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابصروها فان جاءت به اسحم ادعج العينين عظيم الاليتين فلا اراه الا قد صدق وان جاءت به احيمر كانه وحرة فلا اراه الا كاذبا فجاءت

به مثل النعت المكروه وذكر البقاعي انه لا يمتنع ان يكون للواقعة عدة اسباب معا او متفرقا انتهى وتمام الروايات باختلاف طرقها في الدر المنثور للجلال السيوطي
رحمه الله هي شهادات موكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها وهذا بيان الركن فدل على اشتراط اهليتها للشهادة
في حق كل منهما كما سيصرح به لا اهلية اليمين كما ذهب اليه الشافعي ودل على انهما لو التعنا عند قاض فلم يفرق بينهما حتى مات او عزل فان الثاني يعيد اللعان كما لو شهدا عنده
ثم مات او عزل قبل القضاء كذا في البدائع والمراد بكونه قائما مقام حد القذف في حقه ان يكون بالنسبة اليها لا مطلقا اذ لو كان مطلقا لم تقبل شهادته ابدا مع انها مقبولة كما ذكره الشارح
في حد القذف وفي الاقضية لا تقبل شهادته بعد اللعان ابدا ولو قذف بكلمة او بكلمات يجب حد واحد لحصول المقصود وهو دفع العار عنهم ويحصل ذلك من اللعان
الا بالنسبة الى كل واحدة ولو قذفهن ولم يكن من اهل اللعان اكتفى بحد واحد للكل للتداخل كذا في البدائع والمراد بكونه قائما مقام حد الزنا في حقها ان يكون بالنسبة للزوج حتى
لا يثبت اللعان بالشهادة على الشهادة ولا بكتاب القاضي الى القاضي ولا بشهادة النساء واذا قذفها ثانيا بعد اللعان ان رماها زوجها بالزنا ثم قذفها هو او غيره حد لان لعانه حده
ويولد لعنتها وان قذفها بنفي الولد ثم قذفها هو او غيره لا يحد لوجود امارة الزنا واعلم انه ليس المراد ان اللعان قائم مقام الحدين في حالة واحدة وانما المراد قائم مقام حد القذف في حقه ان
كان كاذبا وهي صادقة وقائم مقام حد الزنا في حقها ان كانت كاذبة وهو صادق فافهم وان اكذب نفسه بعد اللعان ثم قذفها هو او غيره حد القذف سواء كان اللعان بالزنا
او بنفي الولد واستفيد من كونه قائما مقام الحد سواء كان بالنسبة اليه او اليها لا يحتمل العفو والابراء والصلح على مال حتى لو صالحها على الترك بمال رد المال ولها المطالبة
بعد العفو وانه لا يحتمل التوكيل الا في اثباته على قول الامام كالحد كذا في البدائع وقد ظهر لي ان قول من قال لا يجب حد ولا لعان بنفي الولد من نسبه اذا لم يصرح بالزنا محمول على حالة
الرضا وقول من اوجبه محمول على حالة الغضب وبه يندفع الزام التناقض على صاحب النهاية والدراية وانما حملناه على ذلك لتصريحهم بالتفصيل في باب حد القذف
والله الموفق وسببه قذفه لزوجته قذفا يوجب الحد للاجنبية واهله اهل الشهادة وحكمه حرمة الوطي بعد التلاعن ولو قبل التفريق بينهما ووجوب التفريق بينهما ووقوع الثانية
بالتفريق وفي البدائع واما شرائط وجوب اللعان فبعضها يرجع الى القاذف خاصة وبعضها الى المقذوف خاصة وبعضها اليهما جميعا وبعضها الى المقذوف به وبعضها الى
نفس القذف اما الاول فواحد وهو عدم اقامة البينة على صدقه واما الثاني فانكارها وجود الزنا منها وعفتها عنه واما الثالث فالزوجية بينهما والحرية والعقل والبلوغ والاسلام
فلو قذف زوجته بالزنا وصلحا شاهدين وهي ممن يحد قاذفها او نفى نسب الولد وطالبته بموجب القذف وجب اللعان اي بصريح الزنا الموجب للحد في الاجنبية
فلو قذفها بعمل قوم لوط فلا لعان عنده وعندهما يجب اللعان على الحد كما في البدائع وفي التتارخانية رجل قذف امرأته برجل فقال الزوج صدقت هي كما قلت كان قاذفا
حتى يلاعن ولو قال صدقت مطلقا من غير زيادة لم يكن قاذفا انتهى بخلاف ما اذا قضى بشهادة المملوك او الصبي فانه لا يصح والنطق وعدم الحد في قذف
فلا لعان في قذف المنكوحة فاسدا ولا بقذف المبانة ولو واحدة بخلاف المطلقة رجعيا ولو قذف زوجته بزنا كان قبل الزوجية واللعان ولا لعان بقذف
زوجته الميتة وقال الشافعي يلاعن على قبرها واما ما يرجع الى المقذوف به فهو الزنا واما المقذوف فيه فدار الاسلام واما نفس القذف فالرمي بصريح الزنا
وشيان للحدود وضمير صلحا للزوجين واطلقهما فشمل غير المدخولة والمراد صلاحيتهما لادائها على المسلم لا للتحمل فلا لعان بين كافرين وان قبلت شهادة بعضهم
على بعض عندنا لان اللعان شهادات موكدات بالايمان فلا يكتفي باهلية الشهادة بل لا بد معها من اهلية اليمين والكافر ليس من اهل الكفارة كذا في البدائع ولا بين
كافرة ومسلم ولا بين مملوكين ولا اذا كان احدهما مملوكا او صبيا او مجنونا او محدودا في قذف ولا يرد عليه وجوب لعان الاعمى والفاسق فانه يجري بين الاعميين
والفاسقين مع انهما لا تقبل شهادتهما لانهما من اهل الاداء الا انه لا تقبل للفسق في الفاسق ولعدم التمييز في الاعمى حتى لو قضى قاض بشهادة الفاسق والاعمى جاز قضاؤه
ولم يحتج الى التمييز وهو قادر على ان يفصل بين نفسه وامرأته وروى ابن المبارك عن الامام ان الاعمى لا يلاعن لان المشهود عليه الزوجية وان كان بعد الاكذاب
لا حد كما في التاتارخانية وقيد بكونه ممن يحد قاذفها احترازا عما لو كانت وطئت بنكاح فاسد او كان لها ولد وليس له اب معروف او زنت ولو في عمره ولو مرة
او وطئت وطيا حراما ولو مرة بشبهة لا يجري اللعان وتفرع على هذا الشرط لو قذفها فلم يحد حتى وطئت غيره فلا حد في الاول والولد لزمه وحد للقذف وان ولدت من الثاني لا شيء
عليه ان كان قبل اكذاب الاول وان كان بعد الاكذاب لاعن كما في التاتارخانية ولما كانت المراة هي المقذوفة دونه اختصت باشتراط كونها ممن يحد قاذفها بعد
اشتراط اهلية الشهادة ولما كان الزوج

بياض في الاصل كذا

ولما كان الزوج ليس بقاذف وانما هو شاهد اشترط في حقها كما اشترط في حقها اهلية الشهادة ولم يشترط عفته لانه لو كان فاسقا بالزنا جرى اللعان بينه وبينها وان كان لا
يحد قاذفه لما قدمنا من جريانه بين الفاسقين فهذا وجه تخصيصها بهذا الشرط كما حققه الشارح ردا على صاحب النهاية واراد بكونها ممن يحد قاذفها ان تكون عفيفة عن
الزنا فقط لان كونها من اهل الشهادة يدل على اشتراط الحرية والتكليف والاسلام فلم يبق من شرائط الاحصان الا العفة كما افاده في شرح الوقاية واراد بنفي نسب الولد
نفي نسب ولدها واطلقه فشمل ولدها منه ومن غيره بان يقول هذا الولد من الزنا او هذا الولد ليس مني واما اذا صرح معه بالزنا او لم يصرح على ما اختاره صاحب الهداية والشارح
خلافا لما في المحيط والمنتقى والحق الاطلاق لان قطع النسب من كل وجه يستلزم الزنا فلا عبرة باحتمال كون الولد من غيره بوطء بشبهة ولهذا قال في البدائع هذا الاحتمال ساقط
بالاجماع للاجماع على انه لو نفاه عن الاب المشهور بان قال لست لابيك يكون قاذفا له حتى يلزمه حد القذف مع وجود هذا الاحتمال بخلاف قوله وجدت معها رجلا يجامعها فانه
ليس بقذف لان الجماع لا يستلزم الزنا وقيد بطلبها لانه لو لم تطلبه فلا لعان لانه حقها لدفع العار عنها فيشترط طلبها ولا بد من كونه في مجلس القاضي كذا في البدائع ومراده طلبها
اذا كان القذف بصريح الزنا اما بنفي الولد فالطلب حقه ايضا لاحتياجه الى نفي من ليس ولده عنه واشار بعدم اشتراط الفور في الطلب الى ان سكوتها لا يبطل حقها وان طالت
المدة لان تقادم الزمان لا يوجب بطلان الحق في القذف والقصاص كما ذكره الاسبيجابي وزاد في المجتبى وحقوق العباد وفي خزانة الفقه ولو سكتت ولم ترفع الى الحاكم كان افضل وينبغي
للحاكم ان يقول لها اتركيه واعرضي عن هذا الامر ويدعوها الى الستر فان تركت مدة ثم خاصمت فلها ذلك كذا في البدائع ولا يخفى ان وجوب اللعان مقيد بعجزه عن اقامة البينة على زناها وبعدم
اكذاب نفسه بعده وعدم تصديقها فان اقام بينة على زناها فان كانوا اربعة رجال رجمت لو محصنة وجلدت لو غير محصنة وان كانا رجلين فقط على اقرارها بالزنا
بعد اللعان ولا تحد المراة وكذا لو كان رجلا وامراتين شهدوا على تصديقها فلا حد عليها ولا لعان وهذا كله اذا اقر بالقذف فان انكره فاقامت رجلين وجب
اللعان لا رجل وامراتين وان لم يكن لها بينة لا يستحلف لو جل ذكره الامام الاسبيجابي رحمه الله وتقبل شهادته على زناها مع ثلاثة ان لم يكن قذفها به والا فلا تقبل
وتحد الثلاثة حد القذف ويلاعن الزوج ولو لم يقذفها وشهد مع ثلاثة غير عدول فلا حد عليها ولا على الثلاثة ولا لعان كذا في المحيط وقيد ايضا ولو شهدا على ابيهما انه
قذف ضرة امهما لا تقبل لانهما شهدا لامهما بحظ الفراش لما ان اللعان سبب الفرقة حتى لو كان ابوهما جاحدا وادعى قذف تقبل لان هذا القذف موجب للقذف دون اللعان
من ان لا يقذف امها فلو قال لها يا زانية بنت الزانية وجب الحد لقذف امها واللعان لقذفها وان اجتمعا على المطالبة يبدا بالحد ليسقط اللعان لخروجه عن اهلية الشهادة
وان لم تطالب الام وطالبت المراة وجب اللعان ويحد للام بطلبها بعده في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي انه لا يحد بعد اللعان وهذا غير سديد لعدم المانع من اقامته
ولو كانت امها ميتة فلها المطالبة بهما فان خاصمته فيهما بدئ بالحد ليسقط اللعان فان بدات بالخصومة لنفسها وجب اللعان ثم لها المطالبة بقذف امها
فيحد له وبهذا التفصيل لو قذف اجنبية بالزنا ثم تزوجها ثم قذفها فلها المطالبة باللعان والحد كذا في البدائع والحاصل انه اذا اجتمع قذفان وفي موجب تقديم احدهما
اسقاط الاخر بدئ بالمسقط كما اذا قذفها وقذفته فانه يبدا بحدها ليسقط اللعان كما سياتي في باب حد القذف وفي المحيط لو قال انت طالق ثلاثا يا
زانية وجب الحد ولا لعان ولو قال يا زانية انت طالق ثلاثا فلا حد ولا لعان انتهى ولو قال قذفتك قبل ان اتزوجك او قد زنيت قبل ان اتزوجك
فهو قذف في الحال فيلاعن وما في خزانة الاكمل من انه يلاعن في قوله زنيت ويحد في قوله قذفتك قبل ان اتزوجك اوجه كذا في فتح القدير فان ابى حبس حتى
يلاعن او يكذب نفسه فيحد ليرتفع السبب من اللعان وهو التكاذب هكذا قالوا والتحقيق ان القذف هو السبب وان التكاذب شرط وقيد وجوب الحد
بالاكذاب لعدم وجوبه بمجرد الامتناع من اللعان وهذا هو المذكور في ظاهر الرواية كما نص عليه الحاكم في الكافي وبه علم ان ما ذكره الولوالجي من وجوب الحد عليه بمجرد
امتناعه سهو ليس مذهبا لاصحابنا وحمله في غاية البيان ان قول بعض المشايخ بعيد لتوقفه على النقل وان الولوالجي ذكر انها لو امتنعت بعد لعانه تحد حد الزنا
ولم يقل به احد من اصحابنا كما سنوضحه فان لاعن وجب عليها اللعان لما قدمناه انفا وان المراد موخر لعانه لانه في حكم الشاهد عليها بالقذف وهي مسقطة
بشهادتها ما حققه عليها من الزنا فلا يصح ان تبتدئ المراة كما لا يصح ان يبتدئ المدعى عليه بما يسقط الدعوى عن نفسه كما في شرح الاقطع وفي الاختيار فان التعنت المراة اولا ثم الزوج
اعادت ليكون على الترتيب المشروع فان فرق بينهما قبل الاعادة جاز لان المقصود وجوده منهما وقد وجد فان ابت حبست حتى تلاعن او تصدقه
لما قدمناه ولم يقل او تصدقه فتحد للزنا كما وقع في بعض نسخ القدوري لكونه غلطا لان الحد لا يوجب بالاقرار مرة فكيف يجب بالتصديق مرة وهو لا يجب بالتصديق
اربع مرات لان التصديق ليس باقرار قصدا فلا يعتبر في وجوب الحد ويعتبر في درئه فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد ولو صدقته في نفي الولد فلا حد ولا لعان
وهو ولدهما لانهما لا يملكان ابطال حقه قصدا والنسب انما ينتفي باللعان ولم يوجد وبهذا ظهر ان ما قاله في شرح الوقاية وشارح النقاية من انها اذا صدقته ينتفي
ولدها منه غير صحيح كما نبه عليه في شرح الدرر والغرر ولم يذكر المؤلف حكم ما اذا امتنعا من اللعان بعدما ترافعا وصرح الاسبيجابي في شرح الطحاوي انهما يحبسان اذا
امتنعا بعد الثبوت وينبغي حمله على ما اذا لم تعف المراة اما اذا عفت فانهما لا يحبسان كما لو عفى المقذوف وان قلنا لا يصح العفو في حد القذف واللعان لان الطلب

كما لو

كما سنوضحه في باب حد القذف فان قلت ظاهر الاية يشهد للشافعي بانها اذا امتنعت من اللعان تحد حد الزنا وهي قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد
اي الحد لان الالف واللام للعهد الذكري اي العذاب المذكور السابق وهو الحد قلنا المراد منه الحبس لقوله تعالى في اية الهدهد لاعذبنه وروي في التفسير لاحبسنه بالاختلاف مبني على
ان الاصل في قذف الزوجات عند الشافعي الحد عملا بالاية الاولى وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم الاية وبين باية
اللعان ان القاذف اذا كان زوجا له ان يدفع الحد عنه باللعان وان كان المقذوف زوجة له ان تدفع حد الزنا عنها بلعانها فان امتنع من اللعان وجب الاصل
وهو الحد وعندنا اية اللعان ناسخة للاولى في حق الزوجات لان الخاص المتاخر عن العام ينسخ العام بقدره فلم تبق الاية الاولى متناولة للزوجات فصار الواجب
بقذف الزوجة اللعان فان امتنع عنه حبس حتى ياتي به كالمديون اذا امتنع عن حق عليه ولهذا لما قذف هلال زوجته قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم البينة
والا الحد في ظهرك فدل على انه كان في الابتداء يوجب الحد لقذف الاجنبيات ثم لما نزلت اية اللعان لمعنى من النسخ في حق الزوجات كما في البدائع
والعناية فان لم يصلح شاهدا حد لانه لما تعذر اللعان لمعنى من جهته لا من جهتها يصير الى الموجب الاصلي وهو حد القذف وعدم صلاحيته للشهادة لكونه
عبدا او محدودا في قذف او كافرا بان اسلمت ثم قذفها قبل عرض الاسلام عليه فقيدنا به لان الزوج لو كان صبيا او مجنونا فلا حد ولا لعان والاصل ان اللعان اذا سقط
لمعنى من جهته فان كان القذف صحيحا فلا حد ولا لعان كذا في البدائع فلو قال وان لم يصلح شاهدا وكان اهلا للقذف حد لكان اولى وفي الينابيع زوجان كافران
فان اسلمت المراة ولم يسلم الزوج ولم يعرض عليه الاسلام حتى قذفها بالزنا وجب الحد فان اقيم بعض الحد ثم اسلم فقذفها ثانيا قال ابو يوسف اقيم عليه
بقية الحد ثم يلاعنا وقال زفر لا لعان بينهما وان كانا ذميين فاسلمت المراة وقذفها قبل ان يعرض الاسلام عليه فلا لعان ويحد الزوج كذا في التتا
تارخانية
وان صلح وهي ممن لا يحد قاذفها فلا حد عليه ولا لعان لانها ان لم تكن عفيفة فهو صادق في قوله وان كانت صغيرة او مجنونة او محدودة في قذف فلفقد
اهليتها للشهادة اما الصغيرة والمجنونة فظاهر واما المحدودة العفيفة فلان قذفه مع اهليته للعان فاذا امتنع لعدم اهليتها له امتنع الحد ايضا وان كانت ممن يحد
قاذفها فلو قال وان صلح وهي ليست اهلا للشهادة لكان اولى لتدخل المحدودة في قذف ولم يرض في عبارته لانها ممن يحد قاذفها كما لا يخفى ولم يتعرض صريحا لما اذا
لم يصلحا لاداء الشهادة وقد فهم من اشتراطه اولا انه لا لعان واما الحد فان كانا صغيرين او مجنونين او كافرين او مملوكين فلا يجب فاما اذا كانا محدودين في قذف
فانه يجب الحد عليه لان امتناع اللعان لمعنى من جهته وكذا اذا كان عبدا وهي محدودة في قذف يحد لقذف العفيفة ولو كانت محدودة موجب للحد مطلقا قيد بنفي الحد واللعان
لان التعزير واجب لانه اذاها والحق الشين بها فيجب حسما لهذا الباب كذا في الاختيار وفي الكافي ولو كانا محدودين في قذف فعليه الحد لان قذفه باعتبار حاله غير موجب
للعان فيكون موجبا للحد ولا يجوز ان يقال امتناع جريان اللعان لكونها محدودة لان اصل القذف من الرجل وانما يظهر حكم المانع في حقها بعد قيام الاهلية في جانبه فلا معتبر
بحالها انتهى وتحقيقه ما في العناية ان المانع من الشيء انما يعتبر مانعا اذا وجد المقتضي لانه عبارة عما ينتفي به الحكم مع وجود المقتضي واذا لم يكن الزوج اهلا للشهادة
لم ينعقد قذفه للعان فلا يعتبر المانع والقذف في نفسه موجب للحد فيحد بخلاف ما اذا وجدت الاهلية من جانبه فانه ينعقد قذفه مقتضيا له فاذا ظهر عدم اهليتها بطل
المقتضي فلا يجب الحد لانه انما انعقد للعان وقد ابطله المانع انتهى ثم الاحصان يعتبر عند القذف حتى لو قذفها وهي امة او كافرة ثم اسلمت او عتقت لا حد ولا لعان كذا ذكره
الشارح ثم اعلم ان اللعان بعد وجوبه يسقط بالطلاق ولا يجب الحد ولا يعود اللعان ان تزوجها بعده لان الساقط لا يعود ويسقط بزناها ووطئها بشبهة وبردتها وان اسلمت
بعده لا يعود وباكذابه نفسه ولا يحد بخلاف ما اذا اكذب نفسه بعد اللعان ويجوز شهود القذف بخلاف ما لو عميا او فسقا او ارتدا كما في فتح القدير ولو اسند الزنا بان قال زنيت
وانت صبية او مجنونة وهو معهود فلا لعان بخلاف ذمية او امة او منذ اربعين سنة وعمرها اقل منها لاقتصاره كما في فتح القدير وصفته ما نطق به النص
اي صفة اللعان ما دلت عليه اية اللعان من الابتداء بالزوج ثم بالزوجة بالالفاظ المخصوصة وظاهره انه متعين وقدمنا ان المراة لو بدات ثم بالزوج اعادت ولو فرق القاضي
قبل الاعادة صح وفي الغاية لا يجب الاعادة وقد اخطا السنة ورجحه في فتح القدير بانه الاوجه وهو قول مالك لان النص اعقب الرمي بشهادة احدهم وشهادتها الدارئة للحد عنها
بقوله ويدرؤا عنها العذاب ولان الفاء دخلت على شهادته على ما قلنا في سقوط الترتيب في الوضوء من انه اعقب جملة الافعال القيام الى الصلاة وان كان دخول
الفاء على غسل الوجه فانفراده ثمة انتهى والظاهر انه اراد بالصفة الركن كقولهم باب صفة الصلاة اي بيان ماهيتها فيكون بيانا للشهادات الاربع وانما اولناه بهذا لكونه
لان صفته على وجه السنة لم ينطق به النص وانما ورد في السنة فالذي نقله المشايخ ان القاضي يقيمهما متقابلين ويقول له التعن فيقول الزوج اشهد بالله اني
لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين فيما رماها به من الزنا يشير اليها في كل مرة ثم تقول المراة اربع مرات
اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماها به من الزنا تشير اليه وانما ذكر الغضب
في جانبها في الخامسة لانهن يستعملن اللعن كثيرا كما في الحديث فكان الغضب اردع لها هكذا ذكره المشايخ وذكر البقاعي في المناسبات ان الغضب ابلغ

و اللعن الذي هو الطرد لانه قد يكون بسبب غير الغضب وسبب التغليظ عليها الحث على اعترافها بالحق لما يقصد الزوج من القرينة فيه انه لا يتجشم فضيحة اهله المستلزم
لفضيحة اهله المستلزم لفضيحته الا وهو صادق لانها مادة الفساد و الحجاب ومخالطة الانساب انتهى وفي رواية الحسن انه لا بد ان يقول اني من الصادقين فيما
رميتك به من الزنا وهي تقول انك من الكاذبين فيما رميتني به من الزنا بالخطاب لان في الغيبة شبهة واحتمالا وفي ظاهر الرواية لم يعتبر هذا لان كل واحد منهما يشير
الى صاحبه والاشارة ابلغ اسباب التعريف كذا في الكافي هذا اذا كان القذف بالزنا وان كان بنفي الولد ذكره وان كان بهما ذكرهما وزاد بعضهم بعد القسم
الذي لا اله الا هو والقيام ليس بشرط لانه اما شهادة واما يمين والقيام ليس بشرط فيهما الا انه مندوب اليه لقوله صلى الله عليه وسلم يا عاصم قم فاشهد والمراة قومي
فاشهدي ولان الحدود مبناها على الشهرة فان قلت هل يشرع الدعا باللعن على الكاذب المعين قلت في غاية البيان من العدة وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من شا باهلته
ان سورة النسا القصوى نزلت بعد التي في سورة البقرة اي من شا المباهلة اي الملاعنة باهلته وكانوا يقولون اذا اختلفوا في شي لعنة الله على الكاذبين منا
قالوا هي مشروعة في زماننا ايضا انتهى وقد سئلت في درس الصرغتمشية حين اقرا باب اللعان من الهداية انهما لو تلاعنا ثم وجد الزوج بينة على صدقه هل يقبل فاجبت
بانه لم ار فيها نقلا وينبغي ان لا تقبل لان القذف احد موجبيه من اللعان وكانها حدت للزنا فلا تحد لما بينا الا ان يوجد نقل فيجب اتباعه فان التعنا بانت
بتفريق الحاكم ولا تبين قبله اي الحاكم الذي وقع اللعان عنده حتى لو لم يفرق الحاكم حتى عزل او مات فالحاكم الثاني يستقبل اللعان عندهما خلافا لمحمد كذا في الاختيار
وافاد انه لو مات احدهما قبل التفريق ورثه الاخر وانه لو زالت اهلية اللعان في الحال بما لا يرجى زواله بان اكذب نفسه او قذف احدهما انسانا فحد للقذف
او وطئت وطئا حراما او خرس احدهما لم يفرق بينهما اما لو جن قبل التفريق حيث يفرق بينهما لانه يرجى عود الاحصان وانه لو ظاهر منها في هذه الحالة او طلقها
او الى منها صح لبقا النكاح واشار الى ان القاضي يفرق بينهما ولو لم يرضيا بالفرقة كما في شرح النقاية وفي التاتارخانية ولو تلاعنا فجن احدهما تفرق ولو زنت
لا يفرق لزوال الاحصان وانما توقفت البينونة على التفريق لانه لما حرم الاستمتاع بينهما باللعان فات الامساك بالمعروف فوجب عليه التسريح فاذا
لم يسرح ناب القاضي منابه لانه نصب لرفع الظلم ويدل عليه انه عليه السلام لاعن بين عويمر وبين امراته فقال عويمر كذبت عليها ان امسكتها هي طالق ثلاثا
فاوقع الثلاث بعد التلاعن ولم ينكر عليه صلى الله عليه وسلم وكذا وافقه هلال قال الرازي فلما فرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما فدل على قيام النكاح
قبل التفريق وهي تطليقة بائنة وهو خاطب اذا اكذب نفسه عندهما وعند ابي يوسف هي حرمة مؤبدة وفي شرح النقاية واما قول البيهقي في المعرفة ان عويمرا حين
طلقها ثلاثا كان جاهلا بان اللعان فرقة فصار كمن شرط الضمان في السلف وهو يلزمه شرطا او لم يشترط بخلاف الظاهر انتهى والجواب ان الاستدلال انما هو بعدم انكاره
عليه السلام عليه لا بمجرد فعله كما لا يخفى ويقع في بعض الشروح زيادة لها في قوله هي طالق ثلاثا وهي من الناسخ لان الواقع ان عويمرا طلقها الا انه علقه بالامساك وفي التاتارخانية
وان اخطا القاضي ففرق بينهما بعد وجود اكثر اللعان من كل واحد منهما وقعت الفرقة ولو التعن كل واحد مرتين ففرق القاضي بينهما لم يقع الفرقة ولو فرق بينهما بعد لعان
الزوج قبل لعان المراة نفذ حكمه لكونه مجتهدا فيه انتهى وينبغي ان يقيد بغير القاضي الحنفي اما هو فلا ينفذ وفي فتح القدير وطؤها حرام بعده قبل التفريق وان كان النكاح قائما
لقوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا وفي التاتارخانية ولها النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان قذف بولد نفى نسبه والحقه بامه لان المقصود من
هذا اللعان نفي الولد فيوفر عليه مقصوده ويتضمن القضا بالتفريق وفي البدائع ولوجوب قطع النسب شرائط الاول التفريق الثاني ان يكون بحضرة الولادة او بعدها بيوم
او يومين الثالث ان لا يتقدم منه اقرار به صريحا او دلالة كسكوته عند التهنئة مع عدم رده الرابع ان يكون الولد حيا وقت قطع النسب وهو وقت التفريق فلو نفاه
بعد موته لاعن ولم ينقطع نسبه وكذا لو جات بولدين احدهما ميت فنفاهما يلاعن ولزماه وكذا لو نفاهما ثم مات احدهما او قتل قبل اللعان لزماه واما اللعان
فذكر الولوالجي انه يلاعن ولم يذكر الخلاف وذكر ابن سماعة الخلاف فقال عند ابي يوسف يبطل وعند محمد لا يبطل الخامس ان لا تلد بعد التفريق ولدا اخر من بطن واحد
فلو ولدت فنفاه ولاعن الحاكم بينهما والزم الولد امه ثم ولدت اخر من الغد بطل قطع نسب الاول واللعان ماض لانه لما اثبت الثاني ثبت الاول ضرورة وان
قال الزوج هما ابناي لا حد عليه ولا يكون مكذبا لاحتمال الاخبار بما لزمه شرعا السادس ان لا يكون محكوما بثبوته شرعا فان كان لا يقطع نسبه وقد ذكر الامام محمد في الجامع الكبير
خمس مسائل من كتاب الشهادات من التلخيص احدها في كتاب المعاقل امراة ولدت ولدا فانقلب هذا الولد فمات الرضيع وقضي بديته على عاقلة الاب
ثم نفى الولد نسبه يلاعن القاضي بينهما ولا يقطع نسب الولد منه لان القضا بالدية على عاقلة الاب قضا بكون الولد منه فلا ينقطع النسب بعده الثانية من الزيادات
اذا قال لامراتيه وقد دخل بهما احداكما طالق ثلاثا ولم يبين حتى ولدت احداهما لاكثر من سنتين من وقت الطلاق كانت الولادة بيانا لوقوعه على الاخرى لان الولد حصل
من علوق حادث بعد الطلاق وتعينت التي ولدت للنكاح فان نفى الولد لاعن القاضي بينهما ولا يقطع النسب لان حكم الشرع بكون الولد بيانا حكم بكونه منه
وبعد الحكم لا ينقطع باللعان وثلاث مسائل في كتاب الدعوى الاولى امراة ولدت وزوجها غائب فقطعت ولده وطلبت من القاضي ان يفرض لها النفقة وللولد

فبرهنت

فبرهنت ثم حضر الزوج ونفى الولد لاعن وقطع النسب مع انه محكوم به حيث فرض القاضي نفقته الثانية لو انكر الدخول بعدما ولدت ثبت النسب ولها كمال المهر
فلو نفاه يلاعن ويقطع النسب مع انه محكوم به حين قضى لها بكمال المهر الثالثة المطلقة طلاقا رجعيا اذا ولدت لاكثر من سنتين تكون رجعة ولو نفاه لاعن وقطع النسب
مع انه محكوم به وقد حكي ان عيسى بن ابان كتب الى محمد ابن الحسن حين كان بالري يستفرق بين المسئلتين الاوليين وبين الثلاث فكتب محمد رحمه الله انه متى
حصل القضا بالنسب ضرورة القضا بامر ليس من حقوق النكاح فانه قطع النسب باللعان وتمامه في شرح تلخيص الجامع من باب شهادة الملاعنة بالولد ومن المواضع
المانعة من قطع النسب ان يقذفها اجنبي بنفي الولد ويحدها القاضي لها فانه حكم منه بثبوت نسبه فان نفاه ابوه بعده لا ينتفي كما في فتح القدير وسياتي عن الذخيرة
ثم اذا قطع النسب عن الولد ولحق الولد بالام بقي النسب في حق ساير الاحكام في الشهادة والزكاة والقصاص على الاب بقتله ونحو ذلك من الاحكام الا انه لا تجري
بالتوارث بينهما ولا نفقة على الاب لان النفي باللعان ثبت شرعا بخلاف الاصل بناء على زعمه وظنه مع كونه مولودا على فراشه وقد قال صلى الله عليه وسلم الولد
للفراش فلا يظهر في حق ساير الاحكام انتهى ويزاد السابع ان يكون النكاح صحيحا فلا لعان بالقذف بنفي الولد في النكاح الفاسد والوطي بشبهة ولا ينتفي النسب
وقيد بالزوجة لانه لو نفى نسب ام الولد فانه ينتفي بمجرد قوله بلا لعان ويزاد الثامن ان يكون الولد المنفي في حال يجري بينهما فيه اللعان حتى لو علقت وهي كافرة لا ينتفي وفي
التاتارخانية ولا ينتفي من احكام النسب من جهة الزوج قائمة وفي شهادات الجامع ولدت توامين فنفاهما ومات احدهما عن امه واخيه وامها فالسدس
والثلث والباقي يرد كولد العاهرة لانقطاع النسب وفيها اختلاف يعرف في موضعه انتهى وفي تتمة الفتاوى من الفرائض وكذا الملاعنة وولد الزنا في حكم الميراث
بمنزلة ولد الرشدة ليس له اب ولا قرابة لاب فلا يرث هذا الولد من الاب وقرابته ولا يرث الاب ولا قرابته من هذا الولد لان قوم الاب يتبعونه في قطع
النسب وهو ولد الام فيرث منها ومن قرابتها وترث الام وقرابتها واما ابن الملاعنة فله اب وقوم الاب وهم الاخوة وليس لهم جد صحيح ولا قوم
وهم الاعمام والعمات لاب وام او لاب فاذا ثبت حرمة المصاهرة بين الزوجين ثم حدث بينهما ولد ثم مات الاب اختلفوا في ميراث هذا الولد منه
للاختلاف في هذه الحرمة فلم يكن كولد الزنا كما لو جاءت بولد بعد النكاح المعلق طلاقها الثلاث به فان النسب فيه ثابت للاختلاف انتهى باختصار وفي تلخيص
الجامع لو ملك النافي الام لا يجوز بيعها وفي شرحه وصورته رجل نفى نسب ولد امراته الحرة ولاعن القاضي بينهما وقطع نسب الولد ثم ارتدت والعياذ بالله ولحقت بدار الحرب
ثم سبيت وملكها الزوج النافي فانه لا يجوز له بيعها لان نسب الولد ثابت حكما لقيام فراشها ولا تصح دعوة غير النافي بهذا الولد وان صدقه ويصح دعوة النافي مطلقا ولو كان
المنفي كبيرا جاحد النسب والله اعلم وفي الذخيرة وكل نسب ثبت باقرار او بطريق الحكم لم ينتف بعد ذلك وبيانه فيما روي عن ابي يوسف رجل جاءت امراته بولد فنفاه
ولم يتلاعنا فانه لا ينتفي وكذا اذا كان العلوق في حالة اللعان بينهما ثم صار بحال لا يتلاعنان نحو ان كانت المراة امة او كتابية حالة العلوق فاعتقت او اسلمت فانهما لا يتلاعنان
ولا ينتفي نسب الولد وفي السغناقي ولو قال لامراته يا زانية ولها ولد ثبت اللعان ولا يلزم نفي الولد فان اكذب نفسه حده القاضي انتهى ولذا قيد النفي بقذف
بالولد احترازا عما اذا قذفها بالزنا ولها منه ولد فانه لا ينتفي نسبه ثم اعلم ان هذا الولد وان انقطع القاضي نسبه عن ابيه لم يصح دعوى احد نسبه وان صدقه الولد كما في التاتارخانية
وهو مستفاد من قولهم ان قطع النسب لا يظهر الا في المسئلتين وفي قوله نفى نسبه اي القاضي والحقه بامه اشارة الى ان التفريق بينهما لا ينفي نسب الولد فلذا روي عن ابي
يوسف انه لا بد ان يقول قطعت نسب هذا الولد عنه بعد ما قال فرقت بينكما وفي المبسوط هذا هو الصحيح لانه ليس من ضرورة التفريق نفي النسب كما بعد الموت يفرق بينهما ولا ينفي
نسبه كذا في النهاية وفي المجمع ولو ماتت بنت المنفية عن ولد فادعاه فنسبه غير ثابت منه اي عند الامام وقالا ثبت بدعوتها لانها لو كانت حية ثبت نسبها بدعوة ولدها
اتفاقا وقيد بالبنت لان الولد المنفي لو كان ذكرا فمات وترك ذكرا ثبت نسبه من المدعي وورث الاب منه اتفاقا لحاجة الولد الثاني الى ثبوت النسب ميعاده
لبقا الاول وقيد بدعوة الولد لانه لو ادعى النسب المنفية حية ثبت نسبها اتفاقا وتمامه في شرحه وفي الذخيرة لا يشرع اللعان بنفي الولد في المجبوب والخصي ومن لا
يولد له ولد فان اكذب نفسه حد لاقراره بوجوب الحد عليه اطلقه فشمل ما اذا اعترف به واما اذا اقيمت عليه بينة انه اكذب نفسه لان الثابت بالبينة كالثابت باقراره كذا في ال
وشمل الاكذاب صريحا وضمنا ولهذا لو مات الولد المنفي عن مال فادعى الملاعن لا يثبت نسبه ويحد فان كان قد ترك ولدا
ثبت نسبه من الاب وورثه الاب لاحتياج الحي الى النسب ولو ترك بنتا ولها ابن نفسه يثبت نسب الولد منه عند الامام خلافا لهما كذا في فتح القدير وظاهر ما في الكتاب
ان الاكذاب بعد اللعان بل باعتبار القذف الثاني الذي تضمنه كلمات اللعان كشهود الزنا اذا رجعوا فانهم يحدون باعتبار ما تضمنته شهادتهم من القذف واما اذا اكذب نفسه
قبل اللعان ينظر فان لم يطلقها قبل الاكذاب حد ايضا وان ابانها ثم اكذب نفسه فلا حد ولا لعان لان اللعان اثره التفريق بينهما وهو لا يتاتى بعد البينونة لحصوله
بالابانة وهو لا يصح بدون حكمه ولا يجب الحد لان قذفه وقع موجبا للعان فلا ينقلب موجبا للحد وعلى هذا لو قال يا زانية انت طالق ثلاثا لا حد ولا لعان ولو قال انت
طالق ثلاثا يا زانية حد واطلق في الاكذاب فشمل ما اذا انكر الولد بعد ما ادعاه ولذا قال في فتح القدير لو اقامت البينة على الزوج انه ادعاه وهو ينكر ثبت النسب منه

وبحد انتهى وفي جامع الصدر الشهيد قذفها بنفي الولد ولاعن فتزوجت غيرها وجاءت بولد فادعاه صح وبحد فان ولدت من الثاني فنفاه لاعن وينبغي على بعد الكذابه وبعده لا

وينبغي ان يلاعن لاكساده نظير زنيت وانت صبية بخلاف وانت زنية او رقيق او منذ اربعين سنة وعمرها عشرون وان يرد ويقطع استحسانا وقياسا

لانظيره اسلمت وجنه او اعتقت ثم ولدت فنفاه انتهى ثم اعلم ان ولد ام الولد اذا نفاه المولى وقلنا بصحته فان حكمه حكم ولد المنكوحة اذا نفي في سائر الاحكام

فلا تقبل شهادة احدهما للاخر بعد اعتاق الولد وتحرم المناكحة بينهما ولا يرث احدهما صاحبه بالقرابة لكن المولى يرث منه بالولا اذا لم يكن عصبة اقرب منه وتجب

نفقته على المولى بعد اعتاقه بحكم الملك كذا في شرح التلخيص من الشهادات ولها ان ينكحها اي للملاعن بعد التفريق ان يتزوجها اذا الكذب نفسه اطلقه فشمل

ما اذا احد او لم يحد فتقييد الشارح محل بالحد اتفاقي وكذا اذا الكذبت نفسها فصدقته فالحاصل ان الفرقة باللعان تزول لها ملك النكاح وتوجب حرمة الاجتماع و

التزوج واما على حال اللعان فان الكذب احدهما نفسه جاز التناكح والاجتماع عند الامام والثالث وقال الثاني انها توجب حرمة موبدة كحرمة الرضاع والمصاهرة

لقوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا ويقتضي قوله ان الفرقة لا يتوقف على القضا كما اشار اليه في فتح القدير ولهما ان عويمرا طلق الملاعنة ثلاثا فصار سنة

المتلاعنين انه يجب عليه ان يطلقها فان لم يفعل ناب القاضي منابه كما في العنين فكانت الفرقة طلاقا واما الحديث فلا يمكن العمل بحقيقته لان حقيقة التفاعل و

وهو التشاغل بالفعل وكان عرفنا منه زالة الحقيقة فانصرف المراد الى الحكم وبهوان يكون حكمه باقيا وبعد الاكذاب لم يبق حكمه لبطلانه فلم يبق حقيقة ولا حكما فجاز

اجتماعهما ونظيره قوله تعالى في قصة اهل الكهف انهم ان يظهروا عليكم يرجموكم او يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا اذا ابدا اي ما داموا في ملتهم الا ترى انهم اذا لم يفعلوا الفعل الكذا

كذا في البدائع وقد بحث المحقق ابن الهمام في فتح القدير بانه لما لم يمكن الحقيقة وصير الى المجاز كان لها مجازان احدهما ما ذكرتم من ارادت من بينهما تلاعن كما والثاني من وجد

بينهما تلاعن في الخارج وعلى هذا التقدير لا يجتمعان بعد الاكذاب بينهما اذ ارتفاع حكمه لا يوجب ارتفاع كونه قد تحقق له وجود في الخارج ولكن نفي وكذا ان قذف

غيرها فحد او زنت فحدت يعني له ان ينكحها ايضا اذا خرجا او احدهما عن اهلية اللعان فشمل ما اذا خرسا او احدهما واراد بالزنا الوطي الحرام وان لم يكن زنا شرعا

كما ذكره الاسبيجابي لزوال عفتها ولو قال وكذا ان قذف احدهما فحد لكان اولى ليشمله المتلاعنين ولو اسقط قوله فحدت لكان اولى لانه لم يجز زنا باطل له سواء حدت

او للعان قبل الدخول ثم زنت فحدت او لم تحد لزوال العفة وانما قيدنا بهذه الصورة لانه لو كان حدها بعد الدخول كان حدها الرجم وهو الهلاك فلا يتصور الحل

لها بعده واستغني بها عن تعبير الرواية بانها زنت بالتشديد اي نسبت غيرها بالزنا لان لفظه الرواية لانها بتخفيف النون في فتح القدير واستشكله بان روان

اهلية الشهادة بطرو الفسق مثلا لا يوجب بطلان ما حكم به القاضي كحكمه حال قيام العدالة فلا يوجب بطلان ذلك اللعان السابق الواقع في حال الاهلية ليبطل

اثره من الحرمة انتهى ولا لعان بقذف الاخرس لفقد الركن منه وهو التلفظ بالشهادات ولهذا لو قال احلف مكان اشهد لا يجوز ولو قال ولا لعان اذا كان

اخرسين او احدهما لكان اولى للعلة المذكورة اذا كانت خرسا ولاحتمال تصديقها لو كانت ناطقة واشار الى انه لا يثبت بالكتابة كما لا يثبت

بكتابة الاخرس للشبهة والى انه لو خرس احدهما بعد اللعان قبل التفريق فلا تفريق ولاحد كما لو ارتد او الكذب نفسه ونفي الحمل لانه لا تيقن بقيامه

عند القذف لاحتمال انه انتفاخ ولو تيقنا بقيامه وقته بان ولدت لاقل من ستة اشهر صار كانه قال ان كنت حاملا فحملك ليس مني والقذف لا يصح تعليقه با

بالشرط وهذا قول الامام وعندهما يجري اللعان اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر المتيقن بقيامه وجوابه ما عرف واما الارث والوصية فيوقفان على الولادة فيثبتان للولد

لا للحمل واما عتقه فكذلك لقبول التعليق بالشرط واما رد المبيعة بعيب الحبل فلان الحمل ظاهر واحتمال الريح شبهة والرد بالعيب لا يمنع الشبهة وكذا النسب يثبت مع الشبهة

واما وجوب النفقة للمطلقة اذا ادعت حملا فلقبول قولها في امر عدتها والحق ان قول صاحب الهداية ان الاحكام لا تترتب عليه قبولها لا يراد به بعضها كما

في العناية وقد كتبنا في القواعد الفقهية مسائل اخر يترتب على الحمل قبلها وتلاعنا بزنيت وهذا الحمل منه ولم ينتف الحمل لوجود القذف بصريح الزنا ونفي الحمل غير صحيح

لان قطع النسب حكم عليه ولا تترتب الاحكام عليه دلالة قبل الانفصال ولو نفي الولد عند التهنية الولادة صح وبعده لا ولاعن فيهما اي فيما اذا صح

نفيه او لم يصح لوجود القذف فيهما والتهنية بالهمزة في نهاية بالولد بالتثقيل والهمز فيهما نه بالولد بالتثقيل والهمز كذا في المصباح فالتفصيل المذكور بين ان تقوم دلالة

على اقراره بالولد او لا انما هو في صحة النفي وعدمه لا في اللعان كما في المتون والشروح وبه علم ان ما ذكره الولوالجي من ان اللعان انما يجري اذا نفي بعد الولادة في مدة قصيرة اما بعد

مدة طويلة فلا يصح سهو ودل كلامه على انه لو اقر صريحا بالولد ثم نفاه لا يصح بالاولى كما قدمنا ولم يقدر مدة الولادة بوقت وهو ظاهر الرواية وقد قالوا ان الاقرار بالولد

الذي ليس منه حرام كالسكوت لاستلحاق نسب من ليس منه وان نفي اول التوامين واقر بالثاني حد لانه الكذب نفسه بدعوى الثاني التوم فوعل والانثى توءمة والاثنان

توامان والجمع توائم وتوام كدخان كذا في المصباح فان عكس لاعن بان اقر بالاول ونفي الثاني لانه قاذف بنفي الثاني اذا لم يرجع عنه

ويثبت نسبهما فيهما اي في المسئلتين لانهما خلقا من ماء واحد والتوامان ولدان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر وفيه اشارة الى انه لو نفاهما ثم مات احدهما

قبل اللعان لزماه وقدمنا تفاريعه ولو جاءت بثلاثة في بطن واحد فنفى الثالث واقر بالثاني يحد ولهم بنوه كذا في شرح النقاية اعلم انه في صورة ما اذا

اقر بالاول ونفي الثاني اذا قال بعدهما ابناي او ليسا بابني فلا حد فيهما كذا في فتح القدير وفي شهادات الجامع للصدر الشهيد من باب شهادة ولد الملاعنة باع احد التوامين

وقد ولدا في ملكه واعتقه فشهد لبايعه تقبل فان ادعى الثاني ثبت نسبهما وانتقض البيع والمعتق والقضا برد ما قبض او مثله ان هلك للاستناد

لتحويل العقد وان كان القضا قصاصا صار طرفا ونفس فارشه عليه وفي العاقلة لانه بدعواه ثم اعلم انه اذا نفي نسب التوامين ثم مات احدهما عن

توءمه وام واخ لام فالارث اثلاث فرضا ورد والام السدس وللاخوين الثلث والنصف يرد عليهم وبهذا يتبين ان قطع النسب يجري في التوام لانه

لو لم يقطع نسبه من اخيه التوام لكان عصبته باخذ الثلثين وقطع النسب من الاخ التوام بالتبعية لابيهما وقدمناه عن الجامع وتمامه في شرح التلخيص من

باب شهادة المولد الملاعنة والله الموفق

يقال رجل عنين لا يقدر على اتيان

النسا وامراة عنينة لا تشتهي الرجال والفقها يقولون به عنة وفي كلام الجوهري ما يشبهه ولم اجده لغيره ولفظه عن امراته به بالبنا للمفعول اذا حكم عليه القاضي بذلك

او منع عنها بالسحر والاسم منه العنة وصرح بعضهم بانه لا يقال عنين به عنة كما يقوله الفقها فانه كلام ساقط قال والمشهور في هذا المعنى كما قال ثعلب وغيره

وقال في البدايع بين العنانة بالفتح قال الازهري سمي عنينا لان ذكره يعن بقبل المراة عن يمين وشمال اي يعترض اذا اراد ايلاجه كذا في المصباح واما عند

الفقها فهو من لا يصل الى النساء مع قيام الالة لمرض وان كان يصل الى الثيب دون البكر او الى بعض النساء دون بعض سواء كانت الته تقوم او لا كما في

الغاية وكذا قال في شرح المنظومة العكار بفتح المعجمة وكاف مشددة وبعد الالف زاي هو الذي اذا قرب المراة لضعف طبيعته او كبر سنه

او سحر فهو عنين في حق من لا يصل اليها لفوات المقصود في حقها فان عندنا حق وجوده وتصوره وسيكون اثره كما في المحيط ولا يخرج عن العنة بادخاله في دبرها

خلافا لابن عقيل فانه يقول الدبر اشد من القبل كذا في المعراج وفيه اذا اولج الحشفة فقط فليس بعنين وان كان مقطوعها ولم ار حكم ما اذا قطع

ذكره واطلاق المجبوب يشمله وهو في تحريرات فعيه لكن قولهم لو رضيت به فلا خيار لها بنافيه وله نظيران احدهما كما لو اخرب المستاجر الدار

او اتلف البايع المبيع ولو ارتدت قبل ان يخالها ثم لم تنتشر الته بعد ذلك لجماعها وهو من قبيل العنين لها المطالبة بالتفريق

وجدت زوجها مجبوبا فرق في الحال وهو من استوصل ذكره وخصيتاه يقال جبيته جبا من باب قتل قطعته وهو مجبوب من الجباب بالفتح والكسر كذا في

المصباح وانما لم يوجل لعدم الفائدة ولما كان التفريق لفوات حقها توقف على طلبها ولم يذكره هنا اكتفا بما ذكره في العنين واشار الى انه لو جب بعد

الوصول اليها مرة لها كما اذا صار عنينا بعده ويلحق بالعنين من كان ذكره صغيرا جدا كالزر لا من كانت الته قصيرة لا يمكن ادخالها داخل الفرج فانه لا حق لها

في المطالبة في التفريق كذا في المحيط وظاهره اذا كان لا يمكن ادخالها داخل الفرج فانه لا حق لها اصلا فانه كالمجبوب للتقييد بالدخول واطلق الزوج فشمل الصغير

والمريض بخلاف العنين حيث ينتظر بلوغه ادبره لاحتمال الزوال واراد بالمراة من لها حق المطالبة بالجماع لانه لو كانت صغيرة انتظر بلوغها في المجبوب

والعنين لاحتمال رضاها بخلاف ما لو كان احدهما مجنونا فانه لا يوخر الى عقله في الجب والعنة لعدم الفائدة ويفرق بينهما للحال في الجب وبعد التاجيل في العنة

لان المجنون لا يعدم الشهوة بخصومة ولي ان كان والا فمن ينصبه القاضي ولو جاء الولي ببينة في المسئلتين على رضاها بعنته او جبه او على علمها بحاله عند العقد لم يفرق

ولو طلب يمينها على ذلك تحلف فان نكلت لم يفرق وان حلفت فرق كذا في فتح القدير وقالوا لو جاءت امراة المجبوب بولد بعد التفريق الى سنتين ثبت نسبه لم

لم يبق مستحقا ونظر فيه الشارح بان الطلاق وقع بتفريقه وهو باين فكيف يبطل الا ترى انها لو اقرت بعد التفريق انه كان قد وصل اليها لا يبطل التفريق وجوابه

ان ثبوت النسب من المجبوب باعتبار الانزال بالسحق والتفريق بينهما باعتبار الجب وهو موجود بخلاف ما استشهد به من اقرارها فانها متهمة في ابطال

القضا لاحتمال كذبها فظهر ان البحث بعيد كما في فتح القدير وفي الخانية من فصل العنين اذا شهدت ان بعد تفريق القاضي على اقرار المراة قبل التفريق انه

كان وصل اليها يبطل تفريق القاضي ولو اقرت بعد التفريق انه كان وصل اليها لم يصدق على ابطال تفريق القاضي انتهى والحاصل ان تفريق القاضي في العنين يبطل

بمجي الولد واقامة البينة على اقرارها بالوصول وفي التاتارخانية لو كان الزوج مجبوبا ولم تعلم بحاله فجاءت بولد فادعاه وابنت القاضي نسبه ثم علمت بحاله وطلبت

الفرقة فلها ذلك انتهى واطلق في المراة ولا بد من تقييدها بان لا تكون رتقا فان الرتقا اذا وجدته مجبوبا لا خيار لها كما في الخانية وان تكون حرة لان زوج الامة

اذا كان مجبوبا او عنينا فالخيار الى المولى في قول ابي حنيفة فان رضي المولى لا حق للامة وان لم يرض كانت الخصومة له كما في العزل وقال ابو يوسف الخيار الى الامة

كقوله في العزل واختلفوا في قول محمد فقيل مع ابي يوسف كما في العزل وقيل مع الامام هنا كما في الخانية ولم يقيد التفريق بالطلب للحال لانها لو وجدته مجبوبا فاقامت

معه زمانا وهو يضاجعها كان على خيارها ما لم يذكر حكم ما اذا اختلفا في كونه مجبوبا وحكمه انه اذا كان يعرف حقيقة حاله بالمس من غير نظر يمس من وراء الثياب الا

قبل

ولا يكشف عورته وان كان لا يعرف الا بالنظر امر القاضي امينا لينظر الى عورته ليخبر بحاله لان النظر الى العورة مباح عند الضرورة كذا في الخانية ولم يذكر المصنف
صفة الفرقة هنا اكتفاء بما ذكره في العنين وهي طلاق بائن كفرقة العنين كما في الخانية والحاصل ان المجبوب كالعنين الا في مسئلة واحدة وهي ان العنين يؤجل
والمجبوب لا كذلك في التاتارخانية ويزاد مسئلة بطلان التفريق الولد كما قد علمت والثالثة لا ينتظر بلوغه والرابع لا يشترط صحته وفي فتح القدير وما نقل عن الهندواني
انه يؤتى بطست فيه ماء بارد فيجلس فيه العنين فان ... ذكره وانزوى انه لا عنة به والا علم انه عنين ولو اعتبر بهذا الزعم ان لا يؤجل سنة لان التاجيل ليس الا
ليعرف انه عنين على ما قالوا اذ لا فائدة فيه ان اجل مع ذلك اذ التاجيل لا بد فيه من حكمه انتهى والحاصل ان طلبها التفريق في العنين له شرايط مختصة بها فالمختص به
ان يكون الزوج بالغا صحيحا لم يصل اليها مرة فالصبي لا يؤجل الا بعد بلوغه والمريض بعد صحته والمختص بها ان تكون حرة بالغة غير رتقاء وقرناء غير عالمة بحاله قبل النكاح
وغير راضية به بعده واجل سنة لو عنينا او خصيا وهو من نزع خصيتاه وبقي ذكره وهو بفتح فعيل بمعنى مفعول مثل جريح وقتيل والجمع خصيان والخصيتان بالتاء
البيضتان الواحدة خصية وبدون التاء الخصيان الجلدتان وجمع الخصية خصى كمدية ومدى وخصية العبد اخصيه خصاء بالكسر والمد سللت خصيته وخصيت الفرس قطعت
ذكره فهو مخصي ويجوز استعمال فعيل ومفعول فيهما كذا في المصباح ولا فرق هنا بين سلهما وقطعهما اذا كان ذكره لا ينتشر فيد نابه لانه لو كان ينتشر
لا خيار لها كما في المحيط وعلى هذا لا حاجة الى عطفه على العنين لانه ان لم يكن عنينا فلا تاجيل والا فهو داخل فيه وكذا لم يصرح بالخنثى الذي يبول من بال الرجال والصبي الذي
بلغ اربع عشرة سنة والشيخ الكبير وحكم الثلاثة التاجيل كالعنين كما في الخانية لدخول الكل تحت اسم العنين قال في الخانية يؤجل الشيخ الكبير وان قال الاصل انهما
والمراد من المؤجل الحاكم ولا عبرة بتاجيل غيره قال في الخانية وتاجيل العنين لا يكون الا عند قاضي مصر او مدينة فلا يعتبر تاجيل المراة ولا تاجيل غيره انتهى وامارنحالها
به عند غير الحاكم فمسقط لحقها كما في الخلاصة ولو عزل القاضي بعدما اجله بني المتولي على تاجيل الاول وابتداء السنة من وقت الخصومة واستفيد من وضع المسئلة ان نكاح
العنين صحيح فان علمت بعنته وقت النكاح فلا خيار لها كما لو علم المشتري بعيب المبيع وان لم تعلم به وقته وعلمت بعده كان لها الخصومة وان طال الزمان كما في
الخانية والامام المتبع في احكام العنين عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم ولم ينقل عن اقرانهم خلافه فحل محل الاجماع ولان عدم الوصول قد يكون لعلة
معترضة وقد يكون لآفة اصلية فلا بد من ضرب مدة لاستبانة العلة في العنة فقدرت بسنة لاشتمالها على الفصول الاربع انتهى وقد كتبت في القواعد الفقهية في مذهب
الحنفية ان قاضيا لو قضى بعدم تاجيل العنين لم ينفذ قضاؤه ولم يقيد المراة بشيء لا بد من كونها حرة وغير رتقاء كما قدمناه في زوجة المجبوب من علله في الخيار
بان الرتقاء لا حق لها في الوطي فلا تملك الطلب ولو اختلفا في كونها رتقاء يريها النساء كما في التاتارخانية واطلق الزوج فشمل المعتوه فان للنائبة في المعتوه ان زوجه
وليه امراة فلم يصل اليها اجله القاضي سنة بحضرة الخصم عنده ولا بد من تقييد الزوج بكونه صحيحا لما سيأتي ان المريض لا يؤجل حتى يصح ولم يذكره محمد واختلفوا في تلك السنة
فقيل شمسية وهي تزيد على القمرية باحد عشر يوما قال في الخلاصة وعليه الفتوى وقيل قمرية وهي ثلاثمائة واربع وخمسون يوما وصححه في الواقعات والولوالجية وهو ظاهر الرواية كما في الهداية
فكان هو المعتمد لانه الثابت عن صاحب المذهب وفي الخانية اذا ثبت عدم الوصول اجله القاضي طلب او لم يطلب ويكتب التاجيل ويشهد على التاريخ وفي المجتبى ان كان
التاجيل في اثناء الشهر يعتبر بالايام اجماعا كما ذكره في العدة فان وطئ والا بانت بالتفريق ان طلبت اي طلبا ثانيا فالاول للتاجيل والثاني للتفريق وذكر محمد بن مكين
ان قوله ان طلبت متعلق بالجميع وهو حسن وطلب وكيلها بالتفريق عند غيبتها كطلبها على خلاف فيه ولم يذكر محمد واطلقه فشمل ما اذا طلبت على التراخي اولا وثانيا وكذا لو خاصمته
ثم تركت مدة فلها المطالبة ولو طاوعته في المضاجعة تلك الايام كما في الخانية ولما كانت هذه فرقة قبل الدخول حقيقة كانت بائنة ولها كمال المهر وعليها العدة لوجود الخلوة
الصحيحة واشار الى انه لو وطئها مرة لا حق لها في المطالبة لسقوط حقها بالمرة قضاء وما زاد عليها فهو مستحق ديانة لا قضاء كذا في جامع قاضي خان وفي فتاواه لو كان يأتيها فيما
دون الفرج حتى ينزل ولا يصل اليها في فرجها واقامت معه على ذلك زمانا طويلا وهي بكر او ثيب ثم خاصمته الى القاضي اجله القاضي سنة ولو وطئها بعد التاجيل
سقط حقها ولو حائضا او نفساء او صائمة او محرمة كذا في المعراج والى ان الزوج لو طلب ان يؤجل بعد السنة يوما لا يؤجله القاضي الا برضاها ولها الرجوع واختيار الفرقة
كما في الاختيار وقد منا ان المراد بالزوجة الحرة فلامة الخيار لمولاها كالاذن في العزل وفي المحيط فرق بينهما ثم تزوجها لا خيار لها لرضاها بالمقام معه ولو تزوج اخرى عالمة
بحاله لا خيار لها وعليه الفتوى ولو كان له امراة يصل اليها في النكاح الثاني فهو كعنين لانها باعتبار كل عقد يتجدد لها حق المطالبة انتهى وفي المعراج ويؤجل الصبي
هنا للطلاق في مسئلة الجب لانه مستحق عليه كما يؤجل للعتق القريب ومنهم من جعل فرقته بغير طلاق والاول اصح فلو قال وطيت وانكرت وطئ بكر خيرت وان كانت
ثيبا صدق بحلفه اطلقه فشمل تخييره تاجيله سنة فما ذا وقع الاختلاف في الابتداء بان ادعى الوصول اليها وانكرت او في الانتهاء فان قوله خيرت شامل للتخيير
تاجيله سنة في الابتداء والاختيار الفرقة بعد التاجيل وحاصله انها ان كانت ثيبا فالقول قوله في الوطي ابتداء وانتهاء مع يمينه فان نكل في الابتداء يؤجل سنة و
وان نكل في الانتهاء يخير للفرقة وان كانت بكرا ثبت عدم الوصول اليها بقولهن فيؤجل في الابتداء ويفرق في الانتهاء ولعل الظهر ان ما ذكره الشارح من ان المصنف

لم يذكر كيفية ثبوت العنة في الابتداء وذكره في الانتهاء غفلة عما فهمته من كلامه ما قررناه ان التخيير شامل لهما والتفيد بقوله وطئ بكر للجماعة اتفاقي ولبيان الاولى لا يكتفي بقول
الواحد والاثنتان احوط وفي البدائع او ثقة في الاسبيجابي افضل وشرط الحاكم الشهيد في الكافي عدالتها وطريق معرفة انها بكر ان تبول على جدار فان وصل اليه فبكر والا فلا
او يرسل بلغ في فرجها فهي ما به بيضة فان دخل فثيب والا فبكر او يرسل في فرجها اصغر بيضة للدجاجة فان دخلت من غير عنف فثيب والا فبكر وفي الخانية وان شهد البعض بالبكارة
والبعض بالثيابة يريها غيرهن انتهى وفي المعراج لو وجدت ثيبا وزعمت ان عذرتها زالت بسبب آخر من غير وطئه كاصبعه وغيرها فالقول قوله لانه ظاهر والاصل عدم اسباب آخر
وفي المحيط عنين اجله القاضي سنة وامراته ثيب فوطئها وادعت بعد الحول انه لم يطأها وقالت حلفه فابى ان يحلف فرق القاضي بينهما ثم ليس لها ان تزوج باخر ولم يسعه ان يتزوج
باختها انتهى وان اختارته بطل حقها اطلقه فشمل الاختيار حقيقة وحكما كما اذا اقامت من مجلسها او اقامها اعوان القاضي قبل ان تختار شيئا او قام القاضي قبل
ان تختار وفي الواقعات لا مكان وعليه الفتوى كذا في المحيط ثم مع القيام وفي البدائع ظاهر الرواية انه لا يتوقف على المجلس وقيد بقوله بانت بالتفريق لان المفرقة لا تقع باختيارها
نفسها بل لا بد من تطليق الزوج بائنة او بتفريق القاضي ان امتنع وقيل يقع باختيارها وجعله في الخلاصة ظاهر الرواية والاول رواية الحسن واشار بطلانه باختيارها الى انه لو
فرق بينهما ثم تزوجها ثانيا لم يكن لها خيار لرضاها بحاله كما لو تزوجته عالمة بحاله على المفتى به كما في المحيط وفي الخانية فرق بين العنين وبين امراته ثم تزوج باخرى تعلم بحاله اختلفت
الروايات والصحيح ان للثانية حق الخصومة لان الانسان قد يعجز عن امراة ولا يعجز عن غيرها وتحسب من السنة ايام حيضها ورمضان وحجه وغيبته لا مرض احدهما على المفتى به
مطلقا كما في الولوالجية وصحح في الخانية ان الشهر لا يحتسب وما دونه يحتسب وفي المحيط اصح الروايات عن ابي يوسف ان نصف الشهر وما دونه يحتسب وما زاد على النصف لا يحتسب
ولا حجها وغيبتها وحبسها وامتناعها من المجي الى السجن بعد ان يكون فيه موضع خلوة ولو على مهرها وفي الخلاصة لو كان محرما وقت الخصومة اجله بعد الاحرام وفي الخانية لو وجدت زوجها
مريضا لا يقدر على الجماع لا يؤجل ما لم يصح وان طال المرض انتهى وفيها وان كان الزوج مظاهرا منها ان كان قادرا على الاعتاق اجله القاضي وان كان عاجزا اجله القاضي شهرين
للكفارة ثم يؤجل وان ظاهر بعد التاجيل لا يلتفت اليه ويحتسب ذلك عليه انتهى وفي المحيط وجامع اصلا ان كل موضع تجري الوكالة فيه ينتصب الولي فيه خصما وكل موضع لا تجري الوكالة
فيه لا ينتصب الولي خصما فيه كالفرقة بالاباء عن الاسلام واللعان انتهى ولم يخير احدهما بعيب اي لا خيار لاحد الزوجين بعيب في الآخر لان المستحق بالعقد هو الوطي
والعيب لا يفوته بل يوجب فيه خللا ففواته بالموت قبل التسليم لا يوجب الخيار فاختلاله اولى وفي الهداية ان اختلاله بالموت لا يوجب الفسخ فبالعيب اولى واعترض عليه
جميع الشارحين بان النكاح موقت بحياتهما ولم يجيبوا واجيب بجوابين الاول ان النكاح بالموت ينتهي لانه ينفسخ قالوا والشيء بانتهائه لا ينفسخ والثاني وهو الحسن انه
على حذف مضاف تقديره لا يوجب خيار الفسخ حتى لا يسقط بالموت شيء من مهرها اطلق العيب فشمل الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن وخالف الشافعي
ومالك واحمد في هذه الخمسة وخالف محمد في الثلاثة الاول اذا كانت بالزوج فتتخير المراة بخلاف ما اذا كانت بها فلا يخير لقدرته على دفع الضرر عنه بالطلاق
دونها وارد عليه تخيير الغلام اذا بلغ عند محمد فانه قادر بالطلاق ويمكن ان يجاب بان خيار البلوغ لدفع ضرر الغير بخلافه هنا لان الزوج فعله كما لا يخفى والجذام من الجذم
بفتح الجيم والقطع وهو مصدر من باب ضرب ومنه يقال جذم بالبنا للمفعول اذا اصابه الجذام لانه يقطع اللحم ويسقطه وهو مجذوم قالوا ولا يقال فيه من هذا المعنى
اجذم وبابه احمر كذا في المصباح وفي القاموس والجذام كالغراب علة تحدث من انتشار السوداء في البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء وهياتها وربما انتهى الى تآكل الاعضاء
وسقوطها عن تقرح جذم فهو مجذوم ومجذم ووهم الجوهري في منعه انتهى والبرص محركة بياض يظهر في ظاهر البدن لفساد مزاج برص كفرح فهو ابرص وابرصه الله ثم قال وفي
آخر وجن بالضم جنا وجنونا واستجن مبنيا للمفعول وتجنن وتجانن واجنه الله فهو مجنون واما الرتق محركة جمع رتقة وهو مصدر قولك امراة رتقاء بينة الرتق
لا يستطاع جماعها والقرن مثل فلس المعقل وهو لحم ينبت في الفرج في مدخل الذكر كالغدة الغليظة وقد يكون عظما وحكي انه اختصم الى القاضي شريح في جارية بها قرن فقال
اقعدوها فان اصاب الارض فهو عيب والا فلا وقال العد القرن بفتح الراء بمنزلة العقل فاوقع المصدر موقع الاسم وهو سائغ كذا في المصباح والرتق بفتح التاء كما
في العناية وقد كتبنا في القواعد الفقهية في مذهب الحنفية ان القاضي لو قضى برد احد الزوجين بعيب نفذ قضاؤه وفي القنية من الكراهية جراح اشترى جارية
رتقاء فله شق الرتق وان تألمت انتهى ولم يذكر حكم شق الرتق المنكوحة وقالوا في عدم تعليل ردها الامكان شقه والمراد ما رأيت هل يشق جبرا ام لا وفي المعراج
لو تراضى العنين وزوجته على النكاح بعد التفريق فله ان يتزوجها الا في رواية عن محمد حيث قال لا يجتمعان ابدا كفرقة اللعان وهذا باطل لا اصل له سوانه الموفق للصواب

لما ترتبت في الوجود على الفرقة بجميع انواعها اوردها عقيب الكل وهو لغة الاحصاء
عددت الشيء عدة احصيته احصاء وفي شرح المجمع للمصنف العدة مصدر عد الشيء يعده وسبل عليه السلام متى تكون القيامة قال اذا تكاملت العدتان اي عدة اهل الجنة
وعدة اهل النار اي عددهم وسمي زمان التربص عدة لانها تعده ويقال على العد وفي الدر اي اذا تكاملت عند الله برجوعهم وفي المصباح وعدة المراة قيل
ايام اقرائها اي مأخوذ من العد والحساب وقيل تربصها المدة الواجبة عليها والجمع العدد مثل سدرة وسدر وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن قال النخعي

اللازم بمعنى فرّ بنه نهن انتهى وفي الشريعة ما ذكره   هي تربص يلزم المرأة عند زوال النكاح او شبهته اي لزوم انتظار انقضاء مدة والتربص التثبت والانتظار
قال الله تعالى فتربصوا به حتى حين وقال تعالى يتربص بكم الدوائر وقال تعالى فتربصوا انا معكم متربصون كذا في البدائع وانما قدرنا اللزوم لان التربص فعلها وقد قالوا ان ركنها حرمات
اي لزومات كحرمة تزوجها على الغير وقد نقلوا ان الثمرة في ان ركنها التربص عنده وفرعوا على الاختلاف تداخل العدتين فعنده يتداخلان خلافا له وانقضاؤها بدون علمها
عندنا خلافا له وهذا اولى كما في البدائع من جعلها في الشرع اسما لاجل ضرب لانقضاء ما بقي من آثار النكاح وعند الثاني فهي اسم لفعل التربص لانه على هذا التقدير يكون ركنها نفس الاجل
وقد صرحوا بخلافه الا انه لو صح اندفع الاشكال الوارد على عدة الصغيرة وليس في العدة وجوب شيء بل هي مجرد انقضاء الاجل والثابت في هذه المدة عدم صحة التزوج لا خطاب
احد بل وضع الشارع عدم الصحة لو فعل ويرد على ما في الكتاب عدة الصغيرة اذ لا لزوم في حقها ولا تربص واجيب بانها ليست هي المخاطبة بل الولي هو المخاطب بان لا
يزوجها حتى تنقضي مدة العدة ولهذا لم يطلق اكثر المشايخ لفظ الوجوب على عدة الصغيرة لعدم خطابها وانما يقولون تعتد وقيد بقوله يلزم المرأة لان ما يلزم الرجل
من التربص عن التزوج الى مضي عدة امرأته في نكاح اختها ونحوه لا يسمى عدة اصطلاحا لاختصاصه بتربصها وان وجد معنى العدة فيه ويجوز اطلاق العدة عليه شرعا
كما افهمه ما في فتح القدير فعلى هذا ما في الكتاب معناها الاصطلاحي واما في الشريعة فهو تربص يلزم المرأة او الرجل عند وجود سببه وقد ضبط الفقيه
ابو الليث رحمه الله في خزانة الفقه المواضع التي يمتنع الانسان من الوطء فيها حتى تمضي مدة في عشرين موضعا نكاح اخت امرأته وعمتها وخالتها وبنت
اختها وبنت اخيها والخامسة او ادخال الامة على الحرة ونكاح اخت الموطوءة في نكاح فاسد او في شبهة عقد ونكاح الرابعة كذلك ونكاح المعتدة لاجنبي
ونكاح المطلقة ثلاثا ووطء الامة المشتراة والحامل من الزنا اذا تزوجها والحربية اذا اسلمت في دار الحرب وهاجرت الينا وكانت حاملا فتزوجها
رجل والمسبية لا توطأ حتى تحيض او يمضي شهر ان كانت لا تحيض لصغر او كبر ونكاح المكاتبة ووطؤها لمولاها حتى تعتق او تعجز نفسها ونكاح الوثنية والمرتدة
والمجوسية لا يجوز حتى تسلم ودخل تحت شبهة النكاح الفاسد ومن زفت اليه غير امرأته فوطئها ولكن خرج عن التعريف عدة ام الولد فقال هي اسم لاجل
لاستيفاء ما بقي من آثار النكاح او الفراش وقال في ايضاح الاصلاح لا بد منه لتنتظم عدة ام الولد انتهى وفي بعض النسخ او شبهته باضافة الشبهة الى ضمير النكاح
وعلى النسخة الثانية تنتظم عدة ام الولد لانها تربص يلزمها عند زوال شبهة النكاح لان لها فراشا كالحرة وان كان اضعف من فراشها وقد زال بالعتق
ولكن لا يدخل من زفت اليه غير امرأته وقلت احترز الا على النسخة الاولى وعليها فينبغي ان يقال قوله او شبهته معطوف على الزوال لا على النكاح
او يعطف عليه لا يقتضي انها لا تجب الا عند زوال الشبهة وليس كذلك واما سبب وجوبها فلكل نوع منها سبب فعدة الاقراء وجوبها اسباب منها الفرقة
في النكاح الصحيح سواء كانت بطلاق او بغير طلاق بعد وطء او خلوة ومنها عدة النكاح الفاسد سببها تفريق القاضي او المتاركة وشرطها ان تكون بعد
الوطء حقيقة ومنها عدة الوطء عن شبهة فسببها الوطء ومنها عدة ام الولد سببها عتق المولى باعتاقه او موته واما عدة من لم تحض لصغر او كبر فسببها الطلاق
وشرط وجوبها اما الصغر او الكبر او عدم الحيض راسا والثاني الدخول حقيقة او حكما واما عدة الحبل فسببها الفرقة او الوفاة كذا في البدائع مختصرا وهو يخالف
لما في فتح القدير من ان سبب وجوبها عقد النكاح المتأكد بالتسليم وما جرى مجراه من الخلوة والموت ولو فاسدا واما الفرقة فشرطها ولا
في قولهم عدة الطلاق اضافة الى الشرط انتهى والظاهر ما في فتح القدير لعدم صلاحية الطلاق والموت للسببية لما في المصفى كان القياس ان لا تجب
العدة بالطلاق والموت لانهما مزيلان للنكاح والشيء اذا زال يزول بجميع آثاره وانما وجبت بالنص على خلاف القياس انتهى وحكمها حرمة نكاحها
على غيره وحرمة نكاح اختها واربع سواها للزوج او نحوه ولا ينبغي الاقتصار على التأثير لان حرمة نكاحها على غيره من المحرمات التي قدمنا انها الركن ومحظورها
حرمة التزين والتطيب خصوصا في المبانة والخروج من المنزل عموما كما سيأتي في الحداد وانواعها حيض واشهر ووضع حمل لتعرف براءة رحم
وللتعبد ولاظهار حزن على زوج والى هنا ظهر ان الكلام فيها في عشرة مواضع معناها لغة وشرعا واصطلاحا وركنها وشرطها وسببها وحكمها ومحظورها
ورتبها وانواعها وعللها   عدة الحرة للطلاق او الفسخ ثلاثة اقراء اي حيض ظاهره ان العدة اسم للاجل المضروب كما في البدائع على ارادة
مدة ثلاثة اقراء لانه اوقع ثلاثة خبرا للعدة على تقدير الرفع فهو مخالف لما قدمناه من التحقيق واما على تقدير نصب ثلاثة فالمراد تعتد عدتها
في مدة ثلاثة اقراء لان المحرمات تتعلق في مدة الاقراء فكان ظرف زمان معربا وانما قدر خبرا عن اسم معنى نحو السفر غدا لكنه على تقدير الرفع اعتبر
فيه الاطلاق اعني اطلاق العدة على نفس المدة اطلق الطلاق فشمل البائن والرجعي ولم يقيد بالدخول بناء على ان الاصل في النكاح الدخول
ولا بد منه حقيقة او حكما حتى يجب على مطلقة بعد الخلوة ولو فاسدة كما بيناه فيها ولم ار حكم ما اذا وطئها في دبرها او ادخلت منيه في فرجها

ثم طلقها

ثم طلقها من غير ايلاج في قبلها وفي تجريد المنع فيه وجوبها فيهما ولا يبعد ان يحكم على المذهب بالثاني لان ادخال المني يحتاج الى تعرف البراءة اكثر من
مجرد الايلاج والاصل في هذا النوع قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والمراد بهن المدخول بهن الحائلات ذوات الحيض وهو خبر بمعنى الامر واصل الكلام
ليتربصن ولام الامر محذوفة فاستغنى عن ذكره واخراج الامر في صورة الخبر تاكيد له واشعار بانه مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله نحو قولهم في الدعاء
رحمك الله اخرج في صورة الخبر ثقة بالاستجابة كان الرحمة وجدت فهو يخبر عنها وبناؤه على المبتدأ يدل على زيادة التاكيد ولو قيل يتربص المطلقات
لم يكن بتلك الوكادة لان الجملة الاسمية مما تدل على الدوام والاستمرار بخلاف الفعلية وفي ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث اذ
نفوسهن طوامح الى الرجال فامرن ان يقمعن انفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص وانتصب ثلاثة على الظرف اي مدة ثلاثة قروء وجاء المميز
على جمع الكثرة دون القلة التي هي الاقراء وتركيبه تنزيلا للقليل الاستعمال منزلة المهمل كذا في المعراج والقرء المشترك بين الحيض والطهر واوله
اصحابنا في الاية بالحيض والشافعي بالطهر وموضعه الاصول وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا طلقها في الطهر فانه تنقضي العدة برؤية قطرة من الدم
من الحيضة الثالثة عنده وعندنا لا تنقضي العدة حتى تطهر منها كذا في غاية البيان وفي المبسوط الحيضة الاولى لتعرف براءة الرحم والثانية لحرمة
النكاح والثالثة لفضيلة الحرية وشمل الفسخ جميع اسبابه من خيار البلوغ والعتق وملك احد الزوجين صاحبه وردة احدهما وعدم الكفاءة وقد
في نكاح الاولياء جملة الفرق والايراد على قولهم انه لا يحتمل قال اعلم ان النكاح بعد التمام لا يحتمل الفسخ بعد التمام ثم رأيت في ايضاح الاصلاح
انه لا فرق بين الطلاق والفسخ والرفع قال اعلم ان النكاح بعد التمام لا يحتمل الفسخ فكل فرقة بغير طلاق قبل تمام النكاح كالفرقة بخيار البلوغ
والفرقة بخيار العتق والفرقة بعدم الكفاءة فسخ وكل فرقة بغير طلاق بعد تمام النكاح كالفرقة بملك احد الزوجين الاخر والفرقة بتقبيل
ابن الزوج ونحوه رفع وهذا اصح عند من له خبرة في هذا الفن انتهى ومن هذا النوع ما اذا تزوج المكاتب بنت مولاه باذنه ثم مات
المكاتب بعد موت المولى لا عن وفاء فان النكاح يفسد وتعتد بثلاث حيض ان كان مدخولا بها ويسقط مهرها بقدر ما ملكت منه والا فلا عدة
وان مات عن وفاء تعتد عدة الوفاة دخل بها اولا ولها الصداق والارث لان حكمنا بعتقه في اخر جزء من اجزاء حياته وقدمنا في فصل التحليل ان العدة
لا تظهر في حق المطلق حيث كان دون الثلاث وبهذا الفسخ فلو اشترى زوجته بعد الدخول لا عدة عليها له وتعتد لغيره حتى لا يزوجها من غيره
حتى تحيض حيضتين ولهذا لو طلقها السيد في هذه العدة لم يقع طلاقه لانها معتدة بالنسبة الى غيره ولهذا تحل له بملك اليمين بخلاف ما اذا اشترت
الحرة زوجها بعد الدخول وقد كان قال لها انت طالق للسنة وهي حائض ثم طهرت من حيضها وقع الطلاق بدليل حرمة وطئها ولا بد في انقضاء
عدتها من الاقرار بالطلاق لانه لو طلقها واقام معها زمانا منكرا طلاقها لم تنقض عدتها بهذا اختاره المشايخ كذا في المحيط وسيأتي زيادة بيان
له ولو اشترى المكاتب زوجته ثم مات فان ترك وفاء فهو حر في اخر حياته ويفسد نكاحها ان لم يكن دخل بها فلا عدة لوقوع الفرقة قبل الدخول
وهي امة فان كانت ولدت منه تعتد بثلاث حيض حيضتان بالفرقة وثلاثة بالوفاة الا انها تتداخل وتحتسب الاوليين دون الثالثة كذا
في المحيط واطلق في الحرة فشمل المسلمة والكتابية فالكتابية تحت مسلم كالمسلمة حرة وامة كامة واما اذا كانت تحت ذمي فلا عدة عليها
اذا كانوا لا يدينون ذلك الا اذا كانت حاملا عند الامام خلافا لهما وقد مرت وذكر هنا في البدائع وفي الولوالجية قال الا ان تكون حاملا فتمنع من
التزوج ان كان ذلك في دينهم انتهى وقيده كما ترى بان يكون في دينهم العدة لها وفي البزازية شهدا ان زوجها طلقها ثلاثا ان كان غائبا ساغ لها ان تتزوج
باخر وان كان حاضرا لا لان الزوج اذا انكر احتيج الى القضاء بالفرقة ولا يجوز القضاء بها الا بحضرة الزوج وفيها لو شهد عندها رجلان انه طلقها ليس لها ان تمكنه من نفسها
وان اخبرها واحد ليس لها الامتناع انتهى فقيد قبول خبر الواحد العدل بموته انتهى عندنا ولم يقبل بطلاقها وذكر في الاستحسان لو اخبر الابن رجلان
ان فلانا قتل اباه ليس له ان يقتله حتى يحكم القاضي بشهادتهما وتمامه ليس للابن قتله انتهى   او ثلاثة اشهر ان لم تحض اي عدة الحرة ان لم تكن من ذوات الحيض
لصغر او كبر في مدة ثلاثة اشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر الاية وقوله تعالى واللائي لم يحضن في حق الصغيرة
وفي من بلغت بالسن ولم تحض وشمل قوله لم تحض ايضا البالغة اذا لم تر دما او رأت وانقطع قبل التمام ومن بلغت مستحاضة والمستحاضة
التي نسيت عادتها وهو مما يلغز به فيقال شابة ترى ما يصلح حيضا في كل شهر وعدتها بالاشهر لكن في التحقيق لما نسيت عادتها جاز كونها اول كل
شهر واخره فاذا قدرت بثلاثة اشهر علم انها حاضت ثلاث حيض بيقين بخلاف ما اذا لم تنس فانها ترد الى ايام عادتها فيما يكون عدتها اوله اشهر
فيخرج من العدة بخمسة او ستة من الثالث وفي فتح القدير اخذا من الزيلعي في الحيض واعلم ان اطلاقهم الانقضاء بثلاثة اشهر في المستحاضة الناسية لعادتها

لم يصح الا انهما اذا طلقها اول الشهر اما اذا طلقها بعد ما مضى من الشهر ما يصلح حيضة فينبغي ان يعتبر ثلاثة اشهر غير باقي هذا الشهر انتهى اعلم ان ما ذكره في فتح القدير
ان تقدير عدتها بثلاثة اشهر قول الزعفراني وذكر بعده في الحيض اختلافا قال والفتوى على قول الحاكم من ان طهرها مقدر بشهرين فعلى هذا لا بد من ستة اشهر للاطهار
وثلاثة حيض بشهر احتياطا والمراد بالصغيرة من لم تبلغ سن الحيض والمختار المصحح انه تسع وعن الامام الفضلي انها اذا كانت مراهقة لا تنقضي
عدتها بالاشهر بل يوقف حالها حتى يظهر هل حبلت من ذلك الوطء ام لا فان ظهر حبلها اعتدت بالوضع وان لم يظهر فبالاشهر انتهى وفي فتح القدير وتعبير
من التوقف حتى عدتها بالاشهر لانه كان ليظهر حبلها فاذا لم يظهر كان من عدتها انتهى وفي فتح القدير التاتارخانية امرأة رأت الدم وهي بنت ثلاثين سنة
رأت يوما دما ثم طلقها زوجها قال ليست هي آيسة وقال ابو جعفر تعتد بالشهور لانها من اللائي لم يحضن وبه نأخذ انتهى وفي الصغرى واعتبار
الشهور في العدة بالايام دون الاهلة بالاجماع انما الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه في الاجارة انتهى وفي المجتبى جعله على الاختلاف كالاجارة
واليمين وانما يعتبر بالايام اجماعا مدة العنين وفي التاتارخانية امرأة بلغت فرأت يوما دما ثم انقطع عنها الدم حتى مضت سنة ثم طلقها فعدتها
بالاشهر انتهى وخرج بقولنا ان لم تحض الشابة الممتد طهرها فلا تعتد بالاشهر وصورتها اذا رأت ثلاثة ايام وانقطع ومضى سنة او اكثر ثم طلقت فعدتها
بالحيض الى ان تبلغ الى حد الاياس وهو خمس وخمسون سنة في المختار وكذا في البزازية وفي الغريب من البزازية قال العلامة والفتوى في زماننا على قول
مالك في عدة الآيسة انتهى ولو قضى قاض بانقضاء العدة الممتد طهرها بعد مضي تسعة اشهر نفذ كما في جامع الفصولين ونقل في المجمع ان مالكا يقول ان عدتها
تنقضي بتسعة اشهر كما في الذخيرة معزيا الى حيض منهاج الشريعة ونقل مسئلة عن ابن عمر قال وهذه المسئلة يجب حفظها لانها كثيرة الوقوع وذكر البزازي
وقد كان بعض اصحابنا يفتون بقول مالك في هذه المسئلة للضرورة خصوصا الامام والدي انتهى قلنا لكنه مخالف لجميع الروايات فلا يفتى به
نعم لو قضى مالكي نفذ خطاب نهي التزوج بالولي يجعلها المدة كما قال شمس الائمة لا يستلزم انتفاقا قول الاول يخاطب الولي بان لا يزوجها فالجواب
لا يلزم فانا اذا قلنا انها المدة يلزم فالثابت فيها عدم صحة التزوج لا خطاب احد بل وضع الشارع عدم الصحة لو فعل انتهى والحاصل ان الصغيرة اهل
لخطاب الوضع وهذا منه كما خوطب الصغير والصغيرة بضمان المتلفات وفي فتح القدير ثم اكثر المشايخ لا يطلقون لفظ الوجوب على هذه الصغيرة
لانها غير مخاطبة بل يقولون تعتد وفي المبسوط قال بعض علمائنا ان لا يخاطب بالاعتداد لكن الولي يخاطب بان لا يزوجها حتى تنقضي عدتها مع
ان العدة مجرد مضي المدة فثبوتها في حقها لا يؤدي الى توجه خطاب الشرع عليها ولا يخفى ان القائل الاول قوله مبني على انه يراها الحرمات او التربص
الواجب فان قلت على تقدير كونها مضي العدة البراءة فيها يجب ان لا تتزوج فلابد ان يتعلق ولو حاضت الصغيرة في الاشهر الثلاثة تستأنف
العدة بالحيض ولو حاضت الكبيرة حيضتين ثم ايست استأنفت بالشهور تحرزا عن الجمع بين الاصل والخلف وقد فسر القاضي في قوله تعالى
ان ارتبتم شككتم وجهلتم انتهى واذا كان هو مانع الارتياب ففي غيرها اولى كذا في نهاية البيان وفي فخر الرازي ان ارتبتم في دم البالغات مبلغ الاياس
اهو دم حيض او استحاضة وروي ان معاذ بن جبل رضي الله عنه قال يا رسول الله قد عرفنا عدة التي تحيض فما عدة التي لم تحض فنزل واللائي يئسن
فقام رجل فقال ما عدة الصغيرة فنزل واللائي لم يحضن اي بمنزلة الكبيرة فقام رجل فقال ما عدة الحوامل فنزل واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن انتهى وذكر في الدر المنثور للسيوطي ان السائل عن المسائل الثلاث اعني عن الكبرى والصغرى والحامل ابي بن كعب رضي الله عنه واخرج عن
مجاهد في قوله تعالى ان ارتبتم ان لم تعلموا اتحيض ام لا فان قلت بقوله واللائي لم يحضن مع قبلها قلت الآية تصدق عليها انها حاضت فلم
يدخل تحت قوله واللائي لم يحضن لان المعنى لا حيض لهن اصلا اما للصغر او بلغت ولم تحض فلا ازدها وفي شرح ذات البزازية قال رجل لامرأة
سمعت ان زوجك مات لها ان تتزوج ان كان المخبر عدلا فان تزوجت واخبرها جماعة بانه حي ان صدقت الاول صح النكاح كذا في فتاوى النسفي
وفي المنتقى يشترط عدالة المخبر ولا يشترط تصديقها وفي النوازل لو جاءها كتاب اعمى او مجهول في قذف جاز انتهى ولو شهد عندها عدول ان زوجها ارتد
حل لها ان تتزوج فيه روايتان في رواية السير لا يجوز وفي الاستحسان يجوز وفي المجتبى العشر عشرة ايام وعشر ليال من الشهر الخامس عندنا وقال ابن
عمر رضي الله عنهما عشر ليال وستة ايام انتهى حيث كان المعدود مذكرا اذا كان محذوفا فانه يجوز ترك التاء في العدد الذي معدوده مذكر
لقوله عليه السلام من صام رمضان واتبعه ستا من شوال كذا في بعض شروح الالفية وذكر الكرماني في شرح حديث بني الاسلام على خمس ان الثلاثة
في عموم الالتباس بالتاء ما ذكره الرازي ان هذه ايام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي استعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وتمامه
وللموت اربعة اشهر وعشر اي عدة المتوفى عنها زوجها بعد نكاح صحيح اذا كانت حرة اربعة اشهر وعشرة ايام لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون

ازواجا

ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اي عشرة ايام بناء على انه اذا ذكر عدد الايام او الليالي فانه يدخل ما بازائه من الآخر وبه اندفع قول الاوزاعي ان العدة
اربعة اشهر وعشر ليال اخذا من تذكير العدد اي العشر في الكتاب كما سمعت وفي السنة في حديث الاحداد الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا والحاصل ان الاوزاعي
يقول تسعة ايام وعشر ليال حتى لو تزوجت في اليوم العاشر جاز وهكذا فرعه في معراج الدراية على قول الاوزاعي فقال وحكي عن الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل
انه قال تعتد اربعة اشهر وعشر ليال لان الله تعالى ذكر العشر مذكرا وجمع الليالي وذكرها بلفظ التأنيث فعلى قوله تزيد العدة بليلة واحدة وهذا اقرب الى الاحتياط
انتهى فظاهره ان من اعتبر الليالي انما زاد لا انه نقص فاذا تزوجت في اليوم العاشر لم يجز اتفاقا وانما يظهر الاختلاف فيما اذا مات قبل طلوع الفجر من
الليلة الاربعة كان عدتها لا تنقضي بمضي اليوم العاشر من الخامس بل لابد من مضي الليلة التي بعد العاشر على قول الفضلي والاوزاعي وعلى قول العامة تنقضي
بغروب الشمس ولا يخفى ان الاول احوط وفي المحيط اذا اتفق عدة الطلاق والموت في غرة الشهر اعتبرت الشهور بالاهلة وان نقصت عن العدد وان اتفق في
وسط الشهر فعند الامام تعتبر بالايام فتعتد في الطلاق بتسعين يوما وفي الوفاة بمائة وثلاثين يوما وعندهما يكمل الاول من الاخير وما بينهما بالاهلة وعدة الايلاء واليمين
ان لا يكلم فلانا اربعة اشهر والاجارة سنة في وسط الشهر وسن الرجل متى ولد في اثنائه وصوم الكفارة اذا شرع فيه في وسط الشهر على هذا الاختلاف انتهى
وقدمنا عن المجتبى تاجيل العنين اذا كان في اثناء الشهر فانه يعتبر بالايام اجماعا ويستثنى ايضا ما في الخلاف لو طلق الحامل في وسط الشهر فانه يفصل بين كل تطليقتين
بثلاثين يوما فاذا طلقها الثالثة فقد بانت منه بثلاث وبقي من عدتها ثلاثون يوما وهذا قول الكل وهو الصحيح لانه عندهما تعذر اعتبار الاهلة في جميع العدة
لانا لو اعتبرنا الشهر الثاني والثالث بالهلال فرغ عن انقضاء العدة فربما ينقضيان بيومين فمتى اعتبرنا الفاصل بين الطلاقين ثلاثين يبقى بعد التطليقة
الثالثة ثمانية وعشرون يوما وذلك اقل من شهر ولا يجوز ان تنقضي العدة كذا في المحيط وفي الصغرى اعتبار العدة بالايام اجماعا انما الخلاف في الاجارة انتهى
ونقل عنها في التاتارخانية امرأة الغائب اذا اخبرها رجل بموت زوجها واخبرها رجل بحياته فان كان الذي اخبر بموته شهد انه عاين موته او جنازته وكان
عدلا وسعها ان تعتد وتتزوج هذا اذا لم يؤرخا فان ارخا وتاريخ شهود الحياة متأخر فشهادتهما اولى وفي النسفية سئل عن امرأة لها زوج غائب اخبرها رجل
بموته فاعتدت وتزوجت ودخل بها الثاني ثم جاء آخر واخبرها انه حي ببلد كذا وانا رأيته فهل يحل لها المقام مع الثاني فقال ان كانت صدقت الخبر الاول لا يمكنها ان
تصدق المخبر الثاني ولا يبطل النكاح الثاني ولها ان تقر على ذلك النكاح واطلق في عدة الحرة للموت فشمل المسلمة والكتابية تحت المسلم صغيرة كانت
او كبيرة او آيسة سواء كان زوجها حرا او عبدا قبل الدخول او بعده ولم يخرج عنها الا الحامل فانها تعتد بالوضع في الوفاة ايضا ولهذا اخر عدة الحامل عن
المتوفى عنها زوجها للاشارة الى انها باقية على عمومها كما سيأتي وفي البدائع ان سببها الموت وسبب وجوبها النكاح الصحيح فلا تجب في النكاح الفاسد
انتهى وسيأتي ان ابتداءها من وقت الوفاة لا من وقت العلم بها ولابد من بقاء النكاح صحيحا الى وقت الموت فلو فسد قبله لم تجب عدة الوفاة
ولهذا قدمنا ان المكاتب لو اشترى زوجته ثم مات عن وفاء فان لم يدخل بها فلا عدة اصلا وان دخل بها فولدت منه صارت ام ولد له فعدتها
ثلاث حيض وان لم يترك وفاء تعتد بشهرين وخمسة ايام عدة الوفاة لانها مملوكة للولي كما في الخانية ولكن ذكر في المحيط انها اذا ولدت منه فعليها عدة
ثلاث حيض بعدة الاوليين دون الثالثة ولو تزوج المكاتب بنت مولاه فان مات عن وفاء فعدتها عدة الحرة عن وفاة دخل او لا وان لم تعتد وان دخل بها تعتد
بثلاث حيض ولامة قرءان ونصف المقدر اي عدة الامة حيضتان في الطلاق بعد الدخول ان كانت ممن تحيض والا فشهر ونصف
في الطلاق وشهران وخمسة ايام في الوفاة اطلقها فشمل القنة وام الولد والمدبرة والمكاتبة والمستسعاة على قول الامام سواء كانت معتقة
البعض ولا كالمعتقة في مرض الموت اذا كانت لا تخرج من الثلث والمدبرة بعد موت مولاها في زمن السعاية فان المستسعى كالمكاتب عنده وحر مديون
عندهما ولابد من قيد الدخول في الامة الا في المتوفى عنها زوجها والحاصل ان الرق منصف نعمة وعقوبة لكن في الصلاة والصوم والطهارة هما سواء وفي صوم
الكفارات هما سواء وفي اجل العنين هما سواء بخلاف ايلاء الامة فانه على النصف كما قدمناه وفي الحدود على النصف وفي النكاح على النصف و
في الطلاق على النصف واعتباره بالمرأة وفي القصاص هما سواء بخلاف الاطراف فهو منصف لان العبادات وما فيه معنى العبادة والا
والقصاص ودليل التنصيف في عدة الامة الحديث وعدتها حيضتان واورد عليه في الكافي انه معارض بعموم القطعي وتخصيص العام ابتداء لا يجوز
بخبر الواحد والقياس ولهذا قال ابو بكر الاصم ان عدتها ثلاثة اقراء واجاب عنه بانه من المشاهير تلقته الامة بالقبول وكذا الآية انما هي في الحرائر
بدليل السياق مما تعتمد على حتى تنكح فيما ابتدت به وفي كافي الحاكم تزوج امرأة مملوكة واعتدت بشهرين وخمسة ايام واقرت بانقضاء عدتها
ثم ولدت لاكثر من ستة اشهر من يوم الاقرار لم يلزم الزوج وان لم تقر لزمه الولد الى سنتين وفي الخانية امرأة قالت في عدة الوفاة لست بحامل

تعالى في العدد لانها حامل كان القول قولها وان قالت بعد اربعة اشهر وعشرة ايام انا حامل لا يقبل قولها وسياتي في اخر الباب   وللحامل وضعه اي وعدة الحامل
وضع الحمل لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن اطلقها فشمل الحرة والامة المسلمة والكتابية مطلقة او متاركة في النكاح الفاسد او وطي
بشبهة والمتوفى عنها زوجها لاطلاق الاية وقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في البقرة يريد بالقصرى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وبالطولى والذين يتوفون منكم الاية والمباهلة الملاعنة وفي رواية من شاء لاعنته وفي رواية خالعته وكانوا اذا اختلفوا في امر يقولون
لعنة الله على الكاذب منا قالوا وهي مشروعة في زماننا كما في غاية البيان وفي فتح القدير وقال عمر رضي الله عنه لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها ويحل
لها ان تتزوج وعن علي وابن عباس رضي الله عنهم تعتد الحامل المتوفى عنها زوجها بابعد الاجلين يعني لا بد من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشر هذا معنى ابعد الاجلين
وفي التفسير الكبير للامام الرازي ان الشافعي لم يقل ان اية القصرى مخصصة لان الطولى لوجهين الاول ان كل واحدة من هاتين الايتين اعم من الاخرى من وجه واخص منها
من وجه فان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى والمتوفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون فامتنع احدهما ان تكون مخصصة للاخرى الثاني ان قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن انما ورد بعد ذكر المطلقات فربما كانت في المطلقة فلهذا لم يعول الشافعي على القران وانما عول على السنة وهي حديث سبيعة
الاسلمية انتهى وحاصل في التلويح انهما متعارضان في حق الحامل والمتوفى عنها زوجها فعلى راي ابن مسعود القائل بتاخير القصرى كانت القصرى ناسخة
للطولى فيما تعارضتا فيه وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فقط انتهى ما في التلويح هنا وليس معناه كما حملناه في زوجة الفار وقد سهى صاحب المعراج فقسر ابعد الاجلين
المروي عن علي رضي الله عنه باربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيض ونقله عن قتادة وقاضي خان وانما هذا في عدة امراة الفار وانه لا دخل للحيض في عدة الحامل اصلا
ولهذا قال في المحيط عن علي تعتد بابعد الاجلين وهما الاشهر ووضع الحمل وهكذا في فتح القدير وانما قالا بذلك لعدم علمهما بالتاريخ فكان ذلك منهما احتياطا وعامة الصحابة
رضي الله عنهم لما علموا التاريخ قالوا بوضع الحمل لتاخرها قال القاضي في تفسيره وهو حكم يعم المطلقات والمتوفى عنهن ازواجهن والمحافظة على عمومه
اولى من المحافظة على عموم قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا لان عموم اولات الاحمال بالذات وعموم ازواجا بالعرض والحكم يتعلل ههنا
بخلاف ثم ولانه صح ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بليال فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد حللت فتزوجي
ولانه متاخر النزول فتقديمه تخصيص وتقديم الاخر بناء العام على الخاص والاول ارجح للوفاق عليه انتهى وفي الدر المنثور عن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعا
فنسخت سورة النساء القصرى كل عدة واولات الاحمال اجل كل حامل مطلقة او متوفى عنها زوجها ان تضع حملها واخرج عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه وعمر
وابنه وابو هريرة وعائشة والمسور بن مخرمة رضي الله عنهم كقول ابن مسعود ومعنى قول القاضي ان عموم اولات بالذات اي الموصول
من صيغ العموم ومعنى ان قوله ان عموم ازواجا بالعرض ان عمومه بدلي لا يصح لتناول جميع الازواج في حال واحد ومعنى قوله ان الحكم يتعلل هنا اي معلل
بوصف الحملية بخلاف ذلك وقوله والاول ارجح اي التخصيص اولى من النسخ لانا اذا اخرنا اية الحمل عن اية الوفاة كانت مخصصة واذا
لحمل على اية الوفاة كانت رافعة لما في الخاص من الحكم وهي نسخ وفي المعراج حمل اهل العلم اية البقرة على الحوامل تخصيصا باية القصرى والتخصيص اولى
من دعوى النسخ انتهى وفي البدائع ان كان بين نزول الايتين زمان يصلح للفسخ فينفسخ الخاص المتقدم بالعام المتاخر كما هو مذهب مشايخنا
بالوفاق ولا يبنى العام على الخاص او يعمل بالنص العام على عمومه ويتوقف في حق الاعتقاد كما هو مذهب مشايخ سمرقند ولا يبنى العام على الخاص
انتهى وذكر البقاعي في المناسبات ما كان توحيد الحمل لا شاهد ليس وكان الجمع يراد هم ان الاجل واخره منهن حتى يضع جميعا قال حملهن انتهى وذكر
انه قرئ احمالهن ثم قال انما قال ان يضعن حملهن ولم يقل ان يلدن لانه لو قال لانقضت بولادة احد الولدين انتهى يعني وهو بعض الحمل فلا تنقضي
حتى تضع جميع ما في البطن لان الحمل اسم لجميع ما في البطن لقوله ان كان ما في بطنك ذكره في البدائع وشرط وجوبها ان يكون الحمل من نكاح صحيح كان او فاسدا
ولا تجب على الحامل من الزنا لا يوجب العدة الا انه اذا تزوج امراة وهي حامل من الزنا جاز النكاح وفي فتح القدير لو تزوجت وجب بعد الاشهر ثم
جاءت بولد ان يطاها ما لم تضع كيلا يكون ساقيا ماءه زرع غيره فظهر ان الحامل من الزنا لا عدة عليها اصلا والموطوءة بشبهة فعدتها بالاقراء كما سياتي الا اذا كانت حاملا
فعدتها بوضع الحمل كما في التاتارخانية وفي البدائع وقد تنقضي العدة بوضع الحمل من الزنا بان تزوجت الحامل من الزنا ثم طلقها انقضت عدتها عندهما بوضع الحمل فلو كان
في بطنها اخر تنقضي به العدة لانه ولد وان لم يستبن بعض خلقه لم تنقض لان الحمل اسم لنطفة متغيرة بدليل ان الساقط اذا كان علقة او مضغة لم تنقض به العدة
لانها لم تتغير فلا يعرف كونها متغيرة بيقين الا باستبانة بعض الخلق فولدت ولدا ثم ولدت لستة اشهر ثبت نسب الثاني ايضا وانقضت به العدة
ولا يجب به العقر وفي كافي الحاكم قال لها كلما ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدين في بطن واحد طلقت بالاول وانقضت العدة بالاخر ولا يقع به طلاقا

ولو ولدت ثلاثا في بطن وقعت طلقتان وانقضت العدة بالثالث ولو كان بين الولدين ستة اشهر ولم تقر بانقضاء العدة طلقت ثلاثا وتعتد
بالاقراء بعد الثلث انتهى وفي الخانية طلقها رجعيا فتزوجت في العدة ثم طلقها الثاني فجاءت بولد لاكثر من سنتين من طلاق الاول ولستة اشهر من
طلاق الثاني فان الولد للثاني ولو تزوجت المنعي اليها زوجها ثم ولدت اولادا ثم جاء الزوج حيا كان الامام ابو حنيفة يقول الاولاد للاول ثم رجع عنه وقال
للثاني وعليه الفتوى انتهى قال محمد في النوادر ابن رستم لو خرج من قبل الراس نصف البدن بغير الراس او خرج من قبل الرجلين نصف البدن بغير الرجلين انقضت
به العدة وفسر فقال النصف من البدن هو من السرة الى منكبيه ولا يعتد بالراس ولا بالرجلين وقال في الهارونيات لو خرج اكثر الولد لم يصح الرجعة وحلت
للازواج وقال مشايخنا لا تحل للازواج ايضا لانه قام مقام الكل في حق انقطاع الرجعة ايضا ولا تقوم مقامه في حق حلها للازواج احتياطا وفي
نوادر ابن سماعة لو جاءت المبانة المدخولة بولد فخرج راسه لاقل من سنتين او يخرج الباقي من قبل الرجلين الاكثر من البدن لاقل من سنتين ويخرج ما بقي لاكثر
ولو خرج الراس فقتله انسان وجبت الدية ولا يجب القصاص وكذلك في اذنيه ولو قطع الرجلين قبل الراس وجبت الدية وفي نوادر
هشام قال لجاريته انت حرة وقد خرج راس الولد من نصف البدن لا تعتق حتى يخرج النصف سوى الراس انتهى ما في المحيط والحاصل ان خروج
الاكثر كالكل في جميع الاحكام الا في حلها للازواج على قول المشايخ وخروج الراس فقط او مع الاقل لا اعتبار به فلا تنقضي به العدة ولا يثبت نسب من
المبانة اذا كانت لاقل من سنتين والباقي للاكثر ولا قصاص بقطعها ولعل مسالة العتق في المحيط محرفة من الكاتب وحاصل ان الحمل يتبع الام في
العتق فاذا اعتقت بعد خروج بعضه فان خرج الاكثر او النصف لا يتبعها وان خرج الاقل يتبعها وفي المحيط ايضا تزوج بامراة فجاءت بسقط بعد اشهر
الا يوما لم يجز النكاح لانه يستبين خلقه الى مائة وعشرين يوما اربعين يوما نطفة واربعين علقة واربعين مضغة ثم تنفخ فيه الروح وان سقط
لاربعة اشهر تامة فهو من الزوج والحمل على مائة وعشرين يوما وان تزوجها في عشر من الشهر فخمسة اشهر بالاهلة وعشرين يوما من السادس في لزوم الولد انتهى
وفي الخانية المتوفى عنها زوجها اذا ولدت لاكثر من سنتين من وقت الموت يحكم بانقضاء عدتها قبل الولادة بستة اشهر وزيادة فيجعل كانها تزوجت
بزوج اخر بعد انقضاء عدتها وحبلت من الثاني انتهى والحاصل ان السقط الذي استبان بعض خلقه يعتبر فيه اربعة اشهر وتمام الخلق ستة اشهر كذا في المجتبى
وفي التاتارخانية المعتدة عن وطء الشبهة اذا حبلت في العدة ثم وضعت انقضت عدتها وفي البزازية لو قالت المعتدة ولدت لا يقبل قولها الا ببينة
فان طلبت يمينها بالله لقد اسقطت سقطا مستبين الخلق حلفت اتفاقا انتهى   وزوجة الفار ابعد الاجلين اي وعدة المطلقة بائنا
في مرض موته بغير رضاها عدة الوفاة وعدة الطلاق فالمراد بابعد الاجلين اربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيض يعني لو مضت هذه المدة ولم تحض
ثلاث كانت في العدة حتى تحيض ثلاثا ولو حاضت ثلاثا قبل تمام هذه المدة لم تنقض حتى تتم كما ذكره في الخانية واعترضه في فتح القدير بانه قصر
لانه لا يصدق الا اذا كانت الاربعة اشهر وعشر ابعد من الثلاث حيض وحقيقة الحال انها لا بد ان تتربص ابعد الاجلين انتهى وجوابه
انه ليس بعد التصريح بالمراد فلا تقصير وفي المجتبى يعني بابعد الاجلين عدة الوفاة ان كانت اطول وعدة الطلاق ان كانت اطول قلت ويعتبر الحيض
من وقت الطلاق لا الوفاة انتهى فعلى هذا اول من فسره بالاربعة الاشهر والعشر فيها ثلاث حيض لانه يقتضي انه لا بد ان يكون الحيض كلها
في العدة وما في المجتبى او حاضت حيضتين قبل وفاته ولم تحض بعد وفاته الا واحدة ومضت عدة الوفاة كفى بخلاف ما في الخانية قيدنا بكونها بائنا
لانه لو طلقها رجعيا فعدتها عدة الوفاة وترث منه وقيدنا بكونه في مرض موته لانه لو طلقها بائنا لم تنتقل ولا ترث وما ذكره المصنف قولهما وقول
ابي يوسف عدتها ثلاث حيض لان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمها ثلاث حيض وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النكاح
بالوفاة الا انه بقي في حق تغيير العدة بخلاف الرجعي لان النكاح باق من كل وجه ولهما انه لما بقي في حق الارث يجعل باقيا في حق العدة احتياطا فيجمع بينهما
كذا في الهداية واورد على قولهما انه لو ارتد زوج المسلمة فمات او قتل على ردته ترثه زوجته المسلمة وعدتها بالحيض فقد بقي في حق العدة فكذا
في زوجة الفار والجواب منع حكم المسالة بل يلزمها عدة الوفاة على ما اشار اليه الكرخي فهو على الاختلاف وقيل عدتها بالحيض اجماعا لان
النكاح ما اعتبر باقيا الى وقت الموت في حق الارث لان المسلمة لا ترث الكافر فيستند استحقاقه الى وقت الردة وقد استفيد مما ذكرناه
ان وضع المسالة فيما اذا لم تحض ثلاثا قبل موته اما اذا حاضت ثلاثا قبل موته فقد انقضت عدتها ولم تنتقل ولم تدخل تحت المسالة لانه لا ميراث
لها الا اذا مات قبل انقضاء العدة وقد اشكل ذلك على بعض حنفية العصر لعدم التامل وفي فتح القدير وهذا الحكم ثابت في صور احداها هذه الثانية
اذا قال لزوجته او زوجاته احداكن طالق باين ومات قبل البيان فعلى كل واحدة الاعتداد بابعد الاجلين ولم يعين احداهن كان ابتداء العدة

من وقت البيان، والثالثة اذا مات زوجها وسيدها ولم يدر ايهما مات اولا وعلم ان بينهما شهرين وخمسة ايام فصاعدا انتهى ولابد من تقييد المسألة
الاولى بان يكون قد دخل بها فلو لم يدخل بها اعتدتا بعدة الوفاة فقط ولو دخل باحديهما دون الاخرى تعتد المدخولة بابعد الاجلين وفي الابتداء لانها لا تثبت الا
بعد المدة لكانت الزوجية قائمة في الحال فاشبهت الطلاق الرجعي ونحيرها بعد الوفاة ولابد من كونها من ذوات الاقراء لانها لو كانت لا تحيض تعتد بعدة
الوفاة وان كانت احديهما تحيض والاخرى لا تحيض تعتد التي تحيض بالحيض والاخرى بعدة الوفاة هذا ما فهمته ولم اره صريحا والحاصل ان المرأة لا تعتد بابعد
الاجلين الا في ثلاث مسائل وينبغي ان يزاد رابعة على قول محمد هي لو اسلم وتحته اختان او اكثر من اربع او ام وبنتها ومات بلا بيان فان محمدا
يخيره وبهما ابطل نكاح الكل كما في المجمع ولم ار من نبه عليه   ومن عتقت في عدة الرجعي لا البائن والموت كالحرة اي وعدة الامة اذا اعتقت
وهي معتدة من طلاق رجعي بعدة الحرة في الابتداء فتتغير عدتها الى عدة الحرة فان كانت من ذوات الاقرا صارت عدتها ثلاث حيض والا فثلاثة
اشهر بخلاف ما اذا كانت معتدة عن بائن او وفاة فان عدتها لا تتغير لبقاء النكاح في الرجعي من كل وجه وزواله في البائن والموت قيد بالعدة
لان الامة لو الى منها ثم اعتقت انتقل مدة ايلائها الى مدة الحرائر لان البينونة ليست من احكام الايلاء في الابتداء الا انها لا تثبت الا بعد المدة
فكانت الزوجية قائمة في الحال فاشبهت الطلاق الرجعي البائن والرجعي وفي فتح القدير وقد صور الانتقال الى كميات العدة البسيطة صورتها امة صغيرة
منكوحة طلقت رجعية فعدتها شهر ونصف فلو حاضت في اثنائها انتقلت الى حيضتين فلو اعتقت قبل مضيهما صارت ثلاث حيض
فلو مات زوجها انتقلت الى اربعة اشهر وعشر انتهى وفيه نظر لان هذه الصورة لم يجتمع فيها جميع كميات العدد البسيطة وكذا في الخانية وقد يجب
على المرأة اربع عدد ولو ذكر كذلك لسلم في ابها الشهور وحاصل مسائل انتقال العدة مسائل الاولى صغيرة اعتدت فبلغت في خلالها تستقبل بالحيض
مبتوتة كانت او رجعية الثانية آيسة حاضت في اثنا الشهور وحبلت تستقبل بالحيض او بالوضع الثالثة اعتدت بحيضة او حيضتين ثم ارتفع
حيضها لا تخرج من العدة ما لم تياس استقبلتها بالاشهر الرابعة آيسة اعتدت بالاشهر ثم حاضت وسيأتي الخامسة اعتقت الامة بعد الطلاق او الموت
وقد قدمناها السادسة مات زوج الحرة المطلقة في عدتها وقد قدمناها في زوجة الفار   ومن عاد دمها بعد الاشهر الحيض اي وعدة من اعتدت
بالاشهر لاياسها ثم رأت الدم الحيض فينتقض ما مضى من عدتها ويجب عليها ان تستأنف العدة بالحيض ومعناه اذا رأت الدم على العادة لان عوده
يبطل اياسها وهو الصحيح فظهر انه لم يكن خلفا وهذا لان شرط الخلفية تحقق اليأس باستدامة العجز الى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني كذا في الهداية
وظاهره الانكحة المباشرة قبل رؤية الدم وبعده كذلك وهو لازم الانتقاض كما في فتح القدير واختلفوا في معنى قوله ان رأت الدم على العادة
فقيل معناه اذا كان سائلا كثيرا احترازا عما اذا رأت بلة يسيرة وقيل معنى ما ذكر ان يكون احمر او اسود فلو كان اصفر او اخضر او تربية لا يكون حيضا
وقيل معناه ان يكون على العادة الجارية حتى لو كانت عادتها قبل الاياس اصفر فرأته كذلك انتقض كذا حكى الاقوال في فتح القدير من غير ترجيح وصحح في المعراج
بان الفتوى على القول الاول وشمل اطلاق المصنف كالهداية ما اذا كان قبل الحكم باياسها او بعده وهذا الاطلاق بجملته مختار صاحب الهداية وهو احد الاقوال
وصاحبه تنتقض مطلقا وسواء كان بعد الشهور او في اثنائها ولكن عبارة المصنف فيما اذا كان بعد الاشهر الثاني لا تنتقض مطلقا واختاره الاسبيجابي
الثالث تنتقض اذا رأته قبل تمام الاشهر وان كان بعدها فلا وبه افتى الصدر الشهيد وفي المجتبى وهو الصحيح المختار للفتوى الرابع تنتقض على رواية
عدم التقدير للاياس التي ظاهر الرواية فانما ثبت الامر على ظنها فلما حاضت تبين خطاها فتنتقض على رواية عدم التقدير للاياس واختاره في
الايضاح واقتصر عليه في الخانية وجزم به القدوري والخصاف ونصره في البدائع الخامس تنتقض في المستقبل فلا تعتد الا بالحيض للطلاق بعده
لا الماضي فلا تفسد الانكحة المباشرة بعد الاعتداد بالاشهر وصححه في النوازل فقد تحرر فيها ستة اقوال مصححة فيجب النظر فيما ثبت عن صاحب المذهب الامام
وقد صرح الاقطع وتبعه في غاية البيان بان ظاهر الرواية القول بالانتقاض مطلقا وهو مختار صاحب الهداية فتعين المصير اليه ولكنه مبني على اشتراط تحقق
اليأس في خلفية الاشهر بالنص ان تحقق اليأس لا يكون الا باستدامة الانقطاع الى الممات وضعفه في فتح القدير ومنع قوله ذلك باستدامة الانقطاع
العجز الى الممات الى آخر بناء على ان اليأس حقيقة اعتقاد عدم الوقوع ابدا لا العلم بعدم وجوده وفي القاموس اليأس القنوط وهو ضد الرجاء وقطع الامل
انتهى ويمكن ان يقال ان في المسألة ثمانية اقوال الخمسة الاخيرة والثلاثة المذكورة في تفسير قول صاحب الهداية وان رأت الدم على العادة ثم اعلم انه لا تقدير
لسن الاياس في ظاهر الرواية وانا ياسها على هذا ان تبلغ من السن ما لا تحيض فيه مثلها وذلك يعرف بالاجتهاد والمماثلة في تركيب البدن والسمن
والهزال وفي رواية فيه تقدير قال الصدر الشهيد المختار خمس وخمسون سنة وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وعليه الفتوى وقيل ستون وقيل لا تلد

الآيسة وقال الصفار سبعون سنة وقدره محمد في الرقيات ستا وخمسين سنة وفي غيرها بستين وعنه سبعين وفي الخانية لا فرق بين الرومية
وغيرها وهو خمس وخمسون سنة وعليه الفتوى وفي الاختيار المرأة اذا لم تحض ابدا حتى بلغت مبلغا لا تحيض فيه امثالها غالبا حكم باياسها وفي
الجامع الصغير اذا بلغت ثلاثين سنة ولم تحض حكم باياسها وفي القنية طلق المدخول بها وعمرها خمس وخمسون سنة ثم مضى عليها اربعة اشهر لا تحيض
ليس له ان يتزوج بنت اختها حتى تنقضي مدة الحبل ثم ثلاثة اشهر للاحتياط انتهى   والمنكوحة نكاحا فاسدا او الموطوءة بشبهة
وام الولد الحيض للموت وغيره اي عدة هولاء ثلاث حيض في الحرة التي تحيض وحيضتان في الامة ووضع الحمل ان كانت حاملا والاشهر
ان كانت آيسة ولم يرده لظهوره وفهمه مما قدمه ولو صرح به لكان اولى وانما كان كذلك لانها وجبت لتعرف براءة الرحم لا لقضاء حق النكاح
اذ لا نكاح صحيح والحيض هو المعرف وانما لم يكتف بحيضة كالاستبراء لان الفاسد ملحق بالصحيح وعدة الوفاة انما وجبت لاظهار الحزن على فوات
زوج عاشرها الى الموت ولا زوجية وشمل قوله وغيره الفرقة في النكاح الفاسد اما بتفريق القاضي او بالمتاركة وابتداؤها من وقت الفرقة وفي
الموت من وقت الموت ودخل تحت النكاح الفاسد في النكاح الفاسد النكاح بغير شهود ونكاح المحارم مع العلم بعدم الحل عند الامام
خلافا لهما وقدرت المسألة في كتاب النكاح ومثال الموطوءة بشبهة ان يزف اليه غير امرأته الموجودة ليلا على فراشه اذا دعاها فاجابته
وفي كتب الشافعية اذا دخلت منيا في فرجها ظنته من زوج او سيد وجبت العدة عليها كالموطوءة بشبهة ولم اره لاصحابنا والقواعد لا تاباه لانه وجوده
لتعرف براءة الرحم كما سيأتي في الحد ووجوبها بسبب الشبهة تقام مقام الحقيقة في موضع الاحتياط وايجاب العدة من باب الاحتياط ولا حد
وعليها في هذه العدة كما سيأتي والموطوءة بشبهة ان تقيم مع زوجها الاول ونفقتها وسكناها على زوجها الاول لان النكاح بينهما قائم انما حرم الوطء و
وليس لها ان تخرج الا باذن زوجها الاول فان اذن لها فلها ان تخرج وان لم تنقض عدتها ذكره القاضي الاسبيجابي ومراده اذا لم تكن راضية بالوطء
اما ان كانت راضية عالمة فلا نفقة لها ولهذا قال في الخانية المنكوحة اذا تزوجت برجل ودخل بها الثاني ثم فرق بينهما لا يجب على الزوج الاول
نفقتها ما دامت في العدة لانها لما وجبت العدة عليها صارت ناشزة انتهى وقيد الوطء بشبهة لانه تزوج امة الغير عالما بذلك ودخل بها
لا تجب العدة عليها حتى لا يحرم على الزوج وطؤها وبه يفتى لانه زنا والمزني بها لا تحرم على زوجها وفي شرح المنظومة اذا زنت المرأة لا يقربها زوجها
حتى تحيض لاحتمال علوقها من الزنا فلا يسقي ماءه زرع غيره انتهى بخلاف اذا لم يعلم كما في الذخيرة والخانية وفي فتح القدير اول الباب فرع ينبغي
عدة الطلاق البائن والثلاث بالوطء المحرم بان وطئها وهي معتدة عالما بحرمتها بخلاف ما لو ادعى الشبهة او كان منكرا طلاقها فانها تستقبل
العدة انتهى والباء في قوله بالوطء المحرم بمعنى مع اي مع وطء المحرم كقولك اشتريت الفرس بسرجه هو المراد وليس الوطء المحرم سببا للانقضاء لا
الة له وقيد بالنكاح الفاسد لان المنكوحة نكاحا موقوفا كنكاح الفضولي لا تجب فيه العدة قبل الاجازة لان النسب لا يثبت فيه لانه موقوف
فلم ينعقد في حق حكمه فلا يورث شبهة الملك وكل العدة وجبت صيانة للماء المحترم عن الخلط واحترازا عن اشتباه الانساب كذا في الاختيار
والمحيط وهو مشكل مخالف للرواية فقد نقل الزيلعي في النكاح الفاسد ما بينه وذكر في كتاب الدعوى من الاصل اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها ودخل
بها الزوج وولدت لستة اشهر منذ زوجها فادعاه المولى والزوج فهو ابن الزوج فقد اعتبر من وقت النكاح لا من وقت الدخول ولم يحل حلالا
قال الحلواني هذه المسألة دليل على ان الفراش ينعقد بنفس العقد في النكاح الفاسد خلافا لما يقوله البعض انه لا ينعقد الا بالدخول انتهى فهو صريح
في ثبوت النسب فيه ويتبعه وجوب العدة فكان ما في المحيط والاختيار سهوا وفي الخانية ام ولد تزوجت بغير اذن المولى فولدت لستة اشهر
فصاعدا من وقت النكاح فادعاه المولى والزوج فان الولد يكون للزوج في قولهم جميعا واما عدة ام الولد فانها وجبت بزوال الفراش
فاشبهت عدة النكاح وفراش ام الولد وان كان اضعف من فراش المنكوحة الا انها اشتركا في اصل الفراش والمحل محل الاحتياط
فالحق القاصر بالكامل احتياطا ولنا ما فيه عمر رضي الله عنه فانه قال عدة ام الولد ثلاث حيض ودخل تحت قوله وغيره عتقها وهو مقيد بان تكون
من ذوات الحيض فان كانت من ذوات الاشهر ومات مولاها او اعتقها فعدتها ثلاثة اشهر كما ذكرناه وان كانت حاملا فوضع
الحمل كما في الخانية وبان لا تكون منكوحة ولا معتدة لزوج فان كانت لا عدة عليها من المولى اجماعا فانه لا فراش لها من المولى
ومن وجوب العدة بزواله والتحقيق ان لتقابل الشرط في وجوبه عدة المولى ان لا تحرم عليه بسبب من الاسباب واسباب الحرمة عليه ثلاثة
نكاح الغير وعدته والثالث تقبيل ابن المولى فلا عدة عليها بموت المولى واعتاقه بعد تقبيل ابنه كما في الخانية قال وكذا لو انت

بولد بعد موتهما لستة اشهر لا يثبت نسبه ما لم يدعه انتهى فلو طلقها بعد الاعتاق عليها عدة الحرائر وبانقضاء عدة الزوج يعود عدة المولى ثلاث
حيض ولو مات المولى والزوج ولا يدرى الاول فهي على ثلاثة اوجه الاول ان يعلم ان بين موتهما اقل من شهرين وخمسة ايام فعليها
ان تعتد باربعة اشهر وعشر لانه ان كان المولى مات اولا ثم مات الزوج وهي حرة فلا يجب بموت المولى شيء وتعتد بالوفاة عدة الحرة وان كان الزوج
مات اولا وهي امة لزمها شهران وخمسة ايام ولا يلزمها بموت المولى شيء لانها معتدة الزوج ففي حال يلزمها اربعة اشهر وعشر وفي حال نصفها فلزمها
الاكثر احتياطا الثاني ان يعلم ان بينهما شهرين وخمسة ايام او اكثر فعليها ان تعتد باربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيض احتياطا لانه ان كان المولى مات اولا لم يلزمها عدته لانها منكوحة وبعد موت
الزوج يلزمها اربعة اشهر وعشر لانها حرة وان مات الزوج اولا لزمها شهران وخمسة ايام وقد انقضت عدتها منه لانها مقصورة او بينهما هذه
او اكثر فموت المولى بعده يوجب عليها ثلاث حيض فتجمع بينهما احتياطا الثالث ان لا يعلم كم بين موتهما ولا الاول منهما فكالاول عنده و
كالثاني عندهما كذا في المعراج وقيد بام الولد لان المدبرة والامة اذا اعتقت او مات سيدها لا عدة عليها بالاجماع كما ذكره الاسبيجابي
وفي فروق الكرابيسي المعتدة في عدة الزوج تغسل زوجها ولا تغسل مولاها في عدته اذا كانت ام ولد لانها ليست عدة النكاح بل هي استبراء
انتهى ومما يتعلق بام الولد حكاية لطيفة ذكرها في المعراج لما اخرج شمس الائمة في السجن زوج السلطان امهات اولاده من خدامه الاحرار فسال العلماء عن
هذه فقالوا نعم ما فعلت فقال شمس الائمة اخطأت لان تحت كل خادم حرة وهذا تزوج الامة على الحرة فقال السلطان اعتقهن وجدد العقد
فسال العلماء فقالوا نعم ما فعلت فقال شمس الائمة اخطأت لان العدة تجب عليهن بعد الاعتاق فكان تزويج المعتدة من الغير فالتمس السلطان الجواب
المسئلتين ليظهر فضل شمس الائمة انتهى والحق حكاها الشيخ محب الدين ابن الشحنة فيما كتبه على الهداية على غير هذا الوجه وهو انه لما قطعه في
اخراه عليه القاضي فحبسه وان هذا كان بسبب حبسه وان القاضي حينئذ كان فخر الاسلام البزدوي وان طلبته وعلماء حفظه وقيل كان سبب
حبسه ان السلطان اراد ان ياخذ من الرعية مظلمة كبيرة ثم ترك بعضها فمدحه القاضي فانكر عليه شمس الائمة فقال لا يمدح اذا ترك جميعه فكيف بترك
بعضه وحكى شمس الائمة في المبسوط واقعة مناسبة للموطوءة بشبهة دالة على افضلية الامام على علماء زمانه هو ان رجلا زوج ابنتيه بابنين وصنع
العلماء وفيهم ابو حنيفة رحمه الله لكنه لم يكن يومئذ من المشهورين ففي اثناء الليل صاحوا وقالوا النساء خبروا انهن غلطن فادخلت زوجة كل اخ على
اخيه فسال العلماء فاجابوا ان كل واحد يجتنبها حتى تنقضي عدتها فتعود الى زوجها فسمع ذلك الجواب فقال الامام رحمه الله يطلق كل زوجته ويعقد على موطوءته
ويدخل عليها للحال لانه صاحب العدة بعد ما سال كل واحد من الاخوين عن مراده فقال كل مرادي موطوءتي لا المعقود عليها فرجع العلماء الى جوابه ثم رايت بعد ذلك انه
اعود الى شرح المسئلة الخلافية في ام الولد اذا لم يعلم كم بين موتهما توضيحا للطلاب فقال في شرح المجمع يجمع بين العدتين احتياطا لجواز ان يكون المولى مات اولا
فعتقت ثم مات الزوج فوجب عليها عدة الوفاة وجواز ان يكون الزوج مات اولا وانقضت شهران وخمسة ايام ثم مات المولى فيجب ثلاث حيض
وهذا لان موت المولى سبب الاعتداد بثلاث حيض وقيام حق الزوج مانع وقد وقع الشك في بقاء المانع فوجب عمل السبب احتياطا كما لو تزوج بنتين
في عقدة وثلاثا في عقدة واربعا في عقدة ومات وجهلها فان العدة تجب على الجميع لوجود السبب ووقع الشك في المانع في حق التفريق وهذا تقديم نكاح
فريق اخر بخلاف ما اذا وقع الشك في السبب فانه لا لاثبات الحكم لتعذر ثبوت الحكم بدون السبب كما اذا قال ان لم افعل كذا فانت طالق ثم مات
ولا يعلم وجود الشرط ام لا فانها لا تعتد عدة الطلاق لوقوع الشك في السبب لانه ينعقد عند وجود الشرط ووجوده مشكوك فيه ولان الواقع ليس الا
لاحتمال الا ان احد الاحتمالين ثابت والاحتمال الاخر محتمل بيانه هنا ان موت الزوج بعد المولى يوجب الاعتداد بعدة الوفاة قطعا وهذا الاحتمال
ثابت واحتمال موت الزوج قبل موت المولى ليس بموجب للاعتداد بثلاث حيض قطعا لجواز ان يكون المولى بعد الزوج قبل انقضاء شهرين وخمسة
ايام فلا يجب وجواز ان يكون بعد انقضاء هذه المدة فالاحتمال ثابت على احد التقديرين دون الاخر فكان الاحتمال الثابت قطعا قائم مقام الحقيقة عملا بالاحتياط ولا يقال
احتمال وجوب العدة من المولى لان شبهة الشبهة ساقطة الاعتبار بالاجماع بخلاف وجوب العدة على اولئك النساء لثبوت احتمال وجوب
العدة عليهن لان نكاح كل فريق اما ان يكون متقدما او لم يكن فان تقدم وجبت العدة قطعا والا لا تجب قطعا فيكون الاحتمال ثابتا فيلحق بالحقيقة انتهى
وقال في فتح القدير بعد الدليلين ولا يخفى انه مشترك الالزام وفي الكافي للحاكم الشهيد ان قولهما احتياطا وفي فتح القدير ان الاحتياط انما يكون بعد
ظهور السبب لانه العمل باقوى الدليلين ثم قال في الكافي ولا ميراث لها من زوجها لانه لم يعلم انها كانت حرة يوم موته انتهى وفيه لا فرق بين
كون طلاقها رجعيا او بائنا في الوجوه كلها وفيه ايضا لو مات عن ام ولده او اعتقها فجاءت بولد ما بينها وبين سنتين لزمه وان جاءت به لاكثر

من سنتين لم يلزمه الا ان يدعيه فان ادعاه لزمه انتهى وفي الخانية ام ولد اعتقها او مات ولزمتها العدة ثم تزوجت في العدة فجاءت بولد
لسنتين من حين مات المولى او اعتق ولستة اشهر منذ تزوجت وادعياه معا كان للمولى في قولهم لمكان العدة التي كانت
وزوجة الصغير الحامل عند موته وضعه والحامل بعده الشهور اي عدتها وضع الحمل اذا اتت به لاقل من ستة اشهر من وقت موته
وعدتها الشهور اذا اتت به لستة اشهر فاكثر اي عدة الوفاة اربعة اشهر وعشر والحامل وضعه زوجه وهو نعت مخصوص بالاناث
كالحائض ولهذا لم يؤنث وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وابو يوسف بعدة الوفاة في الحالين لان الحمل ليس بثابت النسب منه فاستوى
الموجود عند الموت والحادث بعده ولهما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولانها
مقدرة بمدة وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعيتها بالاشهر مع وجود الاقراء
لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى متحقق في حق الصبي وان لم يكن الحمل منه بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدة بالشهور
فلا تتغير بوجود الحمل الحادث بعده وفيما نحن فيه كما وجبت وجبت مقدرة بمدة الحمل فافترقا كذا في الهداية واختلفوا
في الموجود والحادث فالصحيح في تفسيرهما ما قدمناه من ان الحادث ان تاتي به بعد موته لستة اشهر من يوم الموت
وهو قول عامة المشايخ وقال بعضهم ان تضعه لاكثر من سنتين والاول اصح كذا في العناية معزيا الى النهاية والمراد بتفسير
قيامه عند الموت ان تلده لاقل من ستة اشهر من وقت الموت كذا في البزازية الظهيرية ولم ار صريحا حكم دخول الصبي في النكاح
الصحيح والفاسد في وجوب العدة وقد صرح بنفاذ خلوته وبوجوب العدة في الخلوة الفاسدة الشاملة لخلوة الصبي وانما
الكلام فيما اذا اولج فيها في مكان ليس بخلوة هل تجب به العدة لو بلغ وطلقها ثم في شرح النكاح الى نقلت وجوب العدة عليها اذا
وطئها الصبي بنكاح فاسد وفي وجوب المهر عليه بالوطء تفصيل فليرجع اليه فعلم به ان دخوله في الصحيح موجب للعدة عليها
بالاولى وخلوته كدخوله فيها وحاصله ان الزوج الصبي كالبالغ في الصحيح والفاسد وفي الوطء بشبهة في الوفاة والطلاق والتفريق
ووضع الحمل كما لا يخفى فليحفظ ثم رايت في القنية ما نصه تجب العدة بدخول زوجها الصبي المراهق وذكر الجرجاني في قول ابي حنيفة
وابي يوسف ان المهر والعدة واجبان بوطء الصبي وفي قول محمد تجب العدة دون المهر ثم قال ولا خلاف بينهما لانهما اجابا في المراهق
يتصور منه الاعلاق ومحمد اجاب فيما لا يتصور منه الاعلاق لانه ذكر في حكم اصبعه وفي نظم الزندويسي زنت العاقلة البالغة بصبي
او مجنون لا حد عليهما وعليها العدة ولا مهر لها انتهى ولهذا صور المسئلة الحاكم الشهيد في الكافي بما اذا كان رضيعا قال في الهداية ولا يلزم
امراة الكبير اذا حدث له الحمل بعد الموت لان النسب ثبت منه فكان كالقائم عند الموت حكما انتهى ومراده بقوله اذا حدث ظهوره بعد الموت فهو
كالقائم عنده تبعا لثبوت النسب منه ولذا قيدناه بان تلده لاقل من سنتين اما اذا ولدته لسنتين فاكثر من موته كان عدتها بالشهور
للتيقن بحدوثه بعد الموت حقيقة وحكما لانه غير ثابت النسب وعند لا معنى للايراد والجواب عنه بما ذكر اصلا كذا في فتح القدير
وفي المجتبى حبلت المطلقة فعدتها بالوضع وكذا لو تزوجت في عدة الوفاة بخلاف عدة الطلاق وفي الايضاح حبلت في عدة الوفاة فعدتها
بالشهور وان حبلت معتدة عن ثلاث فعدتها بالوضع انتهى وفي كافي الحاكم ان مات المجنون عن امراته كان حكمه في العدة والولد حكم الرجل الصحيح
وفي الخانية قبيل المهر زوج امته من رضيع ثم جاءت بولد فادعاه المولى ثبت نسبه لانه اقر بنسب من يملكه وليس له نسب معروف ولو كان
الزوج مجبوبا لم يثبت النسب من المولى لانه ثابت النسب من الزوج وعلى الزوج كل المهر لمكان الدخول حكما انتهى والحق ان قول ابي يوسف موافق
لقولهما وانما يبنى رواية شاذة عنه موافقة الشافعي وهو رواية عن الامام ايضا كما حققه في فتح القدير وفيه على هذا الخلاف اذا طلق الكبير امراته
فاتت بولد غير سقط لاقل من ستة اشهر من وقت العقد بان تزوجها حاملا من الزنا ولا يعلم ثم وضعت كذلك تعتد الطلاق تعتد بالوطء
عندهما خلافا له وانما قلنا ولا يعلم ليصح كونه على هذا الخلاف لانه لو علم لا يصح العقد عند ابي يوسف لانه يمنع العقد على الحبلى من الزنا بخلافهما
اذا لم يعلم فانه وان لم يصح لكن يوجب من الوطء فيه العدة لانه بشبهة فيقع الخلاف في انها بالوضع او بالاشهر انتهى وفي البدائع وقال ابو يوسف
ومحمد في زوجة الكبير تاتي بولد بعد موته لاكثر من سنتين وقد تزوجت بعد مضي اربعة اشهر وعشر ان النكاح جائز لان اقدامها على النكاح اقرار منها
بالانقضاء ولم يوجد ما يبطل ذلك وفي كافي الحاكم الشهيد في عدة امراة الصغير اذا مات وهي حامل فان عدتها بالوضع الحمل قال لانه

مات وهي حامل وان كان مجبوب والخصي كالصحيح في الولد والعدة وكذلك المجبوب اذا كان ينزل وان لم ينزل لم يلزمه الولد فكان بمنزلة الصبي
في الولد والعدة   والنسب منتف فيهما اي في المولود وقت الموت والحادث بعده لان الصبي لا ماء له فلا يتصور منه العلوق ولا
يرد ثبوت نسب امراة المتوفى لان ثبوت نسب امراة المتوفى حقيقة فافترقا وظاهر اطلاقهم دخول المراهق وينبغي ان يثبت النسب
منه احتياطا الا ان لا يمكن بان جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت العقد كما في فتح القدير ولهذا صور المسئلة الحاكم الشهيد
في الكافي بما اذا كان رضيعا ودل كلامهم في زوجة الصغير ان الحامل من الزنا اذا تزوجت ثم مات عنها زوجها فعدتها بوضع
الحمل كما صرح به في المعراج معزيا الى قاضي خان وقدمنا ان الحامل من الزنا لا عدة عليها عندهما وكذا صححنا نكاحها لغير الزاني وان حرم الوطي
وانما الكلام اذا تزوجت على قول ابي حنيفة ومحمد حامل من الزنا ثم طلقها او مات عنها فانها تعتد بوضع الحمل وفي الكافي للحاكم الشهيد
عدة امراة الصغير اذا مات وهي حامل فان عدتها بوضع الحمل قال لانه مات وهي حامل وان كان من مجبوب والخصي كا
كالصحيح في الولد والعدة والمجبوب اذا كان ينزل وان لم ينزل لم يلزمه الولد فكان بمنزلة الصبي في الولد والعدة

ولم تعتد بحيض طلقت فيه للزوم النقص عن المقدر شرعا لو اعتد بها وهذا بالاجماع بخلاف الطهر الذي وقع فيه الطلاق فانه
محسوب عند مالك والشافعي وقد اورد عليهما لزوم النقصان عن الثلاثة فاوردنا علينا لزوم الزيادة عليها والحائض
بحال يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة واجيب بانا لم نعتبر ذلك الزائد اصلا فلا زيادة على الخاص والحاصل لا اعتبار بالناقص
لا ابتداء ولا انتهاء   وتجب عدة اخرى بوطي المعتدة بشبهة وتداخلتا والمرئي منهما ويتم الثانية ان تمت الاولى لان المقصود
التعريف عن براءة الرحم وقد حصل بالواحدة فيتداخلان ومعنى العبادة فيهما تابع الا يرى انها تنقضي بدون علمها ومن تركها الكف اطلق
الوطي بشبهة فشمل المطلقة وغيرها حتى لو حاضت المطلقة حيضة ثم تزوجت باخر ووطيها وفرق بينهما ثم حاضت حيضتين بعد
التفريق فقد انقضت عدة الاول وحل للثاني ان يتزوجها وليس لغيره ان يتزوجها حتى تحيض ثلاثا من وقت التفريق وان كان
طلاق الاول رجعيا كان له ان يراجعها قبل ان تحيض حيضتين لبقاء عدته ولا يطاها حتى تنقضي عدة الثاني فان حاضت
ثلاثا من وقت التفريق فقد انقضت العدتان كذا في الخانية والوطي بشبهة يتحقق في صور منها من زفت الى غير زوجها ومنها الموطوءة
للزوج بعد الثلاث بنكاح قبل زوج اخر وفي العدة اذا قال ظننت انها تحل لي ومنها من زفت المبانة في الكناية اذا وطيها
في العدة ومنها المعتدة اذا وطيها اخر في العدة بشبهة او في عصمته فوطيها اخر بشبهة ثم طلقها الزوج ففي هذه يجب عدتان ويتداخلان
كذا في فتح القدير اخذا من المعراج ومن الينابيع ولكنه نظر في مسئلة في المعراج وهي الموطوءة للزوج بعد الثلاث اذا ادعى ظن
الحل بانه من قبيل شبهة الفعل والنسب لا يثبت فيها بالوطي وان قال ظننت انها تحل لي واذا لم يثبت النسب لم تجب العدة لكن
الاخيرة لم تدخل تحت كلام المصنف لان كلامه في وطي المعتدة وتلك وطي المنكوحة واشتركتا في وجوب عدتين والمرئي منهما
لبيان المعنى المتداخل ولكنه خاص بمن تحيض لعدان كان قوله وتداخلتا شاملا لما اذا كانت من جنس واحد كوطي المعتدة عن طلاق
او جنسين كوطي المعتدة عن وفاة واما من لا تحيض اذا وجبت عليها عدتان فالاشهر لهما بتاويان بمدة واحدة حياة ووفاة
وكذا المعتدة عن وفاة اذا وطيت بشبهة تعتد بالشهور وتحتسب بما تراه من الحيض فلو لم تر فيها دما يجب ان تعتد بعد الاشهر بثلاث
حيض كما في فتح القدير وبقي صورتان لو كانت حاملا في عدة الطلاق او الموت فوطيت بشبهة فحبلت فظاهر ما في المعراج التداخل
فتنقضي بوضع الحمل لكن الحامل لا تحيض عندنا فينبغي ان يكتفى بوضع الحمل وقدمناه في بيان عدة امراة الصغير معزيا الى المجتبى فارجع اليه

وفي كافي الحاكم لو تزوجت المعتدة برجل فدخل بها وفرق بينهما فان كانت حاملا فوضعت انقضت العدتان منهما جميعا وفيه ايضا لو
تزوجت في عدتها من طلاق باين ودخل بها فولدت لاقل من سنتين منذ طلق الاول ولستة اشهر دخول الثاني لم يلزم الاول
ولا الثاني انتهى يعني مالو جاءت به لاقل من سنتين من طلاق الاول ولستة اشهر من دخول الثاني وينبغي الحاقه بالثاني انتهى رباحيته

وفي نسختي الكافي سقط وتعتبر في هذا المحل وفي الجوهرة ثم اذا تداخلتا عندنا وكانت العدة من طلاق رجعي فلا نفقة على واحد منهما
منهما لها وان كانت من باين فنفقتها على الاول والزوجة اذا تزوجت باخر وفرق بينهما بعد الدخول ووجبت عليها العدة
فلا نفقة لها في هذه العدة على زوجها لانها منعت نفسها في العدة انتهى فعلى هذا فالمنع الشرعي اقوى من المنع الحسي لانه منعه
عن جماعها لها ولها النفقة بعد عدة الطلاق كذا في المجتبى وفي المجتبى كل نكاح اختلف العلماء في جوازه كالنكاح بلا شهود فالمدخول
فيه لا يوجب العدة ان علم انها للغير لانه لم يقل احد بجوازه فلم ينعقد اصلا فعلى هذا يفرق بين فاسده وباطله في العدة ولهذا
يجب الحد مع العلم بالحرمة لكونه زنا كما في القنية وغيرها ثم اعلم ان المرئي انما يكون منهما اذا كان بعد التفريق بينهما وبين الوطي الثاني
اذا حاضت حيضة بعد وطي الثاني قبل التفريق فانها من عدة الاول خاصة وبقي عليها من تمام عدة الاول حيضتان وللثاني ثلاث حيض
فاذا حاضت حيضتين كانت منهما جميعا وبقيت من عدة الثاني حيضة كما في الجوهرة فان قيل اذا كان الوطي المطلق فهل يشترط ان يكون
بعد التفريق ايضا قلت لم اره صريحا وفي الولوالجية رجل طلق امراته ثلثا تستقبل العدة وان كان مقرا بطلاقها لكن جامعها على وجه
الزنا لا تستقبل وكذلك من طلق امراته ثم اقام معها زمانا فعلى التفصيل المتقدم وشمل قوله المعتدة عن وطي بشبهة ثانيا والمعتدة
عن فاسد لو وطيت بشبهة للاول ولكن ذكره في القنية خلافا في الثانية   ومبدا العدة بعد الطلاق والموت يعني ابتدا
عدة الطلاق من وقته وابتدا عدة الوفاة من وقتها سواء علمت بالطلاق والموت او لم تعلم حتى لو لم تعلم ومضت مدة العدة
فقد انقضت لان سبب وجوبها الطلاق والوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب كذا في الهداية وشرح عليه
في العناية ونهاية البيان والمعراج من غير تعقب وهو صريح فيما نقلناه عن البدايع من بيان سببها مخالف لما في فتح القدير
من ان الفرقة شرطها والنكاح سببها وقوله ان في عبارة الهداية تساهلا فقد قالوا ان سببها النكاح والطلاق شرط وان الاضافة
في قولنا عدة الطلاق الى الشرط فالاولى ان يقال لان عدة الطلاق والموت يتم السبب فتستعقبها من غير فصل فيكون مبدا العدة
من غير فصل بالضرورة وذكر الشارح الزيلعي كما في فتح القدير فقال وجعل صاحب الهداية السبب انما هو الطلاق والموت
وهو يجوز لكونه معلا للعلة انتهى وفي الكافي شرح الوافي وقال صاحب الهداية سبب وجوبها الطلاق والموت وقد نص
في الاسرار ان سبب وجوبها النكاح متاكدا بالدخول او ما يقوم مقامه مما يكمل المهر عند ثبوت ما يوجب الفرقة لا الفرقة فانها شرط
انتهى وقدمنا ان ابتدا العدة في الطلاق المبهم من وقت البيان يعني لكونه انشاء من وجه وفي الكافي للحاكم وفي نهاية البيان اذا
اتاها خبر موت زوجها وشكت في وقت الموت تعتد من الوقت الذي تستيقن فيه بموته لان العدة يؤخذ فيها بالاحتياط
وذلك في العمل بيقين انتهى وظاهر كلام محمد في كتبه كالمختصر ان العدة تعتبر من وقت الطلاق في اقراره بالطلاق من زمان مضى
لان المتاخرين اختاروا وجوب العدة من وقت الاقرار حتى لا يحل له التزوج باختها واربع سواها زجرا له حيث كتم طلاقها ولكن
لا نفقة لها ولا كسوة ان صدقته في الاسناد لان قولها مقبول على نفسها وفي الهداية ومشايخنا يفتون في الطلاق ان ابتداها
من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة انتهى وهو المختار كما في الفتاوى الصغرى وفي غاية البيان اراد بالمشايخ علماء بخارى وسمرقند لاجماع
المتصوف الذي يعلم اهل البدعة انتهى وهو عجيب منه والحاصل انها ان كذبته في الاسناد وقالت لا ادري فمن وقت الاقرار وان صدقته
ففي حقها من وقت الطلاق وفي حق الله تعالى من وقت الاقرار واما حكم وطيها فقال في الاختيار لها ان تاخذ منه مهرا ثانيا لان اخبره
وقد صدقته انتهى وفي الخانية تزوجت امراة ودخل بها ثم قال كنت حلفت ان تزوجت ثيبا فهي طالق ثلاثا ولم اعلم انها
ثيب يقع الطلاق باقراره ثم ان صدقته المراة كان لها نصف المهر بالطلاق قبل الطلاق ومهر المثل بالدخول وعليها العدة بهذا
الوطي ولا نفقة لها لانها صدقته في وقوع الطلاق قبل الدخول وان كذبته المراة في اليمين فلها مهر واحد ولها النفقة والسكنى لانها
تزعم ان الطلاق وقع عليها باقراره بعد الدخول انتهى ثم اعلم ان يوم الموت لا يدخل تحت القضاء ويوم القتل يدخل وقد رفعت حادثة
في عدة الوفاة استخرجنا حكمها في هذه القاعدة واوضحناها في القواعد الفقهية طلقها ثلاثا ثم قال بعده كان طلقها طلقة وانقضت
او كذبته ولا يظهر اثر تصديقها الا في اسقاط النفقة ووفق السغدي بحمل كلام محمد على ما اذا كانا متفرقين وكلام المشايخ على ما اذا كانا

متفرقين وكلام المشايخ على ما اذا كانا مجتمعين لان الكذب في كلامهما ظاهر وهذا هو التوفيق ان شاء الله تعالى وفي فتح القدير ان فتوى المتأخرين لقول الائمة الاربعة وجمهور الصحابة والتابعين رضي الله عنهم فينبغي ان تقييد محل الائمة ولذا قيده السغدي بان يكونا مجتمعين وفي الجوهرة ولو ان امرأة اخبرها ثقة ان زوجها الغائب مات او طلقها ثلاثا او اتاها بكتاب من زوجها على يد ثقة بالطلاق ولا تدري انه كتابه ام لا الا ان اكبر رأيها انه حق فلا بأس ان تعتد وتتزوج وكذا لو قالت امرأة لرجل طلقني زوجي وانقضت عدتي لا بأس ان يتزوجها انتهى وفي الذخيرة واذا شهدا على رجل انه طلق امرأته ثلاثا بعد ما دخل بها فلم يعدلا حتى مضى ايام ثم عدلا وقضى القاضي بالفرقة بينهما تعتبر العدة يوم الشهادة لا من يوم القضاء انتهى ويحال بينه وبينها وقياسها ما سمع فيه الشهادة بدون الدعوى وهي اثنا عشر مسئلة وفي فتح القدير لو جعل امر امرأته بيدها ان ضربها فضربها فطلقت نفسها فانكر الزوج الضرب فاقامت البينة عليه فقضي بالاطلاق فالعدة من وقت الطلاق لا القضاء انتهى وفي المجتبى قال ان فعلت كذا فانت طالق ثم فعلت ذلك ولم يعلم الزوج به ومضى عليها ثلاثة اقراء وتزوجت باخر ودخل بها ثم طلقها واعتدت ثم اخبرت زوجها بما صنعت وصدقها لم تحل له لان عدة المطلقة ثلاثا من وقت الفراق عندنا لا من وقت الطلاق وعند زفر تحل لانها من وقت الطلاق انتهى ولا تحل لقول المحقق ابن الهمام ينبغي ان تكون العدة من وقت الضرب بل يتعين الجزم ∴ في البزازية كما لو ادعت الطلاق في سؤال وقضي بالفرقة في المجرم فالعدة من وقت الطلاق لا من وقت القضاء انتهى وفي الخانية طلقها بائنا او ثلاثا ثم اقام معها زمانا ان اقام وهو ينكر طلاقها لا تنقضي عدتها وان اقام وهو يقر بالطلاق تنقضي انتهى فعلى هذا مبدأ العدة من وقت ثبوت الطلاق في هذه المسئلة وفيها ايضا قال لامرأته المدخولة كلما حضت وطهرت فانت طالق فحاضت ثلاث كانت العدة عليها من وقت الطلاق الاول انتهى فعلى هذا اذا حاضت ثلاثا بانت بثلاث وبقي عليها حيضة من عدتها لكن الثالثة لا تقع الا بالطهر وفي القنية تزوجها نكاحا فاسدا وانكر الدخول وهي تزعم انها تخير بالبحث وانه دخل بها لزمتها العدة حتى يحرم نكاحها على غيرها انتهى فعلى هذا القول قوله في الدخول وعدمه في المهر وقولها في وجوب العدة بعد الشهادة قبل التفرقة كتبناها في القواعد الفقهية في السابعة عشر بعد الثلاث مائة وفي النكاح الفاسد بعد التفرق او العزم على ترك وطئها اي مبدأ العدة وقال زفر من اخر الوطيات لان الوطي هو السبب الموجب ولنا ان كل وطي وجد في العقد الفاسد يجري مجرى الوطية الواحدة لاستناد الكل الى حكم عقد ولهذا يكتفى في الكل بمهر واحد فقبل المتاركة او العزم لا تثبت العدة مع جواز وجود غيره ولان التمكن على وجه الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطي لخفائه ومساس الحاجة اي معرفة الحكم في حق غيره وفي الخلاصة المتاركة في النكاح الفاسد بعد الدخول لا يكون الا بالقول كقوله تركتك او ما يقوم مقامه كتركتها او خليت سبيلها اما عدم المجي فلا لان الغيبة لا تكون متاركة لانه لو جاء وتعود ولو انكر نكاحها لا يكون متاركة انتهى وقدمنا في النكاح الفاسد انهما لو اختلفا في الدخول فالقول له في المهر وان المراد بهذه العدة عدة المتاركة فلا عدة عليها بموته وانه لا حداد ولا نفقة فيها وان تزوج اخت امرأته فاسدا تحرم عليه اي انقضاء عدتها وان وجوبها فيه انما هو في القضاء الا الحيض بعد الدخول وانه لا حد وان الطلاق فيه متاركة وان انكار النكاح ان كان اما في الديانة لو علمت ان صاحبه بعد اخر وطي ثلاثا حل لها التزوج من غير تفريق ونحوه وان الطلاق فيه متاركة وان علم غير المتاركة شرط على قول ومحج ورجحا الثاني وان المتاركة لا تختص بالزوج بل تكون من المرأة ايضا كذا ذكره مسكين في شرحه ومن صورها ان يقول تركتك وقدمنا كثيرا من احكامه هناك فارجع اليه وبما قدمنا علم ان التجرد والعزم لا يكفي بل لا بد من الاخبار بما يدل عليه ولذا قال في الغاية العزم امر باطن لا يطلع عليه وله دليل ظاهر وهو الاخبار به فلو قال كما في الاصلاح او اظهار عزمه لكان اولى وعلم انه به بالتفريق ان يحكم القاضي بالتفريق بينهما كما في الغاية وفي الجوهرة وغاية البيان ولو فرق بينهما ثم وطئها وجب الحد عليه انتهى وينبغي ان يقيد بما اذا وطئها بعد انقضاء العدة والا فوطي المعتدة لا يوجب الحد وجعل في التتمة قول زفر قول ابي القاسم الصفار البلخي وان الامام ابا بكر البلخي يقول

يقول من وقت الفرقة وفي البزازية من النكاح الفاسد لا تعتد من بيت الزوج انتهى وفي القنية تزوجها فاسدا فاحبلها فولدت لا تنقضي العدة ان كان قبل المتاركة وان كان بعدها انقضت انتهى ولو قالت مضت عدتي وكذبها الزوج فالقول لها مع الحلف لانها امينة في ذلك وقد اتهمت بالكذب فتحلف كالمودع اذا ادعى الرد والهلاك وقد ذكرنا في القواعد الفقهية في سبع مسائل لا يحلف فيها الامين وذكرنا فيها مسئلة لا يقبل فيها قول الامين في الدفع وترك المصنف قيدا لا بد منه وهو كون المدة تحتمل الانقضاء على الخلاف الذي قدمناه وهو شهران عنده وتسعة وثلاثون يوما عندهما لانه اذا لم تحتمله المدة لا يقبل قولها اصلا لان الامين انما يصدق فيما لا يخالفه الظاهر اما اذا خالفه فلا كالوصي اذا قال انفقت على اليتيم في يوم واحد الف دينار كذا في البدائع والخلاف المذكور في الحرة اما الامة فاقل مدة تصدق الامة منها اربعون على رواية محمد وخمسة وثلاثون على رواية الحسن مع اتفاقهما في الحرة على الستين عن الامام ومحل الخلاف ايضا فيما اذا لم يكن طلاقها معلقا بولادتها اما اذا طلقها عقيب الولادة فلا تصدق الحرة في رواية محمد في اقل من خمسة وثمانين يوما ويجعل النفاس خمسة وعشرين يوما وعلى رواية الحسن اقلها مائة يوم بزيادة العشر النفاس وقال ابو يوسف لا تصدق في اقل من خمسة وستين وقال محمد لا تصدق في اقل من اربعة وخمسين وساعة وان كانت امة فعلى رواية محمد عن الامام لا تصدق في اقل من خمسة وستين بزيادة خمسة على الاربعين وعلى رواية الحسن لا تصدق في اقل من خمسة وسبعين يوما وذلك لتعين الحكم بخمسين وثلاثين وساعة وتوجيه الروايات المذكورة في البدائع واطلق في قولها مضت عدتي فشمل ذات الاقراء والاشهر والخلاف المذكور في ذات الاقراء اما المعتدة بالشهور فلا بد من مضي المقدر شرعا وفي الحلاجية المطلقة بالثلاث اذا جاءت بعد اربعة اشهر وقالت طلقني الثاني وانقضت عدتي انتهى النسفي انه لا بد من مدة اخرى للنكاح والوطي وافتى الاسبيجابي وابو نصر انها تصدق انهما ثم اعلم انها اذا كذبها الظاهر بالنسبة الى المدة لا يقبل قولها عند عدم التفسير اما لو فسرت بان قالت اسقطت سقطا مستبين الخلق او بعضه قبل قولها لان الظاهر لا يكذبها كذا في البدائع فعلم ان انقضاءها لا ينحصر في اخبارها بل يكون فيه وبالفعل بان تزوجت بزوج اخر بعد ما مضت مدة تنقضي في مثلها العدة حتى لو قالت بعده لم تنقض لم تصدق لا في حق الزوج الاول ولا في حق الثاني لان الاقدام عليه دليل الانقضاء كذا في البدائع وفي فتح القدير وعكس هذه المسئلة اذا قال الزوج اخبرتني بان عدتها قد انقضت فان كان في مدة لا تنقضي في مثلها لا يقبل قوله ولا قولها الا ان تبين ما هو محتمل من اسقاط سقط مستبين الخلق فحينئذ يقبل قولها ولو كان في مدة تحتمله فكذبته لم تسقط نفقتها وله ان يتزوج باختها لانه امر ديني يقبل قوله فيه انتهى فالحاصل انه يعمل بخبرهما بقدر الامكان فيما هو حقه وحق الشرع ويجعل في حقها من وجوب النفقة والسكنى ولو جاءت بولد لاكثر من ستة اشهر ثبت نسبه منه لان في النسب حقها اصل لحاجة الولد لانها تعير بولد ليس له اب معروف فلم يقبل قوله وولادتها كالحيض لان الحيض لا يحبل انتهى وينعقد نكاح اختها لانه لا يتصور استحقاق النسب الا بانتفاء الفراش فصار الزوج مكذبا في خبره شرعا وكذا في القضاء بالنفقة بغير العدة وكانها وجبت في حقها بسبب العدة وحقه بسبب اخر فان تزوج اختها ثم مات فالميراث للاخرى هكذا ذكر محمد رحمه الله في النكاح وقيل ان قال ذلك في الصحة ثم مات فالميراث للاخرى لا للمعتدة قيل بعد نكاح اختها لان النكاح انه لا يفسد لانه لا يتصور استحقاق الميراث بغير الزوجية فينزل منزلة استحقاق النفقة كذا في المحيط وفي الخانية امرأة قالت في عدة الوفاة لست بحامل ثم قالت من الغد انا حامل كان القول قولها وان قالت بعد اربعة اشهر وعشرة ايام لست بحامل ثم قالت انا حامل لا يقبل قولها الا ان تأتي بولد لاقل من ستة اشهر وعشرة ايام لست بحامل ثم قالت انا حامل لا يقبل قولها الا ان تأتي بولد لاقل من ستة اشهر من موت زوجها فيقبل قولها ويبطل اقرارها بانقضاء العدة رجل خلع امرأته فاقرت وقالت انا حائض غير حامل من زوجي ثم اقرت في الشهرين قبل ان تقر بانقضاء العدة وقالت انا حامل من زوجي ثم اقرت وانكر الزوج الحمل لا تصح دعواها انتهى وفي القنية اذا قالت المعتدة انقضت عدتي في يوم او اقل تصدق ايضا وان لم تقل اسقطت لاحتماله ثم نقل بخلاف عن بعض الكتب انتهى فعلى الاول يعني قولهم لا تصدق في اقل من ستين يوما فيما اذا قالت انقضت بالحيض لا مطلقا وفيها ايضا ولدت ثم طلقها زوجها ومضى سبعة اشهر وتزوجت باخر لا يصح اذا لم تحض فيها ثلاث حيض قبل له فان لم تكن حاضت قبل الولادة قال الجواب كذلك لان ولادتها كالحيض لان من لا تحيض لا تحبل في الخلاصة قال جاءت امرأة اه

اي رجل و قالت طلقني زوجي وانقضت عدتي ووقع في قلبه انها صادقة وهي عدلة او لا حل له ان يتزوجها وان قالت وقع نكاح الاول
فاسدا لم يحل له ان يتزوجها وان كانت عدلة وفي البزازية قالت ولدت لم يقبل الا ان تبينه ولو قالت اسقطت سقطا مستبين الخلق قبل قولها
ولا ان يحلفها انتهى وفي المسئلة الاولى نظر فقد صرحوا في باب ثبوت النسب ان عدتها تنقضي باقرارها بوضع الحمل وان توقف الولادة على البينة انما هو
لاجل ثبوت النسب   ولو نكح معتدته وطلقها قبل الوطي وجب مهر تام وعدة مبتداة وهذا عندهما وقال محمد نصف المهر وعليها تمام
العدة الاولى لانه طلاق قبل المسيس فلا يوجب كمال المهر ولا استيناف العدة واكمال العدة الاولى انما وجبت بالطلاق الثاني ظهر حكمه كما لو اشترى
ام ولده ثم اعتقها ولهما انها مقبوضة في يده حقيقة بالوطية الاولى وبقي اثره وهو العدة فاذا جدد النكاح وهي مقبوضة ناب ذلك عن القبض
المستحق في هذا النكاح كالغاصب يشتري المغصوب الذي في يده يصير قابضا بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعد الدخول وقال زفر لا عدة عليها لان الاولى قد
سقطت بالتزوج فلا تعود والثانية لم تجب وجوابه ما قلناه وما قاله زفر فاسد لاستلزامه ابطال المقصود من شرعها وهو عدم اشتباه الانساب طلقني
كذا في فتح القدير ومع ذلك هو مجتهد فيه صرح في جامع الفصولين لو قضى به قاض نفذ قضاؤه لان لا اجتهاد فيه مساغا وهو موافق لصريح القرآن ثم
من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها انتهى وهذه احدى المسائل المبنية على هذا الاصل وهو ان الدخول في النكاح الاول دخول في الثاني اولا
ويتفرع عليه لو قال كلما تزوجتك فانت طالق فتزوجها في يوم ثلاث ودخل بها فالحرة الزمه اربعة ونصف وابانها بثلاث وحكما
بطلقتين ومهرين ونصف اوبانها الزمه تلك المهور وبها لحمه ونصف نصف مهر بالطلاق الاول قبل الدخول ومهران بالطلقتين الآخرين
لكونهما بعد الدخول حكما وثلاث مهور بالدخول ثلاثا وتمامه في شرح المجمع في التعليق ثم اعلم ان الدخول في الاول دخول في الثاني في حق المهر ووجوب
العدة واما في حق الرجعة لو كان الطلاق رجعيا لا يملكها كما في فتح القدير ثانيهما لو تزوجها نكاحا فاسدا ودخل بها ففرق بينهما ثم تزوجها صحيحا و
وهي في العدة من ذلك الفاسد ثم طلقها قبل الدخول يجب عليه مهر واحد كامل وعليها عدة مستقبلة عندهما ولو كان على القلب بان تزوجها
نكاحا فاسدا ودخل بها ففرق بينهما ثم تزوجها صحيحا وهي في العدة من ذلك الفاسد ثم طلقها قبل الدخول يجب عليه مهر واحد وعدة مستقبلة
ويجب عليها اتمام العدة الاولى بالاتفاق والفرق لهما انه لا يتمكن من الوطي الفاسد فلا يجعل واطيا حكما لعدم الامكان حقيقة ولهذا لا يجعل
واطيا بالخلوة في الفاسد حتى لا تجب العدة بها ولا عليها المهر ثالثها انه لو دخل بها في الصحة وطلقها بائنا ثم تزوجها في المرض في عدتها وطلقها
بائنا قبل الدخول هل يكون فارا ام لا   لو تزوجت بغير كفو ودخل بها ففرق القاضي بينهما بطلب الولي ثم تزوجها هذا الرجل في العدة بمهر وفرق
القاضي بينهما قبل ان يدخل بها كان عليه المهر الثاني كاملا وعدة مستقبلة عندهما استحسانا وعند محمد نصف المهر الثاني وعليها تمام العدة الاولى
وخامسها تزوجها صغيرة ودخل بها ثم طلقها بائنا ثم تزوجها في العدة ثم ارتدت والعياذ بالله تعالى ثم اسلمت فتزوجها في العدة ثم طلقها قبل الدخول
بكذا ذكره في فتح القدير بتكرار التزوج ثلاثا ولا حاجة اليه في التصوير يكفي فيه ان تزوجها مرتين وان الردة حصلت مرة واحدة فليتامل سابعها
تزوجها ودخل بها ثم طلقها بائنا ثم تزوجها في العدة ثم ارتدت قبل الدخول تاسعها تزوج امة ودخل بها ثم اعتقت فاختارت نفسها ثم
تزوجها في العدة ثم طلقها قبل الدخول وعاشرها تزوج امة ودخل بها ثم طلقها بائنا ثم تزوجها في العدة فاعتقت نفسها قبل الدخول كذا في
فتح القدير والمعراج   ولو طلق ذمي ذمية لم تعتد عند الامام وقالا عليها العدة والخلاف فيما اذا كانوا لا يعتقدونها اما اذا اعتقدوها فعليها
العدة اتفاقا وفيما اذا كانت حائلا اما الحامل فعليها العدة اتفاقا وقيد الولوالجي بما اذا كانوا يدينونها واطلقه في الهداية معللا بان في
بطنها ولدا ثابت النسب وعن الامام يصح العقد عليها ولا يطؤها كالحامل من الزنا والاول اصح انتهى وفي المعراج وقع في بعض النسخ التقييد
وفي بعضها تمنع من التزوج ولم تذكر الزيادة انتهى ولا فرق بين الطلاق والموت فلو تزوجها مسلم او ذمي في فور طلاقها جاز كما في فتح
القدير وقيد بالذمي لان المسلم اذا طلق الذمية او مات عنها فعليها العدة اتفاقا لانها حقه ومعتقده كذا في فتح القدير وعلم بهذا الخلاف
المهاجرة اذا خرجت الينا مسلمة او ذمية او مستامنة ثم اسلمت او صارت ذمية فعنده ان تزوجت جاز الا ان يكون حاملا وعنده لا يطاها
الزوج حتى يستبريها بحيضة وعنهما لا يتزوجها الا بعد الاستبراء او ذميا فانه لا عدة عليها حتى جاز له التزوج باختها واربع سواها كما لو دخل دارنا

لعدم

لعدم تبليغ احكامنا اليها لا لانها غير مخاطبة والعدة كذا في فتح القدير والله سبحانه وتعالى اعلم   فصل في الاحداد   فيه لغتان احدت احداد
فهي محد ومحدة اذا تركت الزينة لموته وحدت المراة على زوجها تحد وتحد حدادا بالكسر فهي حاد بغير ها وانكر الاصمعي الثلاثي واقتصر على الرباعي
كذا في المصباح وفي القاموس والحداد والمحد تاركة الزينة للعدة حدت تحد وتحد حدادا واحدت انتهى وفي الشريعة ترك الزينة ونحوها
في معتدة بطلاق باين او موت   تحد معتدة البت والموت بترك الزينة والطيب والكحل والدهن والحنا الا بعذر وليس
المزعفر والمعصفر ان كانت مسلمة بالغة اي تحد المبانة والمتوفى عنها زوجها بترك ما ذكر اطلقه فشمل المطلاق واحدة او اكثر والفرقة
كما في الخانية ونحو بالاخبار عن فعلها للافادة انه واجب عليها للحديث الصحيح لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد فوق ثلاث الا على
زوج اربعة اشهر وعشرا وتعقب بانه لا دليل فيه على الايجاب لان حاصله استثناؤه من نفي الحل فيفيد ثبوت الحل ولا كلام فيه فالاولى الاستدلال
بالرواية الاخرى الا على زوجها فانها تحد اربعة اشهر وعشرا ولا تلبس ثوبا مصبوغا الا ثوب عصب ولا تكتحل ولا تمس طيبا فصرح بالنهي
في تفصيل معنى ترك الاحداد ولا خلاف في عدم وجوبه على المراة بسبب غير الزوج من الاقارب وهل يباح قال محمد في النوادر لا يحل الاحداد لمن
مات ابوها او ابنها او امها او اخوها وانما هو في الزوج خاصة قيل اراد بذلك فيما زاد على الثلاث لما في الحديث من اباحته للمسلمات
على غير ازواجهن ثلاثة ايام كذا في فتح القدير وفي التتارخانية ويستحب لها ترك الزينة لما وجب في الموت اظهار التاسف على فوات
نعمة النكاح وحيث وجب على المبتوتة   الحاقا لها بالمتوفى عنها زوجها والاولى لان الموت اقطع من الابانة ولهذا تغسله
ميتا قبل الابانة لا بعدها وقيد بالبت لان المطلقة رجعيا لا احداد عليها وينبغي انها لو ارادت ان تحد على قرابة ثلاثة ايام ولها زوج
له ان يمنعها لان الزينة حقه حتى كان له ان يضربها على تركها اذا امتنعت وهو يريدها وهذا الاحداد مباح لها لا واجب وبه يفوت
حقه كما في فتح القدير وفي التتارخانية ويستحب لها الترك كما وجب في الموت اظهار التاسف على فوات نعمة النكاح فوجب على
المبتوتة الحاقا لها بالمتوفى عنها زوجها بالاولى لان الموت اقطع من الابانة ولهذا تغسله ميتا قبل الابانة لا بعدها واطلق في ترك الطيب
فلا تحضر عمله ولا تتجر فيه وان لم يكن لها كسب الا فيه ودخل في الزينة الامتشاط بمشط اسنانه ضيقة لا الواسعة كما في المبسوط وشمل اللبس جميع
انواعه والوانه ولو اسود وجميع انواع الحلي من ذهب وفضة وجواهر زاد في التتارخانية القصب قوله الا بعذر يتعلق بالجميع لا بالدهن وحده
فلها لبس الحرير لحكة والقمل ولها الاكتحال للضرورة ولو اخر الاستثناء عن الجميع لكان اولى لجواز لبس المعصفر والمزعفر اذا لم تجد غيره لوجوب
ستر العورة وذكر الدهن بعد الطيب ليفيد حرمتها وان لم يكن مطيبا كالزيت الخالص منه والشيرج والسمن وفي المجتبى ولو اعتادت الدهن
فخافت وجعا يباح لها انتهى ويستثنى من المعصفر والمزعفر الخلق الذي لا رائحة له فانه جائز كما في الهداية وقيد باسلامها مع بلوغها
لانه لا احداد على كافرة ولا صغيرة وقدمنا بعض العدة عليها ولم يقيد بالعقل مع انه لا احداد على مجنونة للاكتفاء بما يخرج الصغيرة لكن
عدمه عليها ليس الا لعدم تكليفها والمجنونة مثلها في ذلك ولهذا قال الاسبيجابي رحمه الله الاصل ان كل معتدة تخاطب فارقت فراش
زوج حلال يجب عليها الاحداد والا فلا انتهى ولم يقيد بالحرية لوجوبه على الامة المنكوحة لكونها مكلفة بحقوق الشرع ما لم يفت به
حق العبد ولهذا لا يحرم عليها الخروج الا اذا كانت في بيت الزوج وقت الطلاق ولم يخرجها المولى وخرج ام الولد والمدبرة والمكاتبة
والمستسعاة كالقنة ولو اسلمت الكافرة في العدة لزمها الاحداد فيما بقي من العدة كذا في الجوهرة وينبغي كذلك لو بلغت الصغيرة او افاقت المجنونة اولا فرق واقتصاره على ترك ما ذكر يفيد جواز دخول الحمام لها ونقل في المعراج ان عندهم لها ان تدخل الحمام وتغسل راسها
بالخطمي   وفيه ان الحداد حق الشرع حتى لو امرها الزوج بتركه لم يحل لها   لا معتدة العتق والنكاح الفاسد اي لا احداد على
ام الولد اذا اعتقت باعتاق سيدها او موته ولا على المعتدة من نكاح فاسد وهو مفهوم من اقتصاره على البت والموت وفي الخانية
لو تزوج امة وملكها بعد الدخول وقد ولدت منه فسد النكاح بينهما ولا احداد عليها ولا يجوز لغيره ان يتزوجها حتى تحيض حيضتين فان اعتقها
كان عليها عدتان عدة فساد النكاح وعدة العتق ولا احداد فيها فتحد في حيضتين دون الثالثة ولو اعتقها بعد حيضتين كان عليها
ان تعتد بثلاث انتهى ولهذا اظهر ان النكاح اذا فسد بعد صحته يوجب الحداد بخلاف ما اذا كان فاسدا من اصله لانه انما وجب اظهارا

للتاسف على فوات نعمة النكاح وسببه النكاح الصحيح فلا يتاسف على الفاسد واستفيد عدم وجوبه على المعتدة من وطي بشبهة بالاولى كما في المعراج فالحاصل الاحداد على كافرة ولا صغيرة ولا معتدة عن عتق ولا معتدة من نكاح فاسد ولا معتدة من وطي بشبهة ولا معتدة عن طلاق رجعي فهن سبع لا احداد عليهن فان قلت ان العلة لوجوب اظهار التاسف على فوات نعمة النكاح وان فاتت في مستلى الكتاب مقيت اخرى اعني عدم اظهار الرغبة فيما هو ممنوع فيها وهذه الاشياء للرغبة اجيب بان هذه حكمة فلا نظر وتلك علة يزول الحكم بزوالها كما في المعراج ولا تخطب معتدة اي يحرم خطبتها وهي بكسر الخاء مصدر بمنزلة الخطب مثل قولك ان الجبن القعدة والجلسة تريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب هو الامر والشان يقال ما خطبك اي ما شانك كقولهم خطب فلان فلانة اي سالها امرا وشانا في نفسها والثاني ان اصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المراة خطبة لانه خاطب في عقد النكاح وخطب خطبة اي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير كذا ذكر الامام الرازي واطلقها فشمل المعتدة عن طلاق بنوعيه وعن وفات وعن عتق وعن غير ذلك ولم اره صريحا وعلم منه حرمة خطبة المنكوحة بالاولى او تحرم تعريضا وتصريحا كما في البدائع وقيد بالمعتدة لان الخالية عن نكاح وعدة يحل خطبتها تصريحا وتعريضا لجواز نكاحها لكن بشرط ان لا يخطبها غيره قبله فان خطبها فعلى ثلاثة اوجه اما ان تصرح بالرضى او بالرد فتحل او تسكت ففي قولان للعلماء ولم ار هذا التفصيل لاصحابنا واصله الحديث الصحيح لا يخطب احدكم على خطبة اخيه وقيدوه بان لا ياذن له واستفيد من حرمة خطبة المعتدة حرمة نكاحها على غير المطلق بالاولى وهو ظاهر ولكن جعلوا دليله قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله ووجهه ان المراد ان لا تعقدوا ونهى عنه بالعزم لانه سببه مبالغة في المنع عنه وقيل هو باق على حقيقته والمراد به الايجاب يقال عزمت عليك اي اوجبت عليك والايجاب سبب للوجود وظاهر انه مجاز عنه اي لا توجد وا عقد النكاح وهذا القول هو اختيار اكثر المحققين وفي الكتاب وجهان احدهما المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة اخرها والثاني ان الكتاب بمعنى الفرض اي حتى يبلغ هذا الكتاب اخره ونهايته وتمامه في التفسير الكبير وصح التعريض وهو لغة خلاف التصريح فهو الفرق بينه وبين الكناية ان التعريض تضمين الكلام دلالة ليس فيها ذكره كقولك ما اقبح البخل تعرض بانه بخيل والكناية ذكر الرديف وارادة المردوف كقولك فلان طويل النجاد وكثير رماد القدر يعني انه طويل القامة ومضياف كذا في المغرب ومراده هنا ان يذكر شيئا يدل على شيء لم يذكره كما قال ابن عباس رضي الله عنهما وما قيل ان يقول لها انك لجميلة وانى فيك لراغب وانك لتعجبيني واني لارجو ان اجتمع انا واياك قول غير سديد ولا يحل لاحد ان يشافه امراة اجنبية لا يحل له نكاحها للحال بمثل هذه الكلمات لان بعضها صريح في الخطبة وبعضها صريح في اظهار الرغبة فلا يجوز شيء من ذلك كذا في البدائع وظاهره ان التعريض جائز لكل معتدة وليس كذلك بل لا يجوز الا للمتوفى عنها زوجها بالاجماع كما في المعراج واما المطلقة فغير جائز لما فيه من ايراث العداوة بين المطلق والخاطب بخلاف الميت فان النكاح قد انقطع فلا عداوة في الميت ولا ورثته والاصل في ذلك قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم الاية قال الرازي في تفسيره اراد به المتوفى عنها زوجها بدليل سياق الاية والمعنى لا اثم عليكم فيما ذكرتم لهن من الالفاظ الموهمة لارادة نكاحهن او اضمرتم في انفسكم فلم تنطقوا تعريضا ولا تصريحا علم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن نكاحا والاستثناء في الا تواعدوهن وهو منقطع لان القول المعروف ليس من اخلاق السر والاستدراك عن قدرناه وتمامه في التفسير الكبير ولا تخرج معتدة الطلاق لقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة اي لا تخرجوا المعتدات من المساكن التي كنتم تسكنون فيها قبل الطلاق فان كانت المساكن عارية فارتجعت من الساكن كان على الازواج ان يعينوا مساكن اخرى بطريق الشراء او الكراء وعلى الزوجات ايضا ان لا يخرجن الا لضرورة ظاهرة فان خرجت ليلا او نهارا كان حراما قال ابن عباس رضي الله عنهما الفاحشة الزنا فيخرجن لاقامة الحد وبه قال الاكثرون وقال ابن عمر رضي الله عنهما خروجها قبل انقضاء العدة وقال بعضهم العصيان الظاهر وهو النشوز

عن المجاورة وجمع بين النهي عن الاخراج والخروج لان الاخراج اخراج الزوج لها غضبا وكراهة او لحاجة الى المسكن وان لا ياذن لها في الخروج اذا طلبت والخروج خروجهن بانفسهن اذا اردن ذلك وقرئ مبينة بالكسر والفتح وتمامه في التفسير الكبير واخذ ابو حنيفة بتفسير ابن عمر رضي الله عنهما لما ذكره الاسبيجابي وذكر في الجوهرة ان اصحابنا قالوا الصحيح تفسيرها بالزنا كما فسره ابن مسعود رضي الله عنه واطلقه فشمل الرجعي والباين بنوعيه والمراد معتدة الفرقة سواء كانت بطلاق او بغيره ولو كانت بمعصية كتقبيلها ابن زوجها كما في البدائع وما اذا خرجت باذن المطلق وبغير اذنه حتى ان المطلقة رجعيا وان كانت منكوحة حكما لا تخرج من بيت العدة ولو باذن الزوج بخلاف ما قبل الطلاق لان الحرمة بعده للعدة وهو حق الله تعالى فلا يملك ابطاله بخلاف ما قبله لان الحرمة لحق الزوج فيملك ابطاله بالاذن وسيأتي انها تخرج حالة الضرورة كما اذا خربت او انهدم البيت فهو مقيد بحالة الاختيار ولا بد من تقييدها بالحرية والتكليف لان الامة والمدبرة وام الولد والمكاتبة والمستسعاة يجوز لها الخروج في عدة الطلاق والوفاة فان حال العدة مبنية على حال النكاح ولا يلزمها المقام في منزل زوجها حال النكاح فكذا العدة ولان الخدمة حق المولى فلا يجوز ابطاله الا ان بواها منزلا فحينئذ لا تخرج وله الرجوع ولو بواها في النكاح ثم طلقت فللزوج منعها من الخروج حتى يطلبها المولى واما الصغيرة والمجنونة فلا يتعلق بهما شيء من احكام التكليف كما قدمناه في الحداد ولكن للزوج ان يمنع المجنونة تحصينا لمائه من الخروج ويمنع الصغيرة اذا كانت مطلقة رجعيا كما في البدائع والمعراج وفي شرح النقاية المراهقة كالبالغة في المنع من الخروج والكتابية في عدم وجوب الاحداد واما الكتابية فلا يجوز المراهقة عليها الخروج لانها غير مخاطبة بحق الشرع الا ان منعها الزوج صيانة لمائه وكذا اذا اسلم زوج المجنونة وابت الاسلام كذا في البدائع وفي الظهيرية الكتابية لا تخرج الا باذن الزوج بخلاف المسلمة فانها لا تخرج بالاذن ولا بعدم الاذن انتهى وبين العبارتين للتامل وقيد بمعتدة الطلاق لان معتدة الوطي لا يحرم عليها الخروج كالمعتدة عن عتق كام الولد اذا اعتقها سيدها او مات عنها والمعتدة عن نكاح فاسد او وطي بشبهة لانه لا يفيد المنع عن الخروج قبل التفريق فكذا في عدته الا ان يمنعها الزوج لتحصين مائه فله ذلك كذا في البدائع وينبغي ان يلحق به ام الولد اذا اعتقها سيدها فله منعها للتحصين ثانية فان اعتقت الامة في العدة او اسلمت الكتابية حرم الخروج كما في البدائع وينبغي ان يكون كذلك في الصغيرة اذا بلغت والمجنونة اذا افاقت وفي الظهيرية وسائر وجوه الفرق التي توجب العدة من النكاح الصحيح والفاسد سواء يعني في حق حرمة الخروج من بيتها في العدة فهذا تنصيص على ان المنكوحة نكاحا فاسدا تعتد في بيت الزوج وحكى فتوى شمس الائمة الاوزجندي انها لا تعتد في منزل الزوج لانه لا ملك له عليها انتهى وفي المجتبى لا تمنع المعتدة عن نكاح فاسد من الخروج وفي التاتارخانية اذا قبلت ابن زوجها فلا نفقة لها ولها السكنى والنصراني اذا طلق النصرانية فلها النفقة والسكنى وشمل ايضا المنزل المملوك للزوج وغيره حتى لو كان غائبا وهي في دار باجرة قادرة على دفعها فليس لها ان تخرج بل تدفع وترجع ان كان باذن الحاكم وشمل خروجها الى صحن دار فيها منازل لغيره بخلاف ما اذا كانت المنازل له وشمل ايضا المختلعة على نفقة عدتها فالصحيح المختار انه لا يباح لها الخروج وبه افتى الصدر الشهيد كما لو اختلعت على ان لا سكنى لها ويلزمها ان تكون ببيت الزوج كما في المعراج ولو زارت اهلها والزوج معها او لا فطلقها كان عليها ان تعود الى منزلها ذلك فتعتد كما في فتح القدير وفي المجتبى لو طلقت في غير مسكنها تعود الى مسكنها بغير تاخير ومعتدة الموت تخرج يوما وبعض الليل لتكتسب لاجل قيام المعيشة لانه لا نفقة لها حتى لو كان عندها كفايتها صارت كالمطلقة فلا يحل لها ان تخرج لزيارة ولا لغيرها ليلا ولا نهارا والحاصل ان مدار الحل كون خروجها بسبب قيام شغل المعيشة فيتقدر بقدره فمتى انقضت حاجتها لا يحل لها بعد ذلك صرف الزمان خارج بيتها كذا في فتح القدير واقول لصحح هذا الوجه اصحابنا الحكم فقالوا لا تخرج المعتدة عن طلاق او موت الا لضرورة لان المطلقة تخرج للضرورة بحسبها ليلا كان او نهارا والمعتدة عن موت كذلك فاين الفرق فالظاهر من كلامهم جواز خروج المعتدة عن وفاة نهارا ولو كانت قادرة على النفقة ولهذا استدل اصحابنا بحديث فريعة بنت ابي سعيد الخدري رحمها الله ان زوجها لما قتل اتت النبي صلى الله عليه وسلم فاستاذنت في الانتقال الى بني خدرة فقال لها امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله فدل على حكمين اباحة الخروج بالنهار وحرمة الانتقال حيث لم ينكر خروجها ومنعها من الانتقال وروي عن علقمة ان نسوة من همدان نعي اليهن

ازواجهن فسألن ابن مسعود رضي الله عنه فقلن انا نستوحش فامرهن ان يجتمعن بالنهار فاذا كان بالليل فلترجع كل امرأة الى بيتها
كذا في البدائع وفي المحيط عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي الجوهرة يخرج بعض الليل يعني بمعض الليل مقدار ما تستكمل به حوائجها
وفي الظهيرية والمتوفى عنها زوجها لا باس بان تتغيب عن بيتها اقل من نصف الليل قال شمس الائمة الحلواني وهذه الرواية صحيحة انتهى ولكن في
الخانية والمتوفى عنها زوجها تخرج بالنهار لحاجتها الى نفقتها ولا تبيت الا في بيت زوجها انتهى وظاهره انها لو لم تكن محتاجة الى النفقة لا يباح
لها الخروج نهارا لكن فيه المحقق ... وتعتدان في بيت وجبت فيه الا ان تخرج او ينهدم اي معتدة الطلاق والموت يعتدان في المنزل
المضاف اليهما بالسكنى وقت الطلاق والموت حيث ولا يخرجان منه الا لضرورة لما تلوناه من الاية والبيت المضاف اليها في الاية ما
تسكنه كما قدمناه سواء كان الزوج ساكنا معها او لم يكن كذا في البدائع ولهذا قدمنا لو زارت اهلها وطلقها زوجها كان عليها ان تعود الى
منزلها فتعتد فيه فاستفيد من كلامهم ان اجر المنزل بعد وفات الزوج من مالها ان كان لها مال وبعد الطلاق على الزوج فان كان الزوج غائبا
فطولبت بالكرا فعليها اعطاؤه من مالها حيث كانت قادرة وترجع به عليه ان دفعت باذن القاضي كذا في البدائع وغيرها لكن اطلقه الشيخ
خواهر زاده وشمس الائمة السرخسي وظاهره انها لا تخرج منه قبل العدة وان لم تكن مستاجرة ولا زوجها مستاجرا وذكر شمس الائمة الحلواني
ان المنزل اذا كان اجارة ينظر ان كانت مشاهرة فلها التحول وان كانت اجارة الى مدة طويلة فليس لها التحرك كذا في الظهيرية و
واستفيد ايضا ان المطلق لو طلب من القاضي ان يطلق الاخراج فشمل ما اذا اخرجها المطلق ظلما وتعديا وما اذا اخرجها صاحب الدار لعدم
قدرتها على الكرا ووجدت منزلا بغير كرا وما اذا اخرجها الوارث وكان نصيبها من البيت لا يكفيها وفي المجتبى كان نصيبها من دار الميت
لا يكفيها اشترت من الاجانب واولاده الا ان يستغنا ولان قولها مقبول مع نفسها وفي الهداية ومشايخنا يفتون في الطلاق ان ابتداها
من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة انتهى وهو المختار كما في الفتاوى الصغرى وفي غاية البيان اراد بالمشايخ العلما بخارى وسمرقند
لا جماعة التصرف الذين هم اهل البدعة انتهى وهو عجيب منه والحاصل انها ان كذبته في الاستناد او قالت لا ادري فمن وقت الاقرار
وان صدقته ففي حقها من وقت الطلاق وفي حق الله من وقت الاقرار واما حكم وطئها فقال في الاختيار لها ان تأخذ منه مهرا ثانيا
لانه اقر به وقد صدقته انتهى وفي الخانية رجل تزوج امراة ودخل بها ثم قالت كنت حلفت ان تزوجت بها فهي طالق ثلاثا ولم
اعلم ايضا ثبت يقع الطلاق باقراره ثم ان صدقته المراة كان لها نصف المهر بالطلاق قبل الطلاق ومهر المثل بالدخول وعليها العدة
بهذا الوطي ولا نفقة لها لانها صدقته في وقوع الطلاق قبل الدخول وان كذبته المراة في اليمين فلها مهر واحد ولها النفقة والسكنى لانها
تزعم ان الطلاق وقع عليها باقراره بعد الدخول انتهى ثم اعلم ان يوم الموت لا يدخل تحت القضا ويوم القتل يدخل وقد وقعت حادثة
في عدة الوفاة استخرجنا حكمها من هذه القاعدة واوضحنا في القواعد الفقهية وفي القنية طلقها ثلاثا ثم قال بعده كان قبلها طلقة
وانقضت عدتها فلم تقع الثلاث وصدقته في ذلك فقد ذكر في الجامع انهما يصدقان وذكر علي البزدوي انهما لا يصدقان وعليه الفتوى
وان لم تصدقه هي لا يصدق انتهى وفيها طلقها ثلاثا ويقول كنت طلقتها قبل ذلك واحدة وانقضت عدتها فان كان انقضاء العدة
معلوما عند الناس لا يقع الثلاث والا تقع ولو حكم عليه بوقوع الثلاث بالبينة بعد انكاره فلو اقام بينة اني كنت طلقتها قبل ذلك
طلقة بمدة مديدة لا يلتفت اليه انتهى وفي فتح القدير وعرف ان تقييده باقرار يفيد ان الطلاق المتقدم اذا ثبت بالبينة ينبغي ان
تعتبر العدة من وقت الاقامة لعدم التهمة لان ثبوته بالبينة لا بالاقرار انتهى وهو مقيد بما اذا كان تأخير الشهادة كما في القنية وفي الخانية
الفتوى على ان العدة من وقت الاقرار صدقته الكبار وكذا في الطلاق البائن انتهى وظاهره وجوب الشرا عليها ان كانت قادرة ويقال
يجب الشرا والكرا ان امكن وحكم ما انتقلت اليه حكم المسكن الاصلي فلا تخرج منه عبر ما استفدناه وتعيين المنزل للزوج في معتدة الطلاق
ولها وفات كما في فتح القدير وكذا اذا كان في زوجها غائبا وطلقها فالتعيين لها كذا في المعراج وفي المعراج ايضا تعيين انتقالها الى اقرب المواضع
مما انهدم في الوفاة والحيث شاء في الطلاق والمراد بالانهدام خوفه كما في الظهيرية فلها التحول اذا خافت الانهدام عليها والمراد
اذا خافت على نفسها او متاعها في اللصوص فلها التحول للضرورة وليس المراد حصر الاعذار فيما ذكرنا في الظهيرية لو لم يكن معها احد

في البيت وهي تخاف بالليل بالقلب من امر الميت والموت ان كان الخوف شديدا كان لها التحول وان لم يكن شديدا فليس
لها التحول كذا في الظهيرية وفي القنية خرجت المعتدة لاصلاح ما لا بد لها كالزراعة وطلب النفقة واخراج الكرم ولا وكيل لها فلها ذلك
انتهى ومنها طلقها بالبادية وهي معه في محفة او خيمة والزوج ينتقل من موضع الى اخر للكلام لحاجة كان يرحل عليها ضرر بين في نفسها
ومالها بتركها في ذلك الموضع فلها ان تتحول بها والا فلا كذا في الظهيرية ايضا وليس منها سفر الحج او عمرة فلا تخرج المعتدة لسفر حج
او عمرة كذا في المعراج وليس للزوج المسافرة بالمعتدة ولو عن رجعي وقدمناه في بابها ولم يبين المصنف حكم اقامة معها في المنزل
الطلاق قال في المجتبى واذا وجب الاعتداد في منزل الزوج فلا باس بان يسكنها في بيت واحد اذا كان عدلا سواء كان الطلاق
رجعيا او بائنا او ثلاثا والافضل ان يحال بينهما في المبينونة بستر الا ان يكون الزوج فاسقا فيحال بامراة ثقة تقدر على الحيلولة
بينهما فان تعذر فلتخرج هي وتعتد في منزل اخر وكذا لو ضاق البيت وان خرج هو كان اولى ولهما ان يسكنان بعد الثلاث في بيت
اذا لم يلتقيا التقاء الازواج ولم يكن فيه خوف فتنة انتهى وكذا صرح في الهداية بان خروجه اولى من خروجها عند العذر ولعل المراد انه
ارجح فيجب الحكم به كما يقال اذا تعارض محرم ومبيح ترجح المحرم او فالمحرم اولى ويراد ما قلنا في هذا لانهم عللوا الاولوية خروجه بان مكثها واجب
لا مكثه كذا في فتح القدير وقد استفيد من كلامهم ان الحايل يمنع الخلوة المحرمة قال في الظهيرية يجعل بينهما حجاب حتى لا يكون بينه وبين
امراة اجنبية خلوة وانما اكتفى بالحايل لان الزوج معترف بالحرمة انتهى فيمكن ان يقال في الاجنبية كذلك وان لم تكن معتدة
الا ان يوجد نقل بخلافه ففي تلخيص الجامع الكبير للصدر الشهيد من باب ما يوضع عند العدل شهدا او واحد عدل انه طلقها ثلاثا
وقد دخل يمنع من الخلوة بها مدة المسئلة بامينة ونفقتها في بيت المال لانه يعتقد الحل والعدل لغيره وبخلاف المعتدة فان
طلبت النفقة تفرض نفقة العدة مدتها لانها زوجة او معتدة بخلاف ما قبل الدخول انتهى وتمام مسائل الحيلولة في كتاب القضا
من البزازية وغيرها بانت او مات عنها وبينها وبين مصرها اقل من ثلاثة ايام رجعت اليه اي الى مصرها مطلقا
سواء كانت في المصر او غيره اذا كان المقصد ثلاثة ايام اذا كان المقصد اقل فهي مخيرة ولو ثلاثة ايام رجعت
او مضت اي لو كان بينها وبين مصرها ثلاثة ايام خيرت اذا كان المقصد كذلك وهي في المفازة ولكن الرجوع اولى اما اذا كان
المقصد اقل من ثلاثة ايام تختار الادنى معها ولي او لا متعلق بالصورتين ولو كانت في مصر تعتد ثم تخرج
بمحرم فلا تخرج قبل انقضائها مطلقا سواء كان لها محرم او لا قيد بالبائن لان المطلقة رجعيا تابعة للزوج ولا تفارقه وحاصل الوجوه كما في
فتح القدير اما ان يكون بينهما وبين مصرها ومقصدها اقل من السفر فيتخير والاولى الرجوع بحكم ما في الكافي وعلى ما في النهاية وغيرها يتعين
الرجوع وان كان احدهما سفرا والاخر دونه فتختار ما دونه وان كان كل منهما سفرا فلا يخلو اما ان يكون في مفازة او مصر فان كانت في
مفازة تخيرت والاولى الرجوع وان كانت في مصر لم تخرج بغير محرم وفي البدائع لو كانت الجهتان مدة سفر فمضت او رجعت
وبلغت ادنى المواضع التي تصلح للاقامة اقامت فيه واعتدت ان لم تجد محرما بلا خلاف
وكذا ان وجدت عند ابي حنيفه ومثله في المحيط والله اعلم بالصواب
والله المرجع والماب ... باب ثبوت النسب

انتهى وتمام مسايل الحيلولة في كتاب القضا من البزازية وغيرها قوله بانت او مات عنها زوجها في سفر وبينها وبين مصرها اقل من ثلثة ايام رجعت اليه اي الى مصرها مطلقا سوا كانت في المصر او غيره هذا اذا كان المقصد ثلاثة ايام اما اذا كان المقصد اقل من ثلاثة ايام تختار الادنى فهي مخيرة قوله ولو ثلثة ايام رجعت او مضت اولو كان بينها وبين مصرها ثلثة ايام خيرت اذا كان المقصد لذلك وهي في المفازة لكن الرجوع اولى اما اذا كان المقصد اقل من ثلاثة ايام تختار الادنى قوله معها ولي اولى متعلق بالصورتين قوله ولو كانت في مصر تعتد ثمه فتخرج بمحرم فلا تخرج قبل انقضائها مطلقا سوا كان لها محرم اولا قيد بالباين لان المطلقة رجعيا تابعة للزوج ولا تفارقه وحاصل الوجوه كما في فتح القدير اما ان يكون بينها وبين مصرها ومقصدها اقل من السفر فتتخير والاولى الرجوع على ما في الكافي وعلى ما في النهاية وغيرها تتعين الرجوع وان كان احدهما سفرا والاخر دونه فتختار ما دونه فان كان كل منهما سفرا فلا تخلو اما ان تكون في مفازة او مصر فان كانت في مفازة تخيرت والاولى الرجوع وان كانت في مصر لم تخرج بغير محرم وفي البدايع لو كانت الجهتان مدة سفر فمضت او رجعت وبلغت ادنى المواضع التي تصلح للاقامة اقامت فيه واعتدت ان لم تجد محرما بلا خلاف وكذا ان وجدت عند ابي حنيفة ومثله في المحيط انتهى

باب ثبوت النسب

لما كان من اثار الحمل ذكره عقيب العدة قوله ومن قال ان نكحتها فهي طالق فولدت لستة اشهر منذ نكحها لزمه نسبه ومهرها اما النسب فلانها فراشه لانها لما جاءت بالولد لستة اشهر من وقت النكاح فقد جاءت به لاقل منها من وقت الطلاق فكان قبله في حالة النكاح والتصور ثابت بان تزوجها وهو يخالطها فوافق الانزال النكاح والنسب يحتاط في اثباته والتزوج في هذه الحالة اما بتكلمها او بسماع الشهود او بانهما وكلا في التزويج فزوجها الوكيل وهما في هذه الحالة والثاني احسن كما لا يخفى ولقايل ان يقول ان الحمل على ما اذا تزوجها وهو يخالطها حمل المسلم على الحرام وهو لا يجوز ولهذا اعرض المشايخ عن اثبات هذا التصور وقال لا حاجة الى هذا التكلف بل قيام الفراش كاف ولا يعتبر امكان الدخول لان النكاح قايم مقامه كما في تزوج المشرقي بمغربية وبينهما مسيرة سنة فجاءت بولد لستة اشهر من وقت تزوجها لكن في فتح القدير والحق ان التصور شرط ولذا لو جاءت امراة الصبي بولد لا يثبت نسبه والتصور ثابت في المغربية لثبوت كرامات الاوليا والاستخدامات فيكون صاحب خطوة او جني انتهى ولم يجب عما ذكرنا قيد بان تلده لستة اشهر من غير زيادة ولا نقصان لانها لو ولدته لاقل منها لم يثبت نسبه لان العلوق حينئذ من زوج قبل النكاح ولو ولدته لاكثر منها لم يثبت ايضا لاحتمال حدوثه بعد الطلاق وقد حكمنا به حيث حكمنا بعدم وجوب العدة لكونه قبل الدخول والخلوة ولم يتبين بطلان هذا الحكم وتعقبه في فتح القدير بان نفهم النسب هنا في صرح

يتصور ان يكون منه وهو ستتان ينافي الاحتياط في اثباته اذ الاحتمال المذكور في غاية
البعد فان العادة المستمرة كون الحمل اكثر من ستة اشهر وربما تمضي دهور ولم يسمع فيها
ولادة ستة اشهر فكان الظاهر عدم حدوثه وحدوثه احتمالا فاي احتياط في اثبات
النسب اذا انفيناه لاحتمال ضعيف فنقتضي نفيه وتركنا ظاهرا يقتضي ثبوته وليت شعري
اي الاحتمالين ابعد الاحتمال الذي فرضوه لتصور العلوق منه ليثبتوا النسب وهو كونها
تزوجها وهو يطأها وهاوسمع كلامهما الناس وهما على تلك الحالة ثم وافق الانزال العقد
او احتمال كون الحمل اذا اتت على ستة اشهر بيوم يكون من غيره انتهى واما المهر فلانه
لما ثبت النسب منه جعل واطيا حكما فتاكد المهر به وقال ابو يوسف في الاملا القياس
ان يجب مهر ونصف بالوطء بعد وقوع الطلاق وقبله والجواب انه اذا قدرنا انه
تزوجها حالة المواقعة لم تكن المواقعة بعد الطلاق فلا يلزمه الا مهر واحد ذكره ابن
بندار في شرح الجامع الصغير وبه اندفع ما قيل لا يلزم من ثبوت النسب منه وطيه
لان الحبل قد يكون بادخال الماء الفرج دون جماع مع انه نادر والوجه الظاهر هو المعتاد
وفي فتح القدير واعلم انه اذا كان الاصح في ثبوت هذا النسب امكان الدخول
وتصوره ليس الا بما ذكر من تزوجها حال وطئها المبتدا به قبل التزوج وقد حكم فيه
بمهر واحد في صحيح الرواية يلزم كون ما ذكر مطلقا ومنسوبا وقدمناه في باب المهر
من انه لو تزوجها في حال وطئها وهو عليها فمهران مهر بالزنا لسقوط الحد بالتزوج قبل تمامه ومهر بالنكاح
لان هذا اكثر من الخلوة مشكلا لمخالفته لصريح المذهب وايضا الفعل واحد وقد اتصف بشبهة الحل
فيجب مهر واحد بخلاف ما لو قال ان تزوجتها فهي طالق ولني فتزوجها ووطيها حيث يجب مهره
ونصف لان الطلاق قبل الوطء اما هنا الطلاق مع الوطء الحلال اي فعل متحد فصار الفعل
كله له شبهة الحل وقد وجب المهر فلا يجب غيره انتهى وقد دل كلام المصنف على مسئلتين
احداهما ان من طلق امراته قبل الدخول بها فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ طلقها انه
يلزمه لتيقننا بالعلوق حال قيام النكاح وان جاءت به لستة اشهر او اكثر لا يلزمه لعدم التيقن
بذلك ويستوي في هذا الحكم ذوات الاقراء وذوات الاشهر ثانيهما ان من تزوج امراة فولدت
لاقل من ستة اشهر من وقت المتزوج لا يثبت نسبه وستاتي صريحة وذكر في النهاية
انه لا يكون محصنا بالوطء في مسئلة الكتاب [illegible] ويثبت نسب ولد معتدة الرجعي
وان ولدته لاكثر من سنتين ما لم تقر بمضي العدة وكانت رجعة في الاكثر منهما لا في الاقل
منهما اي من السنتين لاحتمال العلوق في حالة العدة لجواز انها تكون ممتدة الطهر فان
جاءت به لاقل من سنتين بانت من زوجها لانقضاء العدة وثبت نسبه لوجود العلوق في النكاح
او في العدة ولا يصير مراجعا لانه يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلا يصير مراجعا بالشك
وان جاءت به لاكثر من سنتين كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه
لانتفاء الزنا منها فيصير بالوطء مراجعا والاصل ان اقل مدة الحمل ستة اشهر واكثرها سنتان

ففي

ففي كل موضع يباح الوطء فيه فهي مقدرة بالاقل وهو اقرب الاوقات لا لان يلزم اثبات
رجعة بالشك فحينئذ يستند العلوق الى ابعد الاوقات وهو ما قبل الطلاق لان هذا
الاشيا لا تثبت بالشك وفي كل موضع لا يباح الوطء فيه فمدة الحمل سنتان ويكون العلوق
مستندا الى ابعد الاوقات للحاجة الى اثبات النسب وامره مبني على الاحتياط لذا في غاية
البيان اطلق في الاكثر منهما فشمل عشرين سنة او اكثر وقيد بعدم اقرارها لانها
لو اقرت بانقضائها والمدة محتملة بان تكون ستين يوما على قول ابي حنيفة وتسعة وثلاثين
يوما على قولهما ثم جاءت بولد لا يثبت نسبه الا اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت
الاقرار فانه يثبت نسبه للتيقن بقيام الحمل وقت الاقرار فيظهر كذبها وانما نفى الاقل بقوله
لا في الاقل منهما مع فهمه من التقييد بالاكثر لبيان ان حكم السنتين حكم الاكثر ولذا قال
في الاختيار وان جاءت به لسنتين او اكثر كانت رجعة انتهى واطلق في المعتدة فشمل المعتدة
بالحيض او بالاشهر لاياسها ولا فرق بينهما كما في البدائع الا اذا اقرت بانقضائها بالاشهر
لاياسها مفسرا بثلاثة اشهر فانه يثبت نسب ولدها اذا جاءت به لاقل من سنتين من وقت
الطلاق بائنا كان او رجعيا لانها لما ولدت تبين انها لم تكن ايسة فتبين ان عدتها
لم تكن بالاشهر فلم يصح اقرارها بانقضاء عدتها بالاشهر فصار كانها لم تقر اصلا
والبت لاقل منهما اي وثبت نسب ولد معتدة الطلاق البائن اذا ولدته لاقل من سنتين
من وقت الطلاق لانه يحتمل ان يكون الولد قائما وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال
الفراش فيثبت النسب احتياطا [illegible] والا لا صادق بصورتين بما اذا اتت به
لسنتين فقط وبما اذا اتت به لاكثر منهما واقتصر الشارح على الثاني وصرح في المجتبى والنقاية
بان حكم السنتين كالاكثر وهو ظاهر المختصر اما ان اتت به لاكثر منهما فظاهر لان الحمل حادث بعد
الطلاق فلا يكون منه لحرمة وطيها في العدة بخلاف الرجعي واما اذا اتت به لتمام السنتين
ففيه اشكال فانهم اتفقوا على ان اكثر مدة الحمل سنتان والحقوا السنتين بالاقل منهما حتى انهم
اثبتوا النسب اذا جاءت به لتمام سنتين وجوابه بالفرق فان في مسئلة المبتوتة اذا جاءت
به لسنتين من وقت الطلاق لو اثبتنا النسب منه للزم ان يكون العلوق سابقا على الطلاق
بحال الوطء فحينئذ يلزم كون الولد في بطن امه اكثر من سنتين وفي الحديث لا يمكث الولد
اكثر من سنتين في بطن امه بخلاف المبتوتة لحل الوطء بعد الطلاق ولم يذكر المصنف في
مسئلة المبتوتة القيد الذي ذكره في الرجعية وهو عدم الاقرار بانقضاء عدتها مع انه قيد فيهما
كما صرح به في البدائع وقوله والا لا مقيد بما اذا لم تلد ولدا قبله لاقل من سنتين وبينهما
اقل من ستة اشهر حتى لو ولدت توامين احدهما لاقل من سنتين والاخر لاكثر منهما ثبت نسبهما منه
عند ابي حنيفة وابي يوسف كالجارية اذا ولدت ولدين بعد بيعها ثم ادعى البائع الاول
ثبت نسبهما لانهما خلقا من ماء واحد وقال محمد لا يثبت نسبهما لان الثاني من علوق حادث فمن
ضرورته ان يكون الاول كذلك بخلاف مسئلة الجارية لانه يحتمل ان يكون الاول علق به في ملكه لعدم

الاستحالة حتى لو ولدت احدهما لاقل من سنتين والاخرى لاكثر ينبغي ان يكون الحكم كذلك او نقول يمكن
ان يفرق بينهما بان البايع التزمه قصدا وباقيه لاكثر من سنتين لا يلزمه حتى يكون الخارج لاقل
من سنتين ضعف بدنه او يجزم من قبل الاجلين الكثير من البدن لاقل والباقي لاكثر ذكره محمد
ولم يذكر المصنف ان عدتها انقضت بوضع الحمل او قبله فالوافيا اذا ولدته لاكثر يحكم بانقضا
عدتها قبل الولادة بستة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد فيجب ان ترد نفقة ستة اشهر
حملا على انه من غيره بنكاح صحيح واقل مدة الحمل ستة اشهر فقد اخذت مالا تستحقه في
هذه الاشهر الستة فترده وقال ابو يوسف لا تنقضي الا بوضع الحمل بدليل عدم تزوجها
بالغير قبل وضعه فيحمل على الوطي بشبهة وذكر القاضي الاسبيجابي ولذلك اذا طلق الرجل
امراته في حال المرض فامتد مرضه الى سنتين وامتدت عدتها الى سنتين ثم مات ثم ولدت
المراة بعد الموت بشهر وقد كان اعطاها النفقة الى وقت الوفاة فانها لا ترث وترد من
نفقة خمسة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ترث ولا ترد منها شيئا انتهى واطلق
في البت فشمل الواحدة والثلاث كما في البدايع وشمل الحرة والامة لكن بشرط ان لا يملكها
بعد الطلاق فلو تزوج امة ثم دخل بها ثم طلقها واحدة ثم ملكها يلزمه ولدها ان جاءت
به لاقل من ستة اشهر من وقت الملك ولا يلزمه ان جاءت به لستة اشهر فصاعدا كما سياتي في اخر
الباب مفصلا والحاصل ان ثبوت النسب فيما ذكر من ولد المطلقة الرجعية والبائنة معتبرة
بما سياتي من الشهادة بالولادة او اعتراف من الزوج بالحبل او حبل ظاهر وفي الخانية
المعتدة عن طلاق باين اذا تزوجت بزوج اخر في العدة وولدت بعد ذلك ان ولدته لاقل
من سنتين من وقت طلاق الاول ولاقل من ستة اشهر من وقت نكاح الثاني كان الولد
للاول وان ولدت لاكثر من سنتين من وقت طلاق الاول لا يلزم الاول ثم ينظران ولدت
لستة اشهر من وقت نكاح الثاني فالولد للثاني والا فلا انتهى وبه علم ان ما في المختصر
شامل لما اذا تزوجت المبتوتة في العدة او لم تتزوج ولم يبين في الخانية ما اذا اتت
به لاقل من وقت طلاق الاول ولستة اشهر من نكاح الثاني وفي البدايع انه للثاني
والنكاح جائز لان اقدامها على التزوج دليل انقضاء عدتها من الاول وكذلك اذا
اتت به لاكثر من وقت الطلاق ولاقل من ستة اشهر من وقت النكاح ولم يثبت من الاول
ولا من الثاني فان النكاح صحيح عندهما خلافا لابي يوسف بناء على تزوج الحامل من الزنا
هذا اذا لم يعلم انها كانت معتدة وقت النكاح فان علم وقع الثاني فاسدا وجاءت
بولد فان الثاني يثبت من الاول ان امكن اثباته منه بان جاءت به لاقل من سنتين
منذ طلقها الاول اومات ولستة اشهر او اكثر منذ تزوجها الثاني وان جاءت
به لاكثر من سنتين من وقت الطلاق ولستة اشهر من وقت التزوج فهو للثاني كذا
في البدايع الا ان يدعيه استثناء من النفي يعني اذا جاءت به المبتوتة لاقل
لاكثر منهما وادعاه الزوج ثبت نسبه منه لانه التزمه وله وجه بان وطيها بشبهة في

العدة كذا في الهداية وغيرها وتعقبه في التبيين بان المبتوتة بالثلاث اذا وطيها الزوج
بشبهة كانت شبهة في الفعل وفيها لا يثبت النسب وان ادعاه نص عليه في كتاب الحدود
فكيف اثبت به النسب هنا انتهى وجوابه تسليم ان شبهة الفعل لا يثبت النسب فيها
وان ادعاه اذا كانت متمحضة والا فلا كما في المطلقة ثلاثا او على مال فانه يثبت
النسب فيهما بالدعوة لان الشبهة فيها لم تتمحض للفعل بل هي شبهة عقد ايضا فلا يكون
بين النصين تناقض وهذا اولى من حمل بعضهم المذكور هنا على المبانة بالكنايات فان الشبهة
فيها شبهة الحل واما المطلقة ثلاثا او على مال فلا يثبت فيها النسب بالدعوة لان المنصو
عليه هنا اعم من المبتوتة بالكناية او بالثلاث او على مال فلا يثبت فيها النسب بالدعوة
لان المنصوص عليه هنا اعم من المبتوتة بالكناية او بالثلاث او على مال وقد صرح بذلك
في شرح المجمع ان من وطي امراة اجنبية زفت اليه وقيل له انها امراتك فهي شبهة في الفعل
وان النسب يثبت اذا ادعاه فعلم انه ليس كل شبهة في الفعل تمنع دعوى النسب
واطلق في المختصر فافاد انه لا يشترط تصديق المراة وفيه روايتان كما في البدايع والاوجه
انه لا يشترط لانه يمكن منه وقد ادعاه ولا معارض وكذا لم يشترطه السرخسي والبيهقي
فدل على ضعف رواية الاشتراط وغرابتها لغرابة ما نقله في المجتبى ان توقف ثبوت
النسب فيما اذا جاءت به للاكثر على الدعوة انما هو قول ابي يوسف واما عندهما فيثبت النسب
عندهما بلا دعوة لاحتمال الوطي بشبهة في العدة انتهى وفي البدايع وكل جواب عرفت
في المعتدة عن طلاق فهو الجواب في المعتدة عن غير طلاق من اسباب الفرقة انتهى
والمراهقة لاقل من تسعة اشهر والا لا اي يثبت نسب ولد المطلقة المراهقة اذا
اتت به لاقل من تسعة اشهر وكان قد دخل بها ولم تقر بانقضاء عدتها ولم تدع حبلا
وان جاءت به لتسعة اشهر فاكثر لا يثبت وهذا عند ابي حنيفة ومحمد سواء كان الطلاق
رجعيا او باينا كما اطلقه المصنف وقال ابو يوسف يثبت النسب الى سنتين في الطلاق
البائن كالكبيرة والى سبعة وعشرين شهرا في الطلاق الرجعي لانه يجعل واطيا في
اخر العدة وهي الثلاثة الاشهر ثم تاتي به لاكثر مدة الحمل وهو سنتان ولهما ان لانقضاء
عدة الصغيرة جهة متعينة وهو الاشهر فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء وهو في الدلالة
فوق اقرارها لانه لا يحتمل الخلاف والاقرار يحتمله فاذا ولدت قبل مضي تسعة اشهر من
وقت الطلاق تبين ان الحمل كان قبل انقضاء العدة وان ولدته لتسعة اشهر فاكثر فهو حمل
حادث بعد انقضاء عدتها بالاشهر وقد وقع في البدايع هنا غلط فاجتنبه فانه قال
اذا لم تقر بانقضاء عدتها فان جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق يثبت النسب
وان جاءت به لستة اشهر او اكثر لا يثبت وصوابه ابدال الستة بالتسعة كما في المختصر
او ابدال قوله من وقت الطلاق بقوله من وقت انقضاء العدة بالاشهر الثلاثة والعبارتان
سوا قيد المصنف بكونها مطلقة لانها لو مات عنها زوجها ولم تقر بالحبل ولا بانقضاء العدة

فعندهما ان ولدت لاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام ثبت النسب لانه تبين انه كان موجوداً قبل مضي عدة الوفاة والا لم يثبت لانه حادث بعد حيضها وعند ابي يوسف يثبت الى سنتين كالكبيرة وان اقرت بانقضاء العدة بعد اربعة اشهر وعشر ثم ولدت لستة اشهر فصاعداً لم يثبت النسب منه وقيدنا بكونه دخل بها لانه لو لم يدخل بها وجاءت بولد فان كان لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق ثبت نسبه وان جاءت به لاكثر منها لا يثبت لحصول العلوق وهي اجنبية كما في غاية البيان وقيدنا بكونها لم تقر بانقضائها لانها لو اقرت به بعد ثلاثة اشهر ولم تدع حبلاً ثم جاءت بولد فان كان لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ثبت النسب وان جاءت به لستة اشهر او اكثر لم يثبت لانقضاء العدة ومجيء الولد لمدة حمل تام بعده وقيدنا لم تدع حبلاً لانها لو اقرت بالحبل فهو اقرار منها بالبلوغ فيقبل قولها فصارت كالكبيرة في حق ثبوت نسبه من حيث انها لا تنقضي انقضاء عدتها على اقل من تسعة فان كان الطلاق بائناً ثبت نسب ولدها لاقل من سنتين وان كان رجعياً ثبت نسبه اذا اتت به لاقل من سبعة وعشرين شهراً كما في غاية البيان لا مطلقاً فان الكبيرة يثبت نسب ولدها في الطلاق الرجعي لاكثر من سنتين وان طال الى سن الاياس لجواز امتداد طهرها ووطئه اياها في اخر الطهر وتعبير المصنف بالمراهقة اولى من تعبير كثير بالصغيرة لان المراهقة هي التي تلد لا ما دونها ومن تعبير الهداية بالصغيرة التي يجامع مثلها كما لا يخفى قوله والموت لاقل منها معطوف على الرجعي اي ويثبت نسب ولد معتدة الموت اذا جاءت به لاقل من سنتين من وقت الموت وقال زفر اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بانقضاء عدتها بالشهور لتعين الجهة فصار كما اذا اقرت بالانقضاء كما بينا في الصغيرة الا انا نقول لانقضاء عدتها جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها عدم الحمل لانها ليست بمحل قبل البلوغ وفيه شك واطلق في معتدة الموت وهو مقيد بالكبيرة واما الصغيرة فقد مر حكمها ومقيد بما اذا لم تقر بانقضاء عدتها واما اذا اقرت فهي داخلة في عموم المسئلة الاتية عقب هذه وشمل كلامه المدخول بها وغيرها كما في البدائع وشمل ما اذا كانت من ذوات الاقراء او من ذوات الاشهر لكن قيده في البدائع بان تكون من ذوات الاقراء قال واما اذا كانت من ذوات الاشهر فان كانت ايسة او صغيرة فحكمها في الوفاة ما هو حكمها في الطلاق وقد ذكرناه انتهى وقيدنا بالاقل لانها لو جاءت بولد لاكثر من سنتين من وقت الموت لا يثبت نسبه كذا في البدائع ولم ار من صرح بالسنتين وينبغي ان تكون كالاكثر كما تقدم في نظيره قوله والمقرة بمضيها لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار والا لا اي ويثبت نسب ولد المعتدة المقرة بمضيها اذا جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار لانه ظهر كذبها بيقين فيبطل الاقرار ولو جاءت به لستة اشهر او اكثر لم يثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وهو المراد بقوله والا لا وذكر في التبيين ان هذا اذا جاءت به لاقل من سنتين

من

من وقت الفراق وان جاءت به لاكثر منها لا يثبت وان كان لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار كما اذا اقرت بعد ما مضى من عدتها سنتان الا شهرين فجاءت بولد بعد ثلاثة اشهر من وقت الاقرار لم يثبت نسبه منه لان شرط ثبوته ان يكون لاقل من سنتين من وقت الفراق بالموت او بالطلاق وبعده لا يثبت وان لم تقر بالانقضاء فمع الاقرار اولى الا اذا كان الطلاق رجعياً فحينئذ يثبت ويكون مراجعاً على ما بينا من قبل بقي فيه اشكال وهو ما اذا اقرت بانقضاء عدتها ثم جاءت بولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ولاقل من سنتين من وقت الفراق ينبغي ان لا يثبت لستة اشهر نسبه اذا كانت المدة تحتمل ذلك بان اقرت بعد ما مضى سنة مثلاً ثم جاءت بولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار لانه يحتمل ان عدتها انقضت في شهرين او ثلاثة اشهر ثم اقرت بعد ذلك بزمان طويل ولا يلزم من اقرارها بانقضاء العدة ان تنقضي في ذلك الوقت فلم يظهر كذبها بيقين الا اذا قالت انقضت عدتي الساعة ثم جاءت بولد لاقل من ستة اشهر من ذلك الوقت انتهى وهذا الاشكال ظاهر ويجب ان يكون كلامهم محمولاً على ما اذا اقرت بالانقضاء الساعة كما يفهم من غاية البيان واطلق المعتدة فشمل المعتدة عن طلاق بنوعيه وعن وفاة كما في الهداية والايسة تعتد بالاشهر فاذا ولدت ثبت نسب ولدها في الطلاق الى سنتين اقرت بانقضاء العدة او لم تقر انتهى وقدمناه في البدائع فارجع اليه قوله والمعتدة ان جحدت ولادتها بشهادة رجلين او رجل وامرأتين او حبل ظاهر او اقرار به او تصديق الورثة اي ويثبت نسب ولد المعتدة ان جحدت ولادتها باحد امور اربعة فلا يثبت بشهادة امرأة واحدة عند ابي حنيفة خلافاً لهما لان الفراش قائم بقيام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعيين الولد فيه فيتعين بشهادتها وله ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة وانما اكتفي بظهور الحبل او الاعتراف به لان النسب ثابت قبل الولادة والتعيين يثبت بشهادتها وانما اكتفي بتصديق الورثة اذا كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد احد عليها في قولهم جميعاً لان الارث خالص حقهم فيقبل فيه تصديقهم واما في النسب فظاهر المختصر انه يثبت في حق غيرهم ايضاً لان الثبوت في حق غيرهم تبع للثبوت في حقهم ولذا كان الاصح انه لا يشترط في تصديقهم لفظ الشهادة في مجلس الحكم وكذا عبر في المختصر بالتصديق دون الشهادة لان ما يثبت تبعاً لا يراعى فيه الشرائط وقيل يشترط ليتعدى الى غير المصدق وقيد بان يكون المصدق جمعاً من الورثة لان المصدق لو كان رجلاً وامرأة لم يشارك جميع الورثة ولو صدقها رجل وامرأتان منهم شارك المصدقين والمكذبين فكان ذلك كشهادة غيرهم الا انهم لم يعتبروا لفظ الشهادة والخصومة بين يدي القاضي لانه يشبه الاقرار لانه يشاركهم باقرارهم فمن حيث انه يشبه الشهادة اعتبر العدد ومن حيث انه يشبه الاقرار ما اعتبرنا الخصومة واتيان

لفظ الشهادة توفيقا على الشيئين حفظهما كذا في شرح الجامع الصغير لابن بندار وحاصله انه
اشترط احد شطري العدالة ايضا وعلى هذا اي تصديقهم في العدد نظرا الى انه شهادة ولم
يشترط لفظ الشهادة وينبغي ان لا تشترط العدالة ايضا وعلى هذا لو قال المصنف وتصديق
ورثة بالتنكير لكان اولى لان الالف واللام ابطلت معنى الجمعية كما في قوله لا اشتري العبيد
ولا اتزوج النساء لكن ذكر في البدائع ان العدد انما اشترط من جعلها شهادة كما اشترط
لفظها ومن جعل التصديق اقرارا فلم يشترط العدد ايضا وعبارة فتاوى قاضي خان امرأة
ولدت بعد موت زوجها ما بينها وبين سنتين ان صدقها الورثة في الولادة يثبت نسب الولد
من الميت في حق من صدقها وهل يثبت النسب في حق غيرهم ان كان يتم نصاب الشهادة بهم
يثبت واختلفوا في اشتراط لفظ الشهادة انتهى وظاهره ان العدد لا بد منه ليتعدى في
حق الكل عندنا الكل واطلق في المعتدة فشمل المعتدة عن طلاق رجعي او بائن والمعتدة عن وفاة
كما صرح به في غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام وقيدها الامام السرخسي بالطلاق البائن
والحق التفصيل في المعتدة عن طلاق رجعي فان اتت به لاقل من سنتين فكالمعتدة عن طلاق
بائن لانقضاء فراشها بالولادة وان اتت به لاكثر من سنتين ثبت نسب ولدها بشهادة
القابلة من غير زيادة شيء اتفاقا كما في المنكوحة لان الفراش ليس بمنقضي في حقها لانها تكون
رجعية كما قدمناه وصرح في البدائع بانه لا فرق بين الرجعي والبائن الا انه على ما يخص الاول
بقوله لانها بعد انقضاء العدة اجنبية في الفصلين جميعا وقيد المصنف بقوله ان
جحدت ولادتها لانه لو اعترف بولادتها وانكر تعيين الولد فانه يثبت تعيينه بشهادة
القابلة اجماعا لا يثبت نسب الولد الا بشهادتها اجماعا لاحتمال ان يكون هو غير هذا
المعين وظاهر كلام المصنف انه لا يحتاج الى شهادة القابلة مع ظهور الحبل او اعتراف
الزوج بالحبل وقد صرح به في البدائع فقال وان كان الزوج قد اقر بالحبل او كان الحبل
ظاهرا فالقول قولها في الولادة وان لم يشهد لها قابلة في قول ابي حنيفة وعندهما
لا يثبت الولادة بدون شهادة القابلة وهكذا صرح في الغاية وانكر على صاحب
ملتقى البحار في اشتراطه شهادة القابلة لتعيين الولد عند ابي حنيفة ورده في
في المبتغى بانه سهو فان شهادة القابلة لاحتمال ان تكون هو غير هذا المعين وثمرة الخلاف
لا تظهر الا في حق حكم اخر كالطلاق والعتاق بان علقهما بولادتها حتى يقع عند ابي حنيفة
بقولها ولدت لانها امينة لاعترافه بالحبل او لظهوره فيقبل قولها وعندهما لا
يقع حتى تشهد قابلة انتهى وذكر ابن بندار انه بعد الثبوت بقيت موتمنة فكان القول
قولها الا ان القابلة جعلت شرطا للشهادة لانها لا تلد الا بالقابلة ام اي او لان القابلة
شرط زوال التهمة كاليمين في رد الوديعة واليمين في دعوى انقضاء العدة فاذا لم تشهد
قابلة بقيت تهمة فلا يقبل قولها فيه انتهى كلامه وهو يصلح توفيقا للكلامين فمن نفى اشتراط
شهادة القابلة اراد انها ليست شرطا حقيقة لثبوت النسب ومن اثبته اراد

به انها

به انها شرط لزوال التهمة عن نفسها وهو كلام حسن يجب قبوله وافاد بقوله بشهادة
رجلين قبول شهادة الرجال على الولادة من الاجنبية وانهم لا يفسقون بالنظر الى عورة
اما لانه قد يتفق ذلك من غير قصد نظر ولا تعمد او للضرورة كما في شهود الزنا ولا يخفى انها اذا
ولدت وجحد الزوج ولادتها وادعت ان حبلها كان ظاهرا او انكر ظهوره فلا بد من اقامة
البينة عليه اي رجلين او رجل وامرأتين فظهور الحبل عند الانكار انما يكون باقامة البينة
لان الحبل وقت المنازعة لم يكن موجودا حتى يكفي ظهوره لانها بعد الولادة ولم ار من صرح
به **قوله** والمنكوحة لستة اشهر فصاعدا ان سكت وان جحد بشهادة امرأة على
الولادة اي ثبت نسب ولد المنكوحة حقيقة اذا جاءت به لستة اشهر او اكثر من وقت
التزوج باحد شيئين اما بالسكوت من غير اعتراف ولا نفي له واما بشهادة القابلة عند انكار
الولادة لان الفراش قائم والمدة تامة فوجب القول بثبوته اعترف به او سكت او انكر حتى لو
نفاه لا ينتفي الا باللعان وفي التحقيق شهادة القابلة لم يثبت به النسب لانه ثابت بقيام
الفراش وانما يثبت بها تعيين الولد وقيد بستة اشهر لانها لو ولدته لاقل منها لم يثبت
نسبه لان العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه ويفسد النكاح لاحتمال انه من زوج
اخر بنكاح صحيح او بشبهة واراد انها لو جاءت به لتمام ستة اشهر بلا زيادة انها
كالاكثر لو الاحتمال انه تزوجها والحبلى لها فوافق الانزال النكاح والنسب يحتاط في
اثباته ويرد عليه ما تقدم في المبتوتة حيث نفي نسب ما اتت به لتمام سنتين مع تصحيحه
بانه طلقها حال جماعها وصادف الانزال الطلاق واجيب عنه بان ثبوت النسب هنا حمل
امرها على الصلاح اذ لو لم يثبت هنا لزم كونه من زنا او من زوج فتزوجت وهي في العدة
واما عدم الثبوت هناك للشك فلا نسبة فساد اليها لجواز كون عدتها انقضت وتزوجت
بزوج اخر فعلقت منه واطلق المصنف في المرأة هنا وقيدها في الشهادات بالعدالة وقيدها
في المبسوط بالحرية والاسلام ولم يشترط العدالة والظاهر الاول وفي الولوالجية رجل
تزوج امرأة فجاءت بسقط قد استبان خلقه فان جاءت لاربعة اشهر جاز النكاح وثبت
النسب من الزوج الثاني وان جاءت به لاربعة اشهر الا يوما لم يجز النكاح لان في الوجه
الاول الولد للزوج الثاني وفي الوجه الثاني من الزوج الاول لان خلقه لا يستبين الا في
مائة وعشرين يوما فيكون اربعين يوما نطفة واربعين علقة واربعين مضغة انتهى
قوله فان ولدت ثم اختلفا فقالت نكحتني منذ ستة اشهر وادعى الاقل فالقول
لها وهو ابنه لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح لا من سفاح ولا من
زوج تزوجت بهذا الزوج في عدته وهو مقدم على الظاهر الذي يشهد له وهو اضافة
الحادث وهو النكاح الى اقرب الاوقات لانه اذا تعارض ظاهران في ثبوت نسب قدم
المثبت له لوجوب الاحتياط فيه حتى انه يثبت بالايماء مع القدرة على النطق بخلاف
سائر التصرفات مع ان ظاهرها مؤيد بظاهر وهو عدم مباشرته النكاح الفاسد

ان كان الولد من زوج او حبل من زنا على الخلاف فيه ولم يذكر المصنف حرمة تحليه لهذا
النفي لانه لا يلزم منه تزوجها حاملا ثبات النسب ليكون اقرارا باللعان كما اذا تزوجها
بلا شهود لجوازه وهي حامل من زنا فانه صحيح على الصحيح ولان الشرع كذبه حيث
اثبت النسب والشرع اذا كذب الاقرار بطل لكن في فتح القدير وذكر في الخلاصة
في كتاب القضاء من الفصل الثالث فيمن يكون خصما ومن لا يكون خصما ان الاقرار انما يبطل
بتكذيب الشرع اذا كان التكذيب ببينة واما اذا اقتضى باستصحاب الحال فلا يبطل كما اذا
اشترى عبدا ثم اقر ان البايع اعتقه قبل البيع وكذبه البايع فقضى القاضي بالثمن على المشترى
لم يبطل اقرار المشترى بالعتق حتى يعتق عليه الى اخر ما فيه ه ولم يذكر المصنف يمينها لانه
لا تحلف عند الامام لانه راجع الى الاختلاف في النسب والنكاح وعندهما تستحلف وسياتى
ان الفتوى على قولهما في الاشيا الستة **قوله** ولو علق طلاقها بولادتها وشهدت
امراة على الولادة لم تطلق يعني فلا يقع الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين عند ابي
حنيفة وقالا تطلق لان شهادتها حجة في ذلك قال عليه السلم شهادة النسا جايزة
فيما لا يطلع عليه الرجال ولانها لما قبلت على الولادة تقبل فيما يبتني عليها وهو الطلاق
ولابي حنيفة انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا لان شهادتهن ضرورية
في الولادة فلا تظهر في حق الطلاق لانه ينفك عنها وشرط في البدايع على قولهما ان تكون المراة
عدلة وقيد بالطلاق لان النسب ثبت بشهادتها ولذا ما هو من لوازمه من امومية
الولد لو كانت امة وثبوت اللعان فيما اذا انفاه ووجوب الحد بنفيه ان لم يكن اهلا
للعان وليس مراده خصوص الطلاق بل كل ما لم يكن من لوازم الولادة فالعتاق كذلك
قوله وان كان اقر بالحبل طلقت بلا شهادة اي بلا شهادة احد اصلا عند ابي
حنيفة وعندهما يشترط شهادة القابلة لانه لا بد من حجة لدعواها الحنث وشهادتها
حجة فيه على ما بينا وله ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه وهو الولادة ولانه اقر بكونها
موتمنة فيقبل قولها في رد الامانة وعلى هذا الخلاف لو كان الحبل ظاهرا اتفاقا
عندهما فظاهر لانها مدعية فلا بد من اقامة البينة واما عنده فان الطلاق معلق
بامر كاين لا محالة فيقبل قولها فيه والحاصل ان التعليق ان كان بما هو معلوم الوقوع
بعده وعلمه من جهتها كحيضها وبولادتها بعد الاقرار بحبلها او ظهور حبلها كان القول
التزاما لتصديقها عند اخبارها به واعترافا بانها موتمنة فيه وان لم يكن لذلك
وهو التعليق بولادتها قبل الاعتراف بحبل سابق ولا ظهور حبل حال التعليق
لم يستلزم ذلك فيحتاج عند انكاره الى الحجة وفي البدايع ولا خلاف ان النسب لا يثبت
بدون شهادة القابلة **قوله** واكثر مدة الحمل سنتان لقول عايشة رضي الله عنها
الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولو بظل مغزل رواه الدارقطني والبيهقي ومثله لا
يعرف الا سماعا وظل المغزل مثل لقلته لان ظله حالة الدوران اسرع زوالا من ساير

الظلال

الظلال وهو على حذف المضاف تقديره ولو بقدر ظل مغزل ويروى ولو بفلكة مغزل اي ولو بقدر دوران
فلكة مغزل **قوله** واقلها ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين
فيبقى للحمل ستة اشهر لذا في الهداية وقد نقل في فتح القدير انه لا خلاف للعلما فيه واورد على ما في الهداية
انه مخالف لما قرره لابي حنيفة في الرضاع من ان هذه المدة حضر وبه تمامها لكل من الحمل والفصال
غير ان المنقص قام في احدهما وهو الحمل وهو حديث عايشة قلنا قدمنا هناك انه غير صحيح لما يلزم من
انه اراد بلفظ الثلاثين في الحلاق واحد حقيقته ثلثين واربعة وعشرين [illegible] راضيا فنين
فلعله رجع الى الصحيح **قوله** فلو نكح امة فطلقها فاشتراها فولدت لاقل من ستة اشهر منه اي
من وقت الشرا لزمه والا لا اي وان ولدت لتمام ستة اشهر او لاكثر منها لا يلزمه لانه في
الوجه الاول ولد المعتدة فان العلوق سابق على الشرا وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف
الحادث الى اقرب وقته حيث لم يتضمن ابطال ما كان ثابتا بالدليل او ترك العمل بالمقتضى وبه
اندفع ما اورد عليه كما علم في فتح القدير فلا بد من دعوة واقتصار الشارح على الاكثر في قوله والا لا
ينبغي فقد صرح في فتح القدير بما ذكرناه والمطلقة الامة شمل المدخول بها وغيرها كما المطلق في
الطلاق شمل الرجعي والباين اذا كان واحدة وان كان قبل الدخول فانه لا يلزمه الولد الا ان يجي بالولد له
لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق اذا ولدته لتمام ستة اشهر او اكثر من وقت التزوج وفي غاية
البيان ولنا فيه نظر لان الطلاق قبل الدخول باين والحكم في المبانة ان نسب ولدها يثبت الى سنتين
من وقت الطلاق نعم ان محمدا وضع المسيلة في الجامع الصغير في المدخول بها انتهى وجوابه ان هذا
حكم المبانة اذا كانت معتدة وغير المدخول بها لا عدة عليها واما اذا كان الطلاق ثنتين فانه يمتد
نسب الولد الى سنتين من وقت الطلاق وان لم يدع فان ولدت لاكثر من ذلك لا يثبت الا اذا ادعاه
لحرمتها حرمة غليظة فلا يضاف العلوق الى بعد الاوقات وهو ما قبل الطلاق حملا لامرها على الصلاح ح
وذكر في غاية البيان ان في التقييد بالثنتين بهذا الحكم ايهاما لانه ربما يظن ان الطلاق اذا
كان واحدا باينا لا يثبت النسب منه الى سنتين وليس كذلك لان النسب في الباين يثبت الى سنتين
من وقت الطلاق وان لم يدع انتهى وجوابه بالفرق بين البينونة الخفيفة وبين الغليظة فان
في الخفيفة يعتبر وقت الشرا ايضا وهو ان تلد لاقل من ستة اشهر من وقت الشرا وان كان لسنتين
من وقت الطلاق وفي الغليظة لا يعتبر ذلك حتى لو ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الشرا ولسنتين
من وقت الطلاق يثبت نسبه بلا دعوة فظهر الفرق والايهام في فهمه لا في كلام المشايخ فالحاصل
يستثنى من حكم المسيلة المذكور في المختصر المطلقة قبل الدخول والمبانة بالثنتين فانه فيهما لا اعتبار لوقت الشرا
وانما يعتبر وقت الطلاق ففي الاول شرط لثبوت نسبه ولادته لاقل من ستة اشهر وفي الثانية لسنتين فاقل
وقد علم مما قدمه المصنف ان هذه الامة لو كان طلاقها رجعيا فانه يثبت نسب ولدها وان جات به لعشر سنين
بعد الطلاق او اكثر وان كان باينا فلا بد ان تاتي به لتمام سنتين او اقل بعد ان تكون لاقل من ستة اشهر من وقت
الشرا في المسيلتين فلا يرد عليهما اذا اتت به المبتوتة لاكثر من سنتين من وقت الطلاق ولاقل من ستة اشهر من
وقت الشرا وان كان وافلان عبارته هنا لما قدمه سابقا والتقييد بالطلاق اتفاقي لان الحكم فيما اذا لم يطلقها

واشتراها لذلك اي لحكم المطلقة فان ولدته لستة اشهر او اكثر من وقت الشرا لا يلزمه والا لزمه وتقييده في فتح
القدير بالرجعي لا معنى له لان البائن هنا كالرجعي الا اذا كان غلطا والمراد من الشرا الملك اعم من ان يكون بشرا او هبة
او ارث ونحو ذلك لان المفسد للنكاح الملك لا خصوص سببه واشار باقتصاره على الشرا الى انه لا فرق في هذا
الحكم بين ان يعتقها بعد الشرا اولا وعند محمد يثبت النسب الى سنتين بلا دعوة من يوم الشرا لانه بالشرا ابطل النكاح
ووجبت العدة لكنها لا تظهر في حق المولى وبالعتق ظهرت وحكم معتدة لم تقر بانقضاء عدتها ذلك ولو لم يعتقها
ولكن باعها فولدت لاكثر من ستة اشهر منذ باعها فعند ابي يوسف لا يثبت النسب وان ادعاه الا بتصديق المشتري
لما مر ان النكاح ابطل وعند محمد يثبت بلا تصديق كما قال في المحيط الا انه لا يثبت بلا دعوة لان العدة ظهرت
ثم ولم تظهر هنا وقيد في فتح القدير حكم المسئلة المذكورة في المختصر بما اذا اشتراها قبل ان تقر بانقضاء عدتها ولم يبين
مفهومه قوله ومن قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت امراة بالولادة فهي ام ولده لان الحاجة
الى تعيين الولد ويثبت ذلك بشهادة القابلة بالاجماع وقد ذكر في المختصر المراة دون القابلة وكثيرا ما يذكرون القابلة
والظاهر ان كونها القابلة ليس بشرط الطلقة وقيدوه بما اذا تلده لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار وان ولدته لستة اشهر او اكثر
لا يلزمه لاحتمال انها حبلت بعد مقالة المولى فلم يكن المولى مدعيا هذا الولد بخلاف الاول لتيقننا بقيامه في البطن وقت القول
فيستغنا بالدعوى وما في غاية البيان من ان هذا الولد بخلاف الحمل اذا ولدته لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق حيث لم اذا لا
خلاف هنا لان الكلام في الامة المملوكة له وانما الاعتبار لوقت الاقرار ومثله لو قال ان كان في بطنك ولد فهو حر فولدته
لبعد ذلك لستة اشهر لم يعتق وان ولدته لاقل من ستة اشهر عتق ولا فرق بين ان يقول في مسئلة المختصر ان كان في بطنك ولد او ان كان
بها حبل فهو مني وقيد بالتعليق لانه لو قال هذه حامل مني يلزمه الولد وان جات به لاكثر من ستة اشهر الى سنتين حتى ينفيه
كذا في غاية البيان قوله ومن قال لغلام هو ابني ومات فقالت امه انا امراته وهو ابنه يرثانه والقياس ان لا ميراث
لها لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطي عن شبهة وبملك اليمين فلم يكن قوله اقرارا بالنكاح وجه
الاستحسان ان المسئلة فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك وضعا وعادة لان الموضوع
لحصول الاولاد دون غيره فيها احتمالات لا يعتبرون في مقابلة الظاهر القوي وكذا الحمل لكونه طلقها في صحته وانقضت عدتها
لانه لما ثبت النكاح وجب الحكم بقيامه ما لم يتحقق زواله فان قيل ان النكاح ثبت مقتضى ثبوت النسب وهو لا عموم له فنقدره
بقدر الحاجة قلنا النكاح غير متنوع الى نكاح موجب للارث والنسب والى غير موجب لهما فاذا تعين النكاح الصحيح لزم بلوازمه
وفي غاية البيان انه ليس من باب الاقتضا في شي لان المقتضى هو النسب صحيح بلا ثبوت المقتضى وهو النكاح بان يكون الوطي عن
شبهة او تكون ام ولده فلم يفتقر ثبوت النسب الى النكاح لا محالة قوله وان جهلت حريتها فقال وارثه انت ام ولده
فلا ميراث لها لان ظهور الحرية باعتبار الدار حجة في دفع الرق لا في استحقاق الارث وتقييده بقول الوارث اتفاقي لان الجهل
بحريتها كاف لعدم ميراثها فالقول للوارث انها ام ولد ابي او لم يقل كما اطلقه في غاية البيان مع انه لا ان للوارث ان يقول ذلك
ولعل فائدته ان الوارث لو كان صغيرا فانه لا ميراث لها ايضا وان لم يقل شيا ولم يذكر المصنف ان لها مهرا عند اقرار الوارث بانها
ام ولد ابيه وذكر التمرتاشي ان لها مهر مثلها لانهم اقروا بالدخول ولم يثبت كونها ام ولد بقولهم ورده في غاية البيان
الدخول انما يوجب مهر المثل في غير صورة النكاح اذا كان الوطي عن شبهة ولم يثبت النكاح هنا لان الاصل عدم الشبهة فاي
محل لذلك فلا يجب مهر المثل وايضا انا لم نوجب الارث لان الاستصحاب لا يصلح للاثبات فلو وجب مهر المثل لكان صالحا للاثبات
فلا يجوز انتهى

باب الحضانة

بيان لمن يحضن الولد الذي ثبت نسبه وهي بكسر الحا وفتحها تربية الولد

والحاضنة

والحاضنة المراة توكل بالصبي فترفعه وتربيه وقد حضنت ولدها حضانة من باب طلب وحضن الطائر بيضه حضنا اذا جثم
عليه كنفه بحضنيه كذا في المغرب وفي ضيا الحلوم حضنت المراة ولدها حضانة وحضنت المراة ولدها الحاضنة بيض حضونا
اي جعلته في حضنها وحضنه عن حاجته اي حبسه وحضنه عن الامر اذا نحاه عنه والحضن ما دون الابط ثم علم ان
الحضانة حق الصغير لاحتياجه الى من يمسكه فتارة يحتاج الى من يقوم بمنفعته بدنه في حضانته وتارة الى من
يقوم بماله حتى لا يلحقه الضرر وجعل كل واحد منهما الى من هو اقوم به وابصر فالولاية في المال جعلت الى الاب والجد
لانهم ابصر واقوم في التجارة من النسا وحق الحضانة جعل الى النسا لانهن ابصر واقوم على حفظ الصبيان من الرجال لزيادة
شفقتهن وملازمتهن للبيوت واتفقوا على ان الاب يجبر على نفقته مطلقا ويجبر على امساكه وحفظه وصيانته
اذا استغنى عن النسا لان ذلك حق للصغير عليه واختلفوا في وجوب حضانته على الام ونحوها من النسا وفي جبرها اذا امتنعت
فصرح في الهداية بانها لا تجبر لانها عست ان تعجز عن الحضانة وصححه في التبيين وفي الواقعات وعليه الفتوى وفي الواقعات
والفتوى على عدم الجبر لو لم يجز اصدها المادة بالاعتقد على الحضانة والثاني ان الحضانة حق الام ولا تجبر على استيفا حقها انتهى
وفي الخلاصة وقال مشايخنا لا تجبر الام عليها ولذلك لا تجبر اذا لم يكن لها زوج لانها ربما تعجز عن ذلك انتهى فافاد ان غير الام كالام
في عدم الجبر بالاولى كما في الواقعات وذكر الفقها الثلاثة ابو الليث والهندواني وخواهر زاده انها تجبر على الحضانة وتمسك لهم
في فتح القدير بما في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد لو اختلعت على ان تترك ولدها عند الزوج فالخلع جائز والشرط باطل
لان هذا حق الولد ان يكون عند امه ما كان اليها محتاجا انتهى وفي المبسوط فليس لها ان تبطله بالشرط ذهب الى ان قول
الفقها الثلاثة هو جواب ظاهر الرواية واما قوله تعالى وان تعاسرتم فسترضع له اخرى فليس الكلام في الارضاع
بل في الحضانة قال في المحيط ثم الام وان كانت احق بالحضانة فانه لا يجب عليها ارضاعه لان ذلك النفقة ونفقة الولد تجب على
الوالد الا ان لا توجد من ترضعه فتجبر فالحاصل ان الترجيح وقد اختلف في هذه المسئلة والاولى الافتا بقول
الفقها الثلاثة لكن قيده في الظهيرية بان لا يكون للصغير ذو رحم محرم فحينئذ تجبر الام كيلا يضيع الولد اما اذا
كان لصغير مثلا وامتنعت الام عن امساكه ورضيت الجدة بامساكه فانه يدفع الى الجدة لان الحضانة كانت حقا
لها فاذا اسقطت حقها صح الاسقاط منها وعزاه الى المنتقى الا ان الفقها الثلاثة وعلله في المحيط بان الام لما اسقطت
حقها بقي حق الولد فصارت الام بمنزلة الميتة او المتزوجة فتكون الجدة اولى وظاهر كلامهم ان الام اذا امتنعت وعرض على
من دونها من الحاضنات فامتنعن اجبرت الام لا من دونها ولذا قيدوا في جواب المسئلة بان رضيت الجدة بامساكه
وذكر في السراجية ان الام تستحق اجرة ارضاعه كما سيأتي في النفقات قوله احق بالولد امه قبل الفرقة وبعدها اي في
التربية والامساك لما قدمناه ولما روي ان امراة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعا وحجري له حوا وثديي
له سقا وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال عليه السلام انت احق به ولان الام اشفق واليه اشار الصديق رضي
الله عنه بقوله ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر قاله حين وقعت الفرقة بينه وبين امراته والصحابة
حاضرون متوافرون واطلق الام وقيدوه بان تكون اهلا للحضانة فلا حضانة للمرتدة سواء لحقت بدار الحرب
او لا لانها تحبس وتجبر على الاسلام فان تابت فهي احق به ولا للفاسقة كما في فتح القدير وغيره وفي
القنية الام احق بالصغيرة وان كانت سيئة السيرة معروفة بالفجور ما لم تعقل ذلك انتهى وينبغي ان يكون
المراد بالفسق في كلامهم هنا الزنا المقتضي للاشتغال عن الولد بالخروج من المنزل ونحوه لا مطلق
الصادق بترك الصلاة لما سيأتي ان الذمية احق بولدها المسلم ما لم يعقل الاديان فالفاسقة المسلمة بالاولى

ولا لمن تخرج كل وقت وتترك البنت ضائعة ولا للامة وام الولد والمدبرة والمكاتبة اذا ولد
قبل الكتابة ولا للمتزوجة لغير محرم ولذلك لو كان الاب معسرا وابت الام ان تربي الا باجر
وقالت العمة انا اربي بغير اجر فانه لا حضانة للام ويكون العمة اولى في الصحيح كما سيأتي وسنذكر
ان المكاتبة احق بولدها المسلم ما لم يعقل الاديان قوله ثم ام الام يعني بعد الام الا
حق امها وهو شامل لما اذا كانت الام ميتة او ليست اهلا للحضانة ففي كل منهما ينتقل
الحق الى ام الام لان هذه الولاية مستفادة من قبل الامهات فكانت التي هي من قبلها
اولى وان علت فالجدة من قبل الام اولى من ام الاب ومن الخالة وصححه الولوالجي وذكر
الخصاف في النفقات فان كان للصغيرة جدة الام من قبل ابيها وهي ام اب امه فهذه
ليست بمنزلة من كانت قرابة الام من قبل امها ولذلك كل من كان من قبل ابي الام فليس
بمنزلة قرابة الام من قبل امها انتهى وفي الولوالجية جدة الام من قبل الام وهي ام اب
الام لا تكون بمنزلة من كانت من قرابة الام لان هذا الحق لقرابة الام انتهى وظاهره
تاخير ام ابي الام عن ام الاب بل عن الخالة ايضا وقد صادفت حادثة الفتوى في زماننا
قوله ثم ام الاب وان علت فهي مقدمة على الاخوات والخالات لانها من الامهات
ولهذا تحرز ميراثهن السدس ولانها اوفر شفقة للاولاد واما قوله عليه السلم في حديث
ابي داود انا الخالة ام فيحتمل كونه في ثبوت الحضانة او عدمه الا ان السياق افاد ارادة
الاول فيبقى اعم من كونه في ثبوت اصل الحضانة او كونها احق بالولد من كل من سواها ولا دلالة
على الثاني والاول متحقق فثبت فلا يفيد الحكم بكونها احق من ام الاب بخصوصه اصلا لانهن
له حق في الحضانة فيبقى المعنى الذي عيناه بلا معارض من ان الجدة ام كذا في فتح القدير
وفي القنية صغيرة عند جدة تخون حقها فلعمها ان ياخذها منها اذا ظهرت خيانتها قوله
ثم الاخت لاب وام ثم لام ثم لاب يعني فهن اولى من العمات والخالات لانهن بنات الابوين ولهذا
قدمن في الميراث وتقدم الاخت الشقيقة لانها اشفق ثم يليها الاخت من الام لان الحق لها
من الام واما الاخت لاب فذكر المصنف انها مقدمة على الخالة اعتبارا لقرب القرابة وتقدم
المدلي بالام على المدلي بالاب عند اتحاد مرتبتهما قربا وهو رواية كتاب النكاح وفي رواية كتاب الطلاق
الخالة اولى لانها تدلي بالام وتلك تدلي بالاب ولم يذكر المصنف اولاد الاخوات لان فيهم تفصيلا فاولاد
الاخوات لاب وام او لام احق من الخالات والعمات باتفاق الروايات واما اولاد الاخوات
لاب ففي احدى الروايتين احق من الخالات والعمات اعتبارا بالاصل والصحيح ان الخالات اولى من اولاد
الاخوات لاب والاخت لام اولى من ولد الاخت لاب وام وبنات الاخت اولى من بنات الاخ لان
الاخت لها حق في الحضانة دون الاخ فكان المدلي بها اولى واذا اجتمع من له حق الحضانة في درجة
فاورعهم اولى ثم الكبير قوله ثم الخالات كذلك اي فهن اولى من العمات ترجيحا لقرابة
الام وينزلن كما نزلت الاخوات فترجح الخالة لاب وام ثم لام ثم لاب وهو المراد بقوله كذلك
والخالة هي اخت ام الصغير لا مطلق الخالة لان خالة الام موخرة عن عمة الصغير وكذا خالة

الاب

الاب كما سنبينه وافاد كلامه ان الخالة اولى من بنت الاخ لانها تدلي بالام وتلك بالاخ قوله ثم العمات
كذلك اي تقدم العمة لاب وام ثم لام ثم لاب ولم يذكر المصنف بعض العمات احترازا لنساء المذكور في
غاية البيان وفتح القدير وعن محمد ان بعد العمات خالة الام لاب وام ثم لام ثم لاب ثم بعدهن خالة الاب
لاب وام ثم لام ثم لاب ثم بعدهن عمات الامهات والاباء على هذا الترتيب ولم يذكر المصنف ايضا بنات
الاخ وفي التبيين ان بنات الاخ اولى من العمات ولم يذكر ايضا اولاد الخالة والعمة لانه لا حق لبنات
العمة والخالة في الحضانة لانهن غير محرم ولذلك بنات الاعمام والاخوال فالاولى لذا في كثير من النسخ وفي
غاية البيان والعمة احق من ولد الخالة وهو تسامح لانه لا حق لولد الخالة اصلا كما نقلناه قوله
ومن نكحت غير محرم سقط حقها اي غير محرم من الصغير كالام اذا تزوجت باجنبي منه لقوله عليه السلم
انت احق به ما لم تتزوجي ولان زوج الام اذا كان اجنبيا يعطيه نزرا وينظر اليه شزرا فلا نظر
له والنزر القليل والشزر نظر المبغض ولذا قال في القنية ولو تزوجت الام بزوج اخر وتمسك
الصغير معها ام الام في بيت الراب فللاب ان ياخذه منها انتهى فعلى هذا لم تسقط الحضانة اما بتزوج
غير المحرم او بسكناها عند المبغض له لكن وقع لي تردد في ان الخالة ونحوها ان سكنت عند اجنبي من الصغير
ولم تكن متزوجة هل تسقط حضانتها قياسا على الجدة اذا سكنت في بيت بنتها المتزوجة او هذا خاص ببيت
زوج الام باعتبار بغضه له كما هو العادة والذي يظهر الاول لانه يتضرر بالسكنى في بيت اجنبي عنه
ولذا اختلف في اجرة المسكن الذي تحضن فيه الصبي فقيل تجب في ماله ان كان له مال والا فعلى
من تجب عليه نفقته وفي النفادري لا تجب كذا في خزانة الفتاوى وقيد بغير المحرم لان الزوج لو كان
ذا رحم محرم للصغير كالجدة اذا كان زوجها الجد والام اذا كان زوجها عم الصغير والخالة اذا
كان زوجها عمه لا يسقط حقها لانتفاء الضرر عن الصغير ودخل تحت غير المحرم الرحم الذي ليس
بمحرم كابن العم لانه كالاجنبي هنا ولو ادعى ان الام تزوجت وانكرت فالقول لها وينبغي ان يكون مع
اليمين قوله ثم تعود بالفرقة اي تعود الحضانة لزوال المانع فقولهم سقط حقها معناه
منع مانع منه لانه من باب زوال المانع لا من عود الساقط كالناشزة لا نفقة لها ثم تعود بالعود
الى منزل الزوج واراد بالفرقة الطلاق البائن واما الطلاق الرجعي فانه لا يعود حقها به
حتى تنقضي عدتها لقيام الزوجية وفي الظهيرية وغيرها لو اقر بالتزوج وادعت انه طلقها وعاد
حقها فيها فان ابهمت الزوج كان القول قولها وان عينت لا يقبل قولها في دعوى الطلاق قوله
ثم العصبات بترتيبهم يعني ان لم يكن للصغير احد من محارمه من النساء واختصم فيه الرجال فاولاهم به
اقربهم تعصيبا لان الولاية للاقرب فيقدم الاب ثم الجد اب الاب وان علا ثم الاخ الشقيق ثم الاخ
لاب ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ لاب وكذا كل من سفل من اولادهم ثم العم الشقيق ثم لاب
واما اولاد الاعمام فانه يدفع اليهم الغلام فيبدا بابن العم لاب وام ثم ابن العم لاب ولا تدفع اليهم
الصغيرة لانهم غير محارم ولذا لا تدفع الى الام التي ليست بمامونة ولا للعصبة الفاسق ولا الى مولى
العتاقة تحرزا عن الفتنة ولهذا اعلم ان اطلاق المصنف في محل التقييد لكن ينبغي ان يكون محل عدم
الدفع الى ابن العم ما اذا كانت الصغيرة مشتهاة كما هو ظاهر اما اذا كانت لا تشتهى كبنت سنة

مثلا فلا منع لانه لا فتنة وكذا اذا كانت تشتهى وكان مامونا قال فى غاية البيان معزيا الى تحفة الفقها
وان لم يكن للجارية من عصباتها غير ابن العم فالاختيار الى القاضى ان رآه اصلح تضم اليه والا توضع
عند امينة انتهى ولم يذكر المصنف الدفع الى ذوى الارحام قالوا اذا لم يكن للصغير عصبة يدفع الى
الاخ لام ثم الى ولده ثم الى العم لام ثم الى الخال لاب وام ثم لاب ثم لام لان لهولاء ولاية عند ابى حنيفة فى
النكاح وبهذا علم ان مرادهم بذوى الارحام هنا وفى باب ولاية الانكاح قرابة ليست بعصبة لا المذكور
فى الفرايض انه قريب ليس بذى سهم ولا عصبة ولان بعض اصحاب الفروض داخل فى ذوى الارحام هنا
كالاخ لام واذا اجتمع مستحق الحضانة فى درجة كاخوة او اعمام فاصلحهم اورعهم فان تساووا فاسنهم وفى
البدايع لا حق للرجال من قبل الام وهو محمول على ما اذا كان منهم من قبل الاب من هو موجود قوله والام والجدة
احق بالغلام حتى يستغنى وقدر بسبع لانه اذا استغنى يحتاج للتادب والتخلق باداب الرجال
واخلاقهم والاب اقدر على التادب والتثقيف وما ذكره المصنف من التقدير بسبع قول الخصاف اعتبارا
للغالب لان الظاهر ان الصغير اذا بلغ السبع يهتدى بنفسه الى الاكل والشرب واللبس والاستنجا وحده
فلا حاجة له الى الحضانة فلا مخالفة بين تقدير الاستغنا بالسن وبين ان يقدر على الاشيا الاربع وحده
كما هو المذكور فى الاصل ولم يذكر الاستنجاء فى المبسوط وذكره فى السير الكبير وزاد فى نوادر ابن رستم
ويتوضا وحده ثم من المشايخ من قال المراد من الاستنجاء تمام الطهارة بان يطهر وجهه وحده بلا معين
ومنهم من قال بل من النجاسة وان لم يقدر على تمام الطهارة وهو المفهوم من ظاهر كلام الخصاف
وفى غاية البيان والتبيين والكافى الفتوى على قول الخصاف من التقدير بالسبع لان الاب مامور بان يامره
بالصلوة اذا بلغها وانما يكون ذلك اذا كان الولد عنده ولو اختلفا فقال الاب ابن سبع وقالت ابن ست
لا يحلف القاضى احدهما ولكن ينظر ان كان ياكل وحده ويلبس وحده ويستنجى وحده دفع والا فلا كذا فى الظهيرية
واستغنى بذكر الاكل عن الشرب ولذا ذكر الشرب فى الخلاصة وجمع بين الاربعة فى التبيين واما ما ذكره فى
فتح القدير والخلاصة من عدم ذكر الاستنجا فسهو واشار المصنف بذكر الام والجدة الى غيرهما فلو قال
والحاضنة احق به حتى يستغنى لكان اصرح قوله وبها حتى تحيض اى الام والجدة احق بالصغيرة
حتى تحيض لان بعد الاستغنا تحتاج الى معرفة اداب النسا والمراة على ذلك اقدر وبعد البلوغ
تحتاج الى التحصين والحفظ والاب فيه اقوى واهدى وبه علم انه لو قال حتى تبلغ لكان اولى وعن محمد
انها تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة لتحقق الحاجة الى الصيانة قال فى النقاية وهو المعتبر لفساد
الزمان وفى نفقات الخصاف وعن ابى يوسف مثله وفى التبيين وبه يفتى فى زماننا لكثرة الفساد وفى
الخلاصة وغياث المفتى الاعتماد على هذه الرواية لفساد الزمان فالحاصل ان الفتوى على خلاف
ظاهر الرواية فقد صرح فى التجنيس بان ظاهر الرواية انها احق بها حتى تحيض واختلف فى الشهوة
فقدرها ابو بكر الرازى بتسع سنين وفى التبيين وغيره وبنت احدى
عشرة سنة مشتهاة فى قولهم جميعا وقدره ابو الليث بتسع سنين وعليه الفتوى انتهى واشار المصنف
الى انها لو زوجت قبل ان تبلغ لا تسقط حضانتها لكن قال فى القنية الصغيرة اذا لم تكن مشتهاة
ولها زوج لا يسقط حق الام فى حضانتها ما دامت لا تصلح للرجال الا فى رواية عن ابى يوسف اذا كانت

للاستيناس

بلا استيناس بها انتهى وظاهره انها اذا اصلحت للرجال قبل البلوغ وقد زوجها ابوها فانه
لا حضانة لامها اتفاقا فيحتاج اطلاق المختصر الى تقييد لم ار من نبه عليه فهو ظاهر ولم
ار حكم ما اذا اختلف الاب والام فى حيضها فقالت الام لم تحض وقال الاب حاضت
او فى البلوغ بالسن وينبغى ان يكون القول قول الام كما لو ادعى تزوجها وانكرت بجامع انه يدعى سقوط
حقها وهى تنكر وغيرهما احق بها حتى تشتهى اى غير الام والجدة احق بالصغيرة حتى تشتهى
فياخذها الاب وفى الجامع الصغير حتى تستغنى لانها لا تقدر على استخدامها ولهذا لا تواجرها
للخدمة فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقدرتهما عليه شرعا واطلق فى الجدة فشمل
جدته من امه ومن ابيه كما فى فتح القدير وفى الظهيرية ولو ان امراة جاءت بالصبى تطلب
النفقة من ابيه فقالت هذا ابن ابنتى منك وقد ماتت امه فاعطنى نفقته فقال
الاب صدقت هذا ابنى من ابنتك فاما امه فلم تمت وهى فى منزلى واراد اخذ الصبى منها لم يكن له
ذلك حتى يعلم القاضى امه وتحضر هى فتاخذه لانه لما اقر ان هذه جدة الصبى فقد اقر انها
حق الحضانة ثم يدعى قيام من هو اولى منها وذا محتمل فان احضر الاب امراة فقال
هذه ابنتك وهذا ابنى منها وقالت الجدة ما هذه ابنتى وقد ماتت ابنتى ام هذا
الصبى فالقول فى هذا قول الرجل والمراة التى معه ويدفع الصبى اليه لان الفراش لهما فيكون
الولد لهما وما نعلم ذا كان للزوجين اذا كان بينهما ولذا فقالت المراة هو ابنى من زوج اخر
وقال الزوج هو ابنى من امراة اخرى فانه يحكم بكونه ابنا لهما لان الفراش لهما فيكون
الولد لهما ولذلك الجدة لو حضرت وقالت هذا ابن ابنتى من هذا الرجل وقد ماتت
امه فقال الرجل هذا ابنى من غير ابنتك من امراة لى فالقول قوله ويأخذ الصبى
منها ولو احضر الاب امراة وقال هذا ابنى من هذه لا من ابنتك وقالت الجدة
ما هذه امه بل امه ابنتى وقالت التى احضرها الرجل صدقت ما انا بامه وقد
كذب هذا الرجل ولكنى امراته فان الاب اولى به وياخذه على الخصاف رحمه الله
فى الكتاب لانه لما قال هذا ابنى من هذه المراة فقد انكر كونها جدة له
فيكون منكرا الحق لها فى الحضانة اصلا وهى اقرت له بالحق انتهى ولا حق للامة
وام الولد ما لم يعتقا لعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى واذا اعتقنا
صارتا حرتين اوان ثبوت الحق ودخل تحت الامة المدبرة لوجود الرق فيها
وكذا المكاتبة داخلة تحت الامة بالنسبة الى الولد المولود قبل الكتابة
واما اذا ولدت بعد الكتابة فهى اولى بحضانته من غيرها لانه صار داخلا
فى كتابتها وارادوا بالحق المنفى حق الحضانة قالوا ولا يفرق بينه وبين امه للنهى
عن ذلك ولم يذكر المصنف ان الحق فى حضانة ولد الامة للمولى او لغيره للتفصيل فانه
ان كان الصغير رقيقا فمولاه احق به حرا كان ابوه او عبدا ولذا لو عتقت امه
بعد وضعه فلا حق لها فى حضانته انما الحق للمولى سواء كانت منكوحة ابيه او فارقها لانه

مملوكه واما اذا كان حرا فالحضانة لاقربائه الاحرار ان كانت امه امة لا لمولاها ولا لمولاه الذي
اعتقه وان اعتقت كانت الحضانة لها قوله والذمية احق بولدها المسلم ما لم يعقل
الاديان لان الحضانة تنبني على الشفقة وهي اشفق عليه فيكون الدفع اليها انظر له فاذا عقل
الاديان ينزع منها لاحتمال الضرر واطلق الذمية فتشمل الكتابية والمجوسية كما في غاية البيان وغيره
وقيدها للاحتراز عن المرتدة لانه لا حق لها فيها لانها تحبس وتضرب فلا تتفرغ له ولا في
دفعه اليها نظر فاذا اسلمت وتابت يسلم الولد اليها وقد جمع في الهداية بين شيئين فقال
ما لم يعقل الاديان او يخاف ان يالف الكفر فظاهره انه اذا خيف ان يالف الكفر نزع منها وان لم
يعقل دينا وهي واردة على المصنف المقتصر على الاول وفي شرح النقاية لو خيف ان تغذيه بلحم
خنزير او خمر لم ينزع منها بل يضم الى ناس من المسلمين والام ليس بقيد احترازي بل حاضنة ذمية
كذلك لما في خزانة الاكمل وام الام بمنزلة الام مسلمة كانت او كتابية او مجوسية ولذا كل كافرة
من ذوات القرابة فهي بمنزلة الام انتهى قوله ولا خيار للولد عندنا ذكرا كان او انثى وقال
الشافعي لهما الخيار لان النبي صلى الله عليه وسلم خير ولنا انه لقصور عقله يختار من عنده الدعة
والراحة لتخليه بينه وبين اللعب فلا يتحقق النظر وقد صح ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخيروا واما
الحديث قلنا قد قال عليه السلام اللهم اهده فوفق لاختيار الانظر بدعائه عليه السلام او يحمل على
ما اذا كان بالغا والمراد بعدم تخييره عندنا انه اذا بلغ السن الذي ينزع من الام يأخذه الاب
ولا خيار للصغيرة في نفي العذر والمعتوه لا يخير ويكون عند الام وينبغي ان يكون عند من يعوت
بالتخيير الولد واما عندنا فالمعتوه اذا بلغ السن المذكور يكون عند الاب ولم يذكر المصنف رحمه
الله حكم الولد اذا بلغ هل ينفرد بالسكنى او يستمر عند الاب وفي الظهيرية فاذا بلغت الجارية
مبلغ النساء ان كانت بكرا كان للاب ان يضمها الى نفسه وان كانت ثيبا فليس له ذلك الا
اذا لم تكن مأمونة على نفسها والغلام اذا عقل واجتمع رايه واستغنى ليس للاب ان يضمه الى
نفسه الا اذا لم يكن مأمونا فكان له ان يضمه الى نفسه وليس عليه نفقته الا ان يتبرع ومتى كانت
الجارية بكرا يضمها الى نفسه وان كان لا يخاف عليها الفساد اذا كانت حديثة السن اما اذا دخلت
في السن واجتمع لها راي وعقلت فليس للاولياء حق الضم ولها ان تنزل حيث احبت لا يتخوف
عليها وان كانت ثيبا مخوفا عليها وليس لها اب ولا جد لكن لها اخ او عم ليس له ولاية الضم الى
نفسه بخلاف الاب والجد كان لهما ولاية الضم في الابتداء فجاز ان يعيداها الى حجرهما اذا لم تكن
مأمونة اما غير الاب والجد فليس له ولاية الضم في الابتداء فلا يكون له ولاية الاعادة
ايضا انتهى وان لم يكن لها اب ولا جد ولا عصبة او كان لها عصبة مفسد فالقاضي
ينظر في حالها فان كانت مأمونة خلاها تنفرد بالسكنى سواء كانت بكرا او ثيبا والا
وضعها عند امرأة امينة ثقة تقدر على الحفظ لانه جعل ناظرا للمسلمين كذا في
التبيين وذكر الاسبيجابي ان للاب ان يؤدب ولده البالغ اذا وقع منه شيء وفي الولوالجية
الابن اذا بلغ يتخير بين الابوين فان كان فاسقا يخشى عليه شيء فالاب اولى من الام

وفي

وفي الخلاصة امرأة خرجت من منزلها وتركت صبيتها في المهد فسقط
المهد ومات الصبي لا شيء عليها لانها لم تضيع فلا تضمن كما لو خرجت من
منزلها فجاء لصواد يطرق في البيت فلا ضمان عليها قوله ولا تسافر
مطلقة بولدها الا الى وطنها وقد نكحها ثم لان في السفر به اضرارا
بابيه فاذا خرجت به الى وطنها وقد كان تزوجها الزوج فيه فلها
ذلك لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تأهل
ببلدة فهو منهم ولهذا يصير الحربي به ذميا كذا في الهداية ودفعه في الكافي
بان المصرح به ان الحربي لا يصير بتأهله في دار الاسلام ذميا لامكان
ان يطلقها ثم يعود الى دار الحرب وانما ذلك في الحربية اذا تزوجت
فانها تصير ذمية وفي التبيين من ابدال الحربي بالحربية لا يناسب
المقام لان الكلام في الرجل وشرط المصنف لجواز سفرها به امرين
واتفقوا انه ليس لها السفر به الى مصر لم يتزوجها فيه واختلفوا
فيما اذا ارادت الخروج الى مصر غير وطنها وقد كان التزوج فيه
اشار في الكتاب الى انه ليس لها ذلك وهذا رواية كتاب الطلاق وذكر
في الجامع الصغير ان لها ذلك لان العقد متى وجد في مكان يوجب
احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم في مكانه ومن جملة ذلك حق امساك
الاولاد وجه الاول ان التزوج في دار الغربة ليس التزاما للمكث فيه
عرفا وهذا اصح كذا في الهداية ودفعه في الكافي بان المصرح به ان الحربي
لا يصير بتأهله في دار الاسلام ذميا لامكان ان يطلقها ثم يعود الى
دار الحرب وانما ذلك في الحربية اذا تزوجت فانها تصير ذمية وما في
التبيين من ابدال الحربي بالحربية لا يناسب المقام لان الكلام في
الرجل وشرط المصنف لجواز سفرها به امرين واتفقوا انه ليس لها
السفر به الى مصر لم يتزوجها فيه اشار في الكتاب الى انه ليس لها ذلك
وهذا رواية كتاب الطلاق وذكر في الجامع الصغير ان لها ذلك لان
العقد متى وجد في مكان يوجب احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم في
مكانه ومن جملة ذلك حق امساك الاولاد وجه الاول ان التزوج
في دار الغربة ليس التزاما للمكث فيه عرفا وهذا اصح كذا في الهداية
وفي شرح النقاية وانما قال المصنف تسافر دون تخرج لانه لو كان
بين الموضعين تقارب بحيث يتمكن الاب من مطالعة ولده والرجوع اليه في
نهاره جاز لها ان تنتقل اليه سواء كان وطنا لها او لم يكن وتم العقد فيه
او لم يقع لان الانتقال الى القريب بمنزلة الانتقال من محلة الى محلة في بلدة واحدة

انتهى والذى يظهر عدم صحة التعبير بالسفر وبالخروج على الاطلاق لانه لسفر ان كان المراد
به الشرعى لم يصح اذ لا يشترط فى منعها عن الخروج به ان يكون بين الوطنين ثلاثة ايام وان كان المراد
به السفر اللغوى لم يصح ايضا لانه اذا كان بين المكانين تقارب لا يمنع مطلقا فهو كالانتقال
من محلة الى اخرى وكذا التعبير بمطلق الخروج لا يصح فالعبارة الصحيحة ليس لها الخروج بالولد
من بلدة الى اخرى بينهما تفاوت كما ذكرناه الا اذا انتقلت من قرية المصر الى المصر فان لها
ذلك لان فيه نظر للصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصر وليس فيه ضررا بالاب وهى
واردة على المصنف وفى عكسه ضرر بالصغير لتخلقه باخلاق اهل السواد فليس لها ذلك
مطلقا ويستثنى من جواز نقله اذا ... الامران دار الحرب فليس لها ان تنقله اليها اذا كان ولدها
ونكحها فيه لما فيه من الاضرار بالولد والولد المسلم او الذمى حتى لو كان الوالد
والوالدة حربيين لها ذلك وقيد بالمطلقة لان المنكوحة ليس لها الخروج به من بلد الى اخر
مطلقا لان حق السكنى للزوج بعد ايفاء المعجل خصوصا بعدما خرجت معه وان ارا د
بالمطلقة المبانة بعد انقضاء عدتها لان المطلقة رجعيا حكمها حكم المنكوحة ومعتدة البائن
ليس لها الخروج قبل انقضاء العدة مطلقا وقيد بالام لان الام لو ماتت وصارت الحضانة
للجدة ليس لها ان تنتقل الى مصرها بالولد لانه لم يكن بينهما عقد وكذا ام الولد اذا اعتقت لا تخرج
الولد من المصر الذى فيه الغلام لانه لا عقد بين الاب وام الولد كذا فى فتح القدير وغيره الجدة بالاولى
والحاق فى الوطن يشمل القرية فلها ان تنقله من مصر الى القرية وقع العقد بها وهى قريتها كما فى
شرح الطحاوى وهو المنصوص عليه فيشمل فى الكافى للحاكم الشهيد فما فى شرح البقالى من انه
ليس لها ذلك ضعيف وقيده بالمراة لان الاب ليس له اخراج الولد من بلد امه حيث كان لها الحضانة
قال فى الظهيرية وفى المنتقى ابن سماعة عن ابى يوسف رجل تزوج امراة بالبصرة فولدت له ولدا
ثم ان هذا اخرج ولده الصغير الى الكوفة وطلقها فخاصمته فى ولدها وارادت رده عليها قال
ان كان الزوج اخرجه اليها بامرها فليس عليه ان يرده ويقال لها اذهبى اليه وخذيه قال
فان كان اخراجه بغير امرها فعليه ان يجيء به اليها ابن سماعة عن ابى يوسف فى رجل خرج مع المراة
وولدها من البصرة الى الكوفة فرد المراة الى البصرة ثم طلقها فعليه ان يرد ولدها
فيوخذ بذلك لها انتهى وفى الحاوى القدسى واذا تزوجها فى قرية من رستاق لها
قرى قريبة بعضها من بعض فارادت ان تخرج بولدها من قريته الى قرية لها ذلك
ما لم تقطعه من ابيه اذا اراد ان يبصر ولده كل يوم وكذا الاب اذا اراد ان يخرجه
الى مثل ذلك وليس له ان يخرجه من المصر الى القرى بغير رضا امه اذا كان صغيرا انتهى وفى
المجمع ولا يخرج الاب بولده قبل الاستغناء انتهى وعلله فى الشرح بانه لما فيه من الاضرار بالام بابطال
حقها فى الحضانة وهو يدل على ان حضانتها اذا اسقطت جاز له السفر به وفى الفتاوى السراجية سئل
اذا اخذ المطلق ولده من حاضنته لتزوجها هل له ان يسافر به فاجاب بان له ان يسافر به
الى ان يعود حق امه انتهى وهو صريح فيما قلنا وهى حادثة الفتوى فى زماننا باب

باب النفقة هى فى اللغة ما ينفق الانسان على عياله ونحو ذلك قال
تعالى ان تقبل منهم نفقاتهم ويقال انفق الرجل من النفقة قال الله تعالى لينفق ذو سعة
من سعته وانفق القوم اذا انفق سوقهم وانفق الرجل اذا ذهب ماله ويقال من قوله
تعالى اذا لامسكتم خشية الانفاق اى خشية الفقر ويقال نفقت السلعة نفاقا نقيض
كسدت ونفقت الدابة نفوقا اذا ماتت كذا فى ضياء الحلوم وبه علم ان النفقة المراد ة
هنا ليست مشتقة من النفوق بمعنى الهلاك ولا من النفق ولا من النفاق بل هى اسم للشئ
الذى ينفقه الرجل على عياله واما فى الشريعة فذكر فى الخلاصة قال هشام سالت محمدا
عن النفقة فقال النفقة هى الطعام والكسوة والسكنى انتهى قالوا ونفقة الغير تجب
على الغير باسباب ثلاثة بالزوجية والقرابة والملك فبدا بالاول لمناسبته لما تقدم
من النكاح والطلاق والعدة قوله تجب النفقة للزوجة على زوجها والكسوة بقدر
حالهما اى الطعام والشراب بقرينة عطف الكسوة والسكنى عليها والاصل فى ذلك
قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
وعليه اجماع الامة ولان وقوله عليه السلام فى حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن
بالمعروف وعليه اجماع الامة ولان النفقة جزاء الاحتباس فكل من كان محبوسا
بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه اصله القاضى والعامل فى الصدقات والمفتى
والوالى والمضارب اذا سافر بمال المضاربة والمقاتلة اذا قاموا بدفع عدو
المسلمين واعترض بان الرهن محبوس لحق المرتهن وهو الاستيفاء وكذا كان احق به
من ساير الغرما مع ان نفقته على الراهن واجيب بانه محبوس بحق الراهن ايضا
وهو وفاء دينه عنه عند الهلاك مع كونه ملكا له واطلق فى الزوجة فشمل المسلمة
والكافرة الغنية والفقيرة واطلق فى الزوج فشمل الغنى والفقير الصغير
والكبير بشرط ان يكون للصغير مال والا فلا شى على ابيه لها كما قدمناه فى مهرها
ولم يذكر المصنف طريقة ايصال النفقة اليها وهو نوعان تمكين وتمليك فالتمكين متعين فيما
اذا كان له طعام كثير وهو صاحب مائدة تمكن المراة من تناول مقدار كفايتها فليس
لها ان تطالبه بفرض النفقة وان لم يكن لم يفرض النفقة فان رضيت ان تاكل معه
فبها وان خاصمته فى فرض النفقة يفرض لها بالمعروف وهو التمليك كذا فى غاية
البيان وظاهره ما فى الذخيرة ان المراد بصاحب الطعام الكثير ان ينفق على
من لا تجب عليه نفقته فحينئذ هى متعنتة فى طلب الفرض لانه اذا كان ينفق
على من لا تجب عليه نفقته فلا يمتنع من الانفاق على من عليه نفقته الا اذا ظهر
للقاضى انه يضربها ولا ينفق عليها فحينئذ يفرض لها النفقة انتهى وظاهر
ما فى غاية البيان ان النفقة المفروضة تصير ملكا للمراة اذا دفعها اليها فلها
التصرف فيها من بيع وهبة وصدقة وبروا وفا ورد يدل على ذلك ما فى الخلاصة لو سرقت

الكسوة او هلكت النفقة لا تفرض لها اخرى بخلاف المحارم ولو فرض لها دراهم
وبقي منها شيء يفرض بخلاف المحارم انتهى وفي الذخيرة لو فرض لها القاضي عشرة
دراهم نفقة شهر فمضى الشهر وقد بقي من العشرة شيء تفرض لها القاضي عشرة اخرى
وفرق بين النفقة وبين الكسوة كما سنبينه في الكسوة ويدل عليه ايضا ما فيها
انهما لو اصطلحا بعد فرض النفقة على شيء لا يصلح تقديرا للنفقة كان معاوضة كالعبد
فلولا انها ملكت النفقة المفروضة لما كان معاوضة وفي القنية قال لها خذي هذه
الدنانير الخمسة لنفقتك ولبعض الوقت فهو تمليك لا اباحة انتهى فتفيد انها
تملك النفقة بفرض القاضي او بدفع شيء بالرضا لكن في الخلاصة والذخيرة اذا فرض
القاضي النفقة فالزوج هو الذي يلي الانفاق الا اذا ظهر عند القاضي مطله
فحينئذ يفرض النفقة ويامره ليعطيها لتنفق على نفسها نظرا لها فان لم
يعط حبسه ولا تسقط عنه النفقة انتهى فهي وان ملكتها بالفرض لم تتصرف
بالانفاق ويتفرع على هذا ما لو قرر لها كل يوم مثلا قدرا معينا من الفضة
فارادت الانفاق البعض وارادت ان تمسك الباقي فمقتضى التمليك ان لها
ذلك كما تقدم التصريح به عن الخلاصة والذخيرة في نفقة الشهر ولا فرق بين
نفقة شهر او يوم فليس فائدة انه يلي الانفاق مع فرض القاضي الا لكونه قواما
عليها لا لانه ياخذ ما فضل وعلى هذا لو امركه بشراء طعام فاشتراه لها فاكلت
وفضل شيء واستغنت عنه في يومها فليس له اكله والتصرف فيه اليها كما هو مقتضى التمليك
ويدل عليه ايضا انها لو اسرفت في نفقة الشهر فاكلتها قبل مضيه واحتاجت
لا تفرض لها اخرى كما لو هلكت كما في الذخيرة فالحاصل ان المفروضة او المدفوعة
اليها ملك لها فلها الاطعام منها والتصدق وفي الخانية المراة اذا فرضت
لها النفقة واكلت من مال نفسها او مسئلة الناس كان لها ان ترجع بالمفروض على
زوجها انتهى وفي البدائع واذا طلبت المراة من القاضي فرض النفقة قبل
قبل النقلة وهي بحيث لا تمتنع من التسليم لو طالبها بالتسليم او كان امتناعها
بحق فرض القاضي لها اعانة لها على الوصول الى حقها الواجب وان كان بعدما
حولها الى منزله فزعمت عدم الانفاق ذا التضييق فلا ينبغي له ان يعجل بالفرض
ولكن يامره بالنفقة والتوسيع الى ان يظهر ظلمه فحينئذ يفرض عليه النفقة
ويامره ان يدفعها اليها لتنفق على نفسها ولو طلبت كفيلا بها خوفا من غيبته
لا يجبره القاضي على اعطاء الكفيل عند ابي حنيفة واستحسن ابو يوسف اخذ
الكفيل بنفقة شهر ويشترط لوجوب الفرض على القاضي وجوازه منه شرطان
احدهما طلب المراة فهنا لو القاضي فرض نفقة لم يطلبها وان كان عالما بالزوجية
عند ابي حنيفة في قوله الاخير لان الفرض من القاضي قضاء وقد صح من اصلنا

ان

ان القضاء على الغائب لا يجوز من غير خصم وقوله عليه السلام لامراة ابي سفيان انما كان على
سبيل الفتوى لا على طريق القضاء بدليل انه لم يقدر لها ما تاخذه وفرض النفقة
من القاضي تقديرها فاذا لم يقدر لم تكن فرضا فلم يكن قضاء وسياتي تمامه فيما
اذا غاب وله مال عند مودعه وفي الواجبة الفتوى على قول ابي يوسف في اخذ
الكفيل بنفقة شهر ولم يذكر المصنف تقديرا للنفقة لما في الذخيرة وغيرها من
انه ليس في النفقة عندنا تقدير لازم لان المقصود من النفقة الكفاية وذلك
مما يختلف فيه طباع الناس واحوالهم ويختلف باختلاف الاوقات ايضا وفي التقدير
بمقدار اضرار باحدهما والذي قال في الكتاب ان كان الزوج معسرا فرض القاضي
لها النفقة اربعة دراهم فهذا ليس بتقدير لازم بل انما قدره محمد لما شاهد
في زمانه فالذي يجب على القاضي في زماننا اعتبار الكفاية بالمعروف واصله
حديث هند حيث اعتبر الكفاية وفي البدائع واذا كان وجوبها على الكفاية
فيجب على الزوج ما يكفيها من الطعام والادام والدهن لان الخبز لا يوكل عادة الا
مادوما والدهن لا بد منه للنساء وفي الذخيرة قالوا واللحم ليس من الادام حتى
على اصل ابي حنيفة في اليمين فينظر ان كانت المراة مفرطة البدن تاكل الحلوى
وما اشبه ذلك والزوج كذلك يفرض عليه مثل ذلك وان كانا من اوساط الناس
فعلى ما تقدمون في عادتهم يفرض على الزوج انتهى وفي الاقضية يفرض الادام
ايضا اعلاه اللحم وادناه الزيت واوسطه اللبن وقيل في الفقيرة لا يفرض الادام
الا اذا كان خبزا شعيرا وفي فتح القدير والحق الرجوع في ذلك الى عرفهم انتهى وفي
المجتبى والنفقة هو الخبز واللحم ودهن الراس ودهن السراج وثمن الماء ولون من
الفاكهة وفي المعتبر من الطعام خبز الشعير اذا كان ذلك طعام فقرائهم وعشرة
اساتير من اللحم وعشرة اساتير من الشحم والالية ولا شيء لها من الفاكهة انتهى فصار
الحاصل انه ينبغي للقاضي اذا اراد ان يفرض النفقة ينظر في سعر البلد وينظر
ما يكفيها بحسب عرف تلك البلدة ويقوم الاصناف بالدراهم ثم يقدرها بالدراهم كما في
المحيط اما باعتبار حاله او باعتبار حالها واختار المصنف الثاني وهو قول الخصاف
وفي الهداية وعليه الفتوى وفي الواجبة وهو الصحيح وعليه الفتوى وظاهر
الرواية اعتبار حاله فقط وهو قول الكرخي وقال به جمع كثير من المشايخ ونص عليه
محمد وقال في التحفة والبدائع انه الصحيح نظرا الى قوله تعالى لينفق ذو سعة
من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها
واستدل في الهداية لاعتبار حالها بحديث هند فانه اعتبر حالها واما النص فنقول
بموجبه انه مخاطب بقدر وسعه والباقي دين في ذمته وحاصله انه عمل بالاية
والحديث واتفقوا على وجوب نفقة الموسرين اذا كانا موسرين وعلى نفقة المعسرين اذا

كان معسرين وانما الاختلاف فيما اذا كان احدهما موسرا والاخر معسرا فعلى ظاهر
الرواية الاعتبار لحال الرجل فان كان موسرا وهي معسرة يجب عليه نفقة الموسرين
ولا يجب عليه ان يطعمها ما يوكل لكن قال مشايخنا يستحب له ان يواكلها لانه مامور بحسن
العشرة معها وذا في ان يواكلها لتكون نفقتها ونفقته سوا وان كان هو معسرا وهي
موسرة وجب عليه نفقة المعسرين لانها لما تزوجت معسرا فقد رضيت بنفقة المعسرين
واما على المفتى به فتجب نفقة وسط في المسيلتين وهو فوق نفقة المعسرة ودون
نفقة الموسرة فاذا كان الزوج مفرطا اليسار ياكل الحلاوى واللحم المشوى والباجات
والمراة فقيرة تاكل في بيتها خبز الشعير لا يجب عليه ان يطعمها ما ياكل بنفسه ولا ما كانت
تاكل في بيت اهلها ولكن يطعمها الوسط وهو خبز البر وباجة او باجتين كذا في
الذخيرة وفي غاية البيان انه اذا كان معسرا وهي موسرة فاوجبنا الوسط
فقد كلفناه بما ليس في وسعه فلا يجوز وهو غفلة عما في الهداية كما قدمناه من انه
مخاطب بقدر وسعه والباقي دين الى الميسرة فليس تكليفا بما ليس في وسعه وفي
المجتبى ان شاء فرض لها اصنافا وان شاء قومها وفرض لها بالقيمة ولم يذكر
المصنف في اي وقت يدفع لها النفقة لانه يختلف باختلاف الناس قالوا يعتبر
في الفرض الاصلح والايسر ففي المحترف يوما بيوم اي عليه ان يدفع نفقة يوما بيوم
لانه قد لا يقدر على تحصيل نفقة شهر مثلا دفعة وهنا بالكل ان يعطيها معجلا
ويعطيها كل يوم عند المسا عن اليوم الذي يلي ذلك المسا لتتمكن من الصرف في حاجتها
في ذلك اليوم وان كان تاجرا يفرض عليه نفقة شهرا بشهر او من الدهاقين فنفقة
سنة بسنة او من الصناع الذي لا تنقضي عملهم الا بانقضاء الاسبوع كذلك كذا في فتح
القدير وغيره وينبغي ان يكون محله ما اذا رضي الزوج والا لو قال التاجر او
الدهقان او الصانع انا ادفع نفقة كل يوم معجلا لا يجبر على غيره لانه انما اعتبر ما ذكر
تخفيفا عليه فاذا كان يضره لا يفعل وظاهر كلامهم ان كل مدة ناسبت الزوج
فانه يعجل نفقتها كما صرحوا به في اليوم وصرح به في التجنيس في نفقة الشهر انها
تفرض عليه وتدفع لها قال لو فرض لها نفقة كل شهر فطلبتها كل يوم كان لها ان تطلب
عند المسا لان حصة كل يوم معلوم فيمكنها المطالبة ولا كذلك ما دون اليوم انتهى فان
قلت اذا شرط عليه وقت العقد ان النفقة تموين من غير تقرير والكسوة كسوة الشتا
والصيف فهل لها بعد ذلك طلب التقرير فيهما قلت لم اره صريحا والقواعد تقتضي ان
لها ذلك لان الشرط ليس بلازم اذ هو شرط فيما لم يكن واجبا بعد ولهذا قالوا ان الابرا
عن النفقة لا يصح الا اذا وجبت بالقضا او الرضا ومضت مدة فحينئذ يصح الابرا
كما في البدايع وفي السراجية انت بري من نفقتي ما دمت امراتك فان لم يفرض القاضي النفقة
فالابرا باطل وان فرض لها النفقة كل شهر عشرة دراهم صح الابرا من نفقة الشهر الاول

دون ما مر اجعا على ما بيناه من قبل بقي فيه اشكال وهو ما اذا اقرت بانقضاء عدتها ما سواها انتهى
وهذا يدل على ان التقرير في مثل هذا يقع على الشهر الاول دون ما عداه فان قلت اذا حكم مالكي
في اصل العقود في شروطه وكتب وحكم بموجبه كما يفعل الان ثم بعد ذلك شكت المراة وطلبت
التقرير عند قاض حنفي فهل له تقريرها قلت لم اره صريحا ايضا وما نقلوه في كتاب
القضا كما في فصول العمادي والبزازية من ان الحكم لا يرفع الخلاف الا اذا كان بعد
دعوى صحيحة في حادثة من خصم على خصم وما نقل الكل ان شرط صحة الحكم تقدم
الدعوى والحادثة فيقتضي ان للحنفي ذلك وقد كثر وقوعهما في زماننا خصوصا
ان النفقة تتجدد في كل يوم وما يتجدد لا يقع فيه حكم وفي القنية قول القاضي
استديني عليه كل شهر كذا او فرض منه لحبس المدعى عليه قضاء به واشار المصنف
بوجوب النفقة عليه الى انه اذا لم يعط الزوج لها نفقة ولا كسوة فلها ان تنفق
من طعامه وتتخذ ثوبا من كرباسه بغير اذنه كما في الذخيرة والقنية ومن
النفقة التي على الزوج الحطب والصابون والاشنان والدهن للاستصباح
وغيره وثمن ماء الاغتسال لانه مؤنة الجماع وفي كتاب رزين جعله عليها وفصل
في ماء الطهر من الحيض بين ان تكون حيضها عشرة ايام فعليها او اقل فعليه واجرة
القابلة على من استاجرها من الزوجة والزوج فان جاءت بغير استيجار فللقائل
ان يقول عليه لانه مؤنة الجماع وللقائل ان يقول عليها لانها كاجرة الطبيب
واما ثمن ماء الوضوء فعليها فان كانت غنية تستاجر من ينقله ولا تنقله بنفسها
وان كانت فقيرة فاما ان ينقله الزوج لها او يدعها تنقله بنفسها كذا في
الخلاصة وبه علم ان اجرة الحمام عليه لانه ثمن ماء الاغتسال لكن له منعها من
الحمام حيث لم تكن نفساء كما سياتي بيانه وسوى في الظهيرية بين ثمن ماء الاغتسال
وماء الوضوء في الايجاب الوجوب عليه وهو الظاهر في الواقعات ماء وضوئها
عليه غنية كانت او فقيرة لانه لا بد لها منه فصار كالشرب انتهى فظهر
ضعف ما في الخلاصة وفي الذخيرة لو طلبت المراة من القاضي فرض النفقة
وكان للقاضي عليها للزوج عليه دين فقال احسبوا لها نفقتها منه كان له
ذلك لان الدينين من جنس واحد فتقع المقاصة كما في ساير الديون الا ان
في ساير الديون تقع المقاصة تقاصا او لم يتقاصا وهنا يحتاج الى رضى الزوج
لوقوع المقاصة لان دين النفقة انقص عن ساير الديون لسقوطه بالموت
بخلاف ساير الديون فكان دين الزوج اقوى فيشترط رضاه بالمقاصة كما لو
كان احد الدينين جيدا والاخر رديا انتهى وفي نفقات الخصاف لو كفل
رجل لها بالنفقة كل شهر عشرة دراهم لزمه شهر واحد عند ابي
حنيفة وعند ابي يوسف يقع على الابد وهو ارفق بالناس وعليه الفتوى

واجمعوا انه لو قال كفلت لك نفقتك كل شهر كذا ابدا او ما دمتما زوجين
فانه يقع على الابد ما داما زوجين واما الكسوة فقال في الظهيرية قدر
محمد الكسوة بدرعين وخمارين وملحفة في كل سنة واختلفوا في تفسير الملحفة
قال بعضهم الملاءة التي تلبسها المراة عند الخروج وقال بعضهم هي غطاء
الليل تلبسه في الليل وقال وذكر درعين وخمارين اراد بهما صيفيا وشتويا
ولم يذكر السراويل في الصيف ولا بد منه في الشتاء وهذا في عرفهم اما في
عرفنا فيجب السراويل وثياب اخرى كالجبة التي تنام عليه واللحاف
وما يدفع به اذى الحر والبرد وفي الشتاء درع خز وجبة قز وخمار ابريسم
ولم يذكر الخف والمكعب في النفقة لان ذلك انما يحتاج اليه للخروج وليس على الزوج
تهيئة اسباب الخروج انتهى وفي المجتبى ان ذلك يختلف باختلاف الاماكن
والعادات فيجب على القاضي اعتبار الكفاية بالمعروف في كل وقت
ومكان فان شاء القاضي فرضها اصنافا وان شاء قومها وقضى بالقيمة وفي
الخلاصة وتفرض النفقة كل شهر وستة اشهر الا اذا تزوج وبنى بها ولم يبعث
اليها الكسوة لها ان تطالبه بالكسوة قبل مضي ستة اشهر والكسوة [illegible]
كالنفقة في انه لا يشترط مضي المدة وللزوج ان يرفعها الى القاضي حتى يامرها
بلبس الثوب لان الزينة حقه انتهى وهو يدل على ان المراة لو امسكت النفقة
واكلت قليلا وقترت على نفسها فله ان يرفعها الى القاضي لتاكل ما فرض لها
خوفا عليها من الهزال فانه يضر وفي غاية البيان معزيا الى الخصاف ويجعل
لها ما تنام عليه مثل الفراش ومضربة ومرفقة في الشتاء ولحافا تتغطى به
قال شمس الائمة في شرح كتاب النفقات كتب لها فراشا على حدة ولم يكتف
بفراش واحد لانها ربما تعتزل عنه في ايام الحيض وفي زمان مرضها انتهى وفي
فتح القدير ذكر في الاصل الدرع من الكسوة والخصاف ذكر القميص وهما سواء الا
ان القميص يكون مجيبا من قبل الكتف والدرع من قبل الصدر وفي البدائع
الكسوة على الاختلاف كالنفقة من اعتبار حاله فقط او حالهما على قول
الخصاف وفي الذخيرة اذا فرض لها القاضي الكسوة فهلكت او سرقت منها
او خرقتها قبل الوقت فليس عليه ان يكسوها حتى يمضي الوقت الذي لا تبقى اليه
الكسوة والاصل ان القاضي متى ظهر له الخطأ في التقدير يرده فاذا لم يظهر
له ذلك لا يرده فان تخرقت الكسوة بالاستعمال قبل مضي الوقت ينظر فان
تخرقت تخرقا استعمالها لم يتبين الخطأ في التقدير فلا يقضي بكسوة اخرى ما لم
يمض ذلك الوقت وان تخرقت بالاستعمال المعتاد تبين الخطأ في التقدير فيقضي
بكسوة اخرى وكذا الجواب في النفقة اذا ضاعت او سرقت او اكلت واسرفت او لم

تمزقه وكان ذلك قبل مضي الوقت فهو كما قلنا في الكسوة ولو مضت المدة والكسوة
باقية فان لم تستعمل تلك الكسوة اصلا حتى مضى الوقت يفرض القاضي لها كسوة اخرى
لانه لم يظهر خطأ القاضي في التقدير وان استعملت تلك الكسوة فان استعملت معها
كسوة اخرى في تلك المدة يفرض لها كسوة اخرى وان لم تستعمل مع هذه الكسوة كسوة
اخرى لا يفرض لها اخرى لانه ظهر له خطأه في التقدير حيث وقت وقتا تبقى الكسوة
وراء ذلك الوقت فرق بين هذا وبينما اذا فرض لها القاضي عشرة دراهم نفقة
شهر فمضى الشهر وقد بقي من العشرة شيء حيث يفرض لها القاضي في النفقة عشرة
اخرى والفرق ان في باب النفقة لم يظهر خطأ القاضي في التقدير بيقين لجواز انه
انما بقي من العشرة شيء لتقتير وجد منها في الانفاق على نفسها فبقي التقدير معتبرا
فيقضي القاضي لها بعشرة اخرى اما في باب الكسوة اذا لبست جميع المدة ولم
تتخرق فقد ظهر خطأ القاضي في التقدير بيقين لانا تيقنا انه لم يوجد منها التقتير في
اللبس وفرق بين نفقة الزوجات وكسوتهن وبين نفقة المحارم وكسوتهم فان في الاقارب
اذا مضى الوقت وبقي شيء من الدراهم او الكسوة فالقاضي لا يقضي باخرى في الاحوال
كلها لانها باعتبار الحاجة في حقهم وفي حق المراة معاوضة عن الاحتباس ولهذا
اذا ضاعت النفقة او الكسوة من ايديهم يفرض لهم اخرى لما ذكرنا انتهى وقد
استفيد من هذه المنقولات اشياء منها ان جميع ما تحتاج اليه المراة من لباس
بدنها وفرش بيتها من ما تنام عليه وتتغطى به فانه لازم على الرجل اما ان ياتي به
واما ان يفرضه القاضي عليه اصنافا او دراهم كل ستة اشهر ويعجلها لها
وينبغي ان يلي الزوج شراء الامتعة لها كما قدمناه في الانفاق الا اذا ظهر مطله
او خيانته في الشراء لها فحينئذ هي التي تلي ذلك بنفسها او بوكيلها ومنها
انها لو كان لها امتعة من فرش ونحوها لا يسقط عن الزوج ذلك بل يجب عليه ما
ذكرناه وان كان لها امتعة ولا يلزمها ان تلبس متاعها ولا ان تنام على فراشها
فبالاولى ان لا يلزمها ان تفرش متاعها لينام عليه او يجلس عليه ومنها انه اذا
دفع لها نفقتها وانفقت منها قليلا وامسكت الباقي فان لها ذلك كما قدمناه
ومنها ان ادوات البيت كالاواني ونحوها على الرجل والحاصل ان المراة ليس لها على الزوج
الا تسليم نفسها في بيته وعليه لها جميع ما يكفيها بحسب حالها من اكل وشرب ولبس وفرش
ولا يلزمها ان تتمتع بما هو ملكها ولا ان تفرش له شيئا من فراشها وانما اكثرنا من هذه المسائل
تنبيها للازواج لما نراه في زماننا من تقصيرهم في حقوقهن حتى انه يامرها بفرش امتعتها
له جبرا عليها وكذلك لاضيافه وبعضهم لا يعطي لها كسوة حتى كانت عند الدخول
غنية صارت فقيرة وهذا كله حرام لا يجوز نعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات
اعمالنا واراد بالزوجة في قوله يجب للزوجة الزوجة في نفس الامر بنكاح صحيح لانه

لا نفقة للزوجة بنكاح فاسد لا قبل التفريق ولا بعده ولا نفقة للزوجة ظاهرا لا في
نفس الامر ولذا قال في الظهيرية لو ان امراة اخذت نفقتها من زوجها اشهرا ثم شهد
شاهدان انها اخته من الرضاع يفرق بينهما ويرجع الزوج عليها بما اخذت وذكر قبله
اختان ادعت كل واحدة منهما انه تزوجها وهو يجحد فاقامتا البينة على النكاح
والدخول فلهما نفقة امراة واحدة في مدة المسئلة عن الشهود نص عليه الخصاف
قوله ولو مانعة نفسها للمهر اي تجب عليه النفقة ولو كانت المراة مانعة نفسها
بحق كالمنع لقبض مهرها والمراد منه المعجل اما نصا او عرفا كما اسلفناه لانه منع بحق
فكان فوت الاحتباس لمعنى من قبله فيجعل كلا فائت اطلقه فشمل المنع قبل الدخول
وهو قول الامام وقالا لا نفقة لها الا اذا كانت دون البلوغ لعدم صحة تسليم الاب
وقد قدمناه قيدنا ان الفتوى على قول ابي يوسف من ان لها المنع فعلى هذا لا تسقط نفقتها
لانه بحق واشار المصنف الى ان شرط وجوب النفقة تسليم المراة نفسها الى الزوج وقت
وجوب التسليم ونعني بالتسليم التخلية وهي ان تخلي بين نفسها وبين زوجها برفع المانع
من وطئها او الاستمتاع بها اذا كان المانع من قبلها او من قبل غير الزوج فلو تزوج بالغة
حرة صحيحة سليمة ونقلها الى بيته فلها النفقة وكذلك اذا لم ينقلها وهي بحيث
لا تمنع نفسها وطلبت النفقة ولم يطالبها هو بالنقلة فلها النفقة فان طالبها بالنقلة
وامتنعت فان كان امتناعها بحق بان امتنعت لاستيفاء مهرها المعجل فلها النفقة وكذا
لو طالبها بالنقلة بعد ما اوفاها المهر الى دار مغصوبة فامتنعت فلها النفقة لانه
بحق ولو كانت ساكنة منزلها فمنعته من الدخول عليها لا على سبيل النشوز بل قالت
له حولني الى منزلك او اكتر لي منزلا انزله فاني احتاج الى منزلي هذا اخذ كراه فلها
النفقة كذا في البدايع وفي الذخيرة وقال بعض المتاخرين من ائمة بلخ لا تستحق النفقة
اذا لم تزف الى بيت الزوج والفتوى على جواب الكتاب وهو وجوب النفقة اذا لم
يطالبها بالنقلة **قوله** لا ناشزة بالجر عطف على الزوجة اي لا تجب النفقة للناشزة
وهي في اللغة العاصية على الزوج المبغضة له يقال نشزت المراة على زوجها فهي ناشزة
وعن الزجاج النشوز يكون بين الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه كذا
في المغرب وفي الشرع كما قال الخصاف الخارجة عن منزل زوجها المانعة نفسها منه
والمراد بالخروج كونها في غير منزله بغير اذنه ليشمل ما اذا امتنعت عن المجيء الى
منزله ابتداء بعد ايفاء معجل مهرها واما اذا خرجت من منزله بعد ايفائها الانتقال
اليه واطلق في الخروج فشمل الحقيقي والحكمي وهو عدم تمكينها له من الدخول
في منزلها الذي يسكنان فيه قبل ان تساله النقلة لانها كالخارجة وفي الذخيرة
بانها صارت كانها نزحت الى موضع اخر فدل انه خروج من منزله حكما بخلاف
ما اذا منعته بعد ما سالته النقلة كما قدمناه وخرج ما اذا خرجت من بيت

النصب او خرجت من بيت امتنعت من الانتقال اليه فانها لا تكون ناشزة كما قدمناه
لانه ليس منزلا له اصلا بخلاف البيت الذي فيه شبهة كبيت السلطان ليس لها
ان تمتنع وتصير ناشزة كما في الخانية لعدم اعتبار الشبهة في زماننا كما في التجنيس وقيد
بالخروج لانها لو كانت مقيمة معه في منزله ولم تمكنه من الوطء فانها لا تكون ناشزة لان
الظاهر ان الزوج يقدر على تحصيل المقصود منها بدليل ان البكر لا توطأ الا كرها وقد
علم بما قدمناه ان المراد بمنعها نفسها منه المنع لغير حق فلذا قال في الخلاصة لو كان
الزوج سمرقنديا وامراته بنسف فبعث اليها اجنبيا ليحملها الى سمرقند ولم
تذهب لعدم المحرم فان لها النفقة وشمل الخروج الحكمي ما اذا طلب ان يسافر
بها من بلدها وامتنعت فانه لا نفقة لها على ظاهر الرواية من ان له السفر بها
واما على المفتى به فلا تكون ناشزة كما قدمناه واشار اليه في الذخيرة هنا واطلق
في عدم وجوب النفقة للناشزة فشمل ما اذا كانت النفقة مفروضة فان النشوز
يسقطها ايضا كما في الذخيرة وهو مما يتعين حفظه ولم يذكروا اذا تركت النشوز وهو
بعودها الى منزله لظهور ان النفقة تعود لانه من باب زوال المانع وفي الخلاصة
الناشزة اذا عادت الى بيت الزوج بعد ما سافر بها زوجها اجابوا انها خرجت
عن ان تكون ناشزة انتهى وشمل تعريف الناشزة المنكرة للنكاح فاذا ادعى عليها النكاح
فجحدت ثم اقام البينة فلا نفقة لها كذا في فتح القدير ولذا اذا كان الزوج هو
المنكر ثم قال ولقائل ان يقول ينبغي ان تجب لانها صارت مكذبة شرعا وكذا
الزوج والا فلا يخفى ما فيه من الاضرار وفتح باب الفساد خصوصا عند اضطرارها
للنفقة مع حبسها انتهى ولا يخفى انهم انما نفوا وجوب النفقة ما دامت جاحدة اما اذا
عادت الى التصديق وطلبت النفقة فان لها النفقة واما اذا كان الزوج هو
المنكر فانما نفوا وجوب النفقة عنه في مدة المسئلة عنه عن الشهود لا مطلقا كما
ستبينه بعد ذلك عن الظهيرية وخرج عنه ما اذا اجرت نفسها لارضاع صبي
وزوجها شريف ولم تخرج من منزله وذكر في الفوائد التاجية نقلين فيها الثاني
منهما كما ذكرنا والاول انه نشوز وان لم تخرج ولا يخفى ضعفه وفي الخلاصة كان قال
الزوج هي ناشزة فلا نفقة عليه فان شهدوا انها ليست في طاعة الزوج للجماع انه
اوفاها المعجل وهي لم تكن في بيت الزوج سقطت النفقة ولو شهدوا انها ليست
في طاعة الزوج للجماع لا تقبل لانه يحتمل انها تكون في بيته ولا تكون في طاعته وبه
لا تسقط النفقة لان الزوج يغلب عليها انتهى وبه علم ان الزوج اذا ادعى نشوزها
في مدة وانكرت فالقول قولها مع يمينها فان حلفت اخذت النفقة وان نكلت
سقطت والبينة عليه وسياتي ان لها الخروج من منزله بغير اذنه في مواضع وحينئذ
لا تكون ناشزة فعلى هذا المراد بالخروج خروجها بغير حق لا بغير اذنه فقط لكن ذكر في

المجتبى واذا اسلمت نفسها بالنهار دون الليل او على عكسه لا تستحق النفقة لان التسليم
ناقص قلت وبهذا عرف جواب واقعة في زماننا بانه اذا تزوج من المحترفات
التي تكون عامة النهار في الكارخانه وبالليل مع الزوج لا نفقة لها انتهى مع انه
سياتي ان القابلة لها الخروج قوله وصغيرة لا توطا اي لا نفقة للصغيرة
اذا كانت لا تطيق الوطء لان امتناع الاستمتاع لمعنى فيها والاحتباس الموجب هو
الذي يكون وسيلة الى المقصود المستحق بالنكاح ولم يوجد بخلاف المريضة كما سياتي
وقال الشافعي لها النفقة لانها عوض عن الملك عنده كما في المملوكة بملك
اليمين ولنا ان المهر عوض عن الملك ولا يجتمع العوضان عن معوض واحد فلها المهر
دون النفقة واطلق في عدم وجوبها لها فشمل ما اذا كانت في بيت الزوج او في
بيت ابيها وقيد بالنفقة لان للاب مطالبة الزوج بمهر الصغيرة التي لا توطا وان
صغيرة جدا ويجبر الزوج على دفع المهر اليه لانه يجب كله بنفس العقد وحق القبض للاب
كذا في الخانية وقيد بالصغيرة لانه يجب المهر للكبيرة وان كان زوجها صغيرا جدا
في ماله لان العجز من قبله كالمجبوب والعنين فان لم يكن له مال لا يجب على الاب نفقة
امراة ولده ويستدين الاب عليه ثم يرجع بذلك على الابن اذا ايسر كذا في الخانية وفي
الخلاصة لا يجب على ابيه الا اذا ضمنها كما في المهر انتهى فلو انفق عليها ابوه ثم ولدت
واعترفت انها حبلت من الزنا فانها لا ترد شيئا من النفقة لان الحبل من الزنا
وان منع عن الوطء لا يمنع من دواعيه ومن الوطء فيما دون الفرج وهذا كاف لوجوب
النفقة بخلاف ما اذا اقرت انها حين تزوجت كانت حبلى فانها ترد نفقة ستة
اشهر لانه لا نفقة في الفاسد حملا لامرها على ان الحبل من زوج سابق فتصدق في
حق نفسها لا في حق الزوج كذا في الذخيرة والحاصل ان الصغيرة التي لا توطا لا يجب
نفقتها صغيرا كان الزوج او كبيرا والمطيقة للوطء يجب نفقتها صغيرا كان الزوج او
كبيرا واختلف في حد المطيقة له والصحيح انه غير مقدر بالسن وانما العبرة للاحتمال
والقدرة على الجماع فالصغيرة الضخمة تحمل الجماع وان كانت صغيرة السن كذا في التبيين
وذكر العتابي انها بنت تسع واختاره مشايخنا انتهى واطلق في التي لا تطيق الجماع فشمل
ما اذا كانت تصلح للخدمة او الاستئناس فانه لا نفقة لها خلافا لابي يوسف فيما
اذا امسكها في بيته فان لها النفقة واختاره صاحبا الايضاح والتحفة كما في غاية
البيان وله ان يردها على قول ابي يوسف وقيد بالصغيرة لان النفقة واجبة للقرناء
والرتقاء والتي اصابها مرض يمنع الجماع والكبيرة التي لا يمكن وطؤها لكبرها سواء اصابتها
هذه العوارض بعدما انتقلت الى بيت الزوج او قبله ذكر ثم انه لا احتباس للوطء فهي
كالصغيرة التي لا توطا فاجيب بان المعتبر في ايجاب النفقة احتباس ينتفع به
الزوج انتفاعا مقصودا بالنكاح وهو الجماع او الدواعي والانتفاع من حيث الدواعي

موجود في هؤلاء بان يجامع فيما دون الفرج بخلاف الصغيرة فانها لا تكون مشتهاة اصلا
ثم لو انه على هذا التعليل اذا كانت صغيرة مشتهاة يمكن جماعها فيما دون الفرج تجب النفقة
كذا في الذخيرة والظاهر ان من كانت بحيث تشتهى للجماع فيما دون الفرج فهي مطيقة
للجماع في الجملة الى اخر ما في فتح القدير وفي الخلاصة معزيا الى الاقضية ابو الصغيرة
التي لا نفقة لها ان طلب من القاضي فرض النفقة على الزوج وظن الزوج ان ذلك
عليه ففرض لها النفقة لا يجب شيء والفرض باطل انتهى ونظيره ما قدمناه عن الظهيرية
لو فرض لها القاضي النفقة فاخذتها اشهرا ثم شهد الشهود انها اخته من الرضاع
وفرق القاضي بينهما رجع الزوج عليها بما اخذت من النفقة قوله ومحبوسة بدين ومغصوبة
وحاجة مع غير الزوج ومريضة لم تزف اي لا تجب النفقة لهؤلاء لان فوت الاحتباس
ليس منه اما في المحبوسة بدين فلان فوت الاحتباس منها بالمماطلة وان لم يكن منها بان كانت
عاجزة فليس منه ولذا اطلقه المصنف فشمل ما اذا كانت قادرة على ادائه او لا
وما اذا حبسته قبل النقلة او بعدها وهو المذكور في الجامع الكبير واستشهد
له محمد رحمه الله بغصب العين المستاجرة من يد المستاجر حيث تسقط الاجرة عنه
لفوات الانتفاع لا من جهته وعليه الاعتماد كذا في التبيين وفي فتح القدير وعليه
الفتوى وفي غاية البيان ان محمدا وضع المسئلة في النفقة المفروضة لان بدونه لا
يتصور المسئلة لسقوطها ولو حذف المصنف قوله بدين لكان اولى لان المحبوسة ظلما
بغير حق لا نفقة لها لان المعتبر في سقوط نفقتها فوات الاحتباس لا من جهة الزوج
وقد فات الاحتباس هنا لا من جهته وهذا هو الصحيح لانه اذا كان الفوت بانيا
تقصير او بدونه لا يمكن ايجاب النفقة كذا في الذخيرة وقيد بحبسها لان الزوج
لو حبس وهو يقدر على الاداء او لا يقدر او حبس ظلما او هرب او نشز كانت لها النفقة
لان الاحتباس هنا فات لمعنى من جهة الزوج كذا في الذخيرة ولا فرق بين ان
تحبسه في دين لها عليه او تحبسه اجنبي وفي الخلاصة انها اذا حبسته وطلب
ان تحبس معه فانها لا تحبس وذكر الامام الفتاوى انه اذا خيف عليها الفساد تحبس معه
عند المتاخرين واما اذا غصبها رجل كرها وذهب بها ففي المختصر هو ظاهر الرواية
وعن ابي يوسف انها ان لها النفقة والفتوى على الاول لان فوات الاحتباس ليس
منه لتجعل باقيا تقديرا كذا في الهداية واما اذا حجت مع غير الزوج فلان فوت
الاحتباس منها وعن ابي يوسف ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر فتكون
فيكون لها نفقة الحضر وفي رواية عنه يؤمر الزوج بالخروج معها والانفاق
عليها اذا ارادت حجة الاسلام كما في الذخيرة واطلق الحج فشمل الفرض والنفل وما
اذا حجت قبل ان تسلم نفسها او بعدها وهذا هو ظاهر الرواية لان الامتناع من
جهتها فيكون اوجب سقوطها سواء كانت عاصية في الخروج او طائعة بخلاف المريضة

والصوم لوجود الاحتباس فلا يمنع اشتغالها بهما من وجوب النفقة كذا في الذخيرة وقيد بكون الحج
مع غير الزوج الشامل لحجها وحدها او مع محرم للاحتراز عما اذا حج معها فان لها النفقة اتفاقا
وهي نفقة الحضر لا السفر فينظر الى قيمة الطعام في الحضر ولا نظر الى قيمته في السفر ولا يلزمه
الكراء ومؤنة السفر واما المريضة التي لم تزف فالمراد بها المريضة التي لم تنتقل الى بيت
الزوج وقد اختلفت عبارات الكتب في هذه المسألة فظاهر المختصر انها اذا مرضت
قبل الدخول وهي في غير بيت الزوج فانه لا نفقة لها ومفهومه انها اذا كانت في بيته فلها
النفقة وعلى هذا فالفرق بينها وبين الصحيحة انما هو من جهة ان الصحيحة اذا لم تمنع نفسها
من الانتقال مع الزوج فلها النفقة طلبها الزوج او لا بخلاف المريضة فانه لا نفقة لها
وهي في بيتها مطلقا وفي البدائع ما يخالفه فانه قال ولو كانت المريضة المراة مريضة
قبل النقلة مرضا يمنع من الجماع فنقلت وهي مريضة فلها النفقة بعد النقلة وقبلها
ايضا اذا طلبت النفقة فلم ينقلها الزوج وهي لا تمتنع من النقلة لو طالبها الزوج
وان كانت تمتنع فلا نفقة لها كالصحيحة كذا ذكر في ظاهر الرواية وروى عن ابي
يوسف انه لا نفقة لها قبل النقلة فاذا نقلت وهي مريضة فله ان يردها وجه
ظاهر الرواية ان التسليم في حق التمكن من الوطء ان لم يوجد فقد وجد في حق
التمكن من الاستمتاع وهذا يكفي لوجوب النفقة كما في الحائض والنفساء والصائمة
صوم رمضان واذا امتنعت لم يوجد التسليم راسا انتهى فحاصله ان ظاهر الرواية
المريضة كالصحيحة فلا ينبغي ادخالها في النساء اللاتي لا نفقة لهن وفي التجنيس المراة
قبل الدخول بها اذا مرضت فطلبت النفقة يفرض لها النفقة ان لم يكن تحول
بينه وبين ان يضمها اليه لانها ما امتنعت من تسليم النفس وان امتنعت من ذلك
فلا نفقة عليه انتهى وظاهره اذا كان مرضها مانعا من النقلة فلا نفقة لها
وان لم تمنع نفسها وعليه يحمل ما في المختصر وحاصله ان المنقول في ظاهر الرواية
وجوب النفقة للمريضة سواء كان قبل النقلة او بعدها وسواء كان يمكنه جماعها
او لا كان معها زوجها حيث لم تمنع نفسها كما صرح به في البدائع والخلاصة
والذخيرة وغاية معزيا الى كافي الحاكم والمبسوط والشامل وشرح الطحاوي
فكان هو المذهب وصححه في فتح القدير وقال ان الفتوى عليه وذكر ان القائلين بعدمه
فرعوه على اشتراط التسليم حقيقة وهو مروي عن ابي يوسف وليس هو المختار والذي
ظهر لي ان ما ذكره المشايخ انما هو ظاهر الرواية لا انه مفرع على رواية ابي يوسف
فان النفقة وان كانت واجبة للمريضة في ظاهر الرواية قبل الانتقال
حيث لم تمنع نفسها لكن بشرط ان يمكنها الانتقال فلو كانت بحيث لا يمكنها الانتقال
اصلا فلا نفقة لها لعدم التسليم تقديرا بدليل قولهم في توجيه ظاهر الرواية
ان التسليم حاصل في حق التمكن من الاستمتاع واذا لم يمكن انتقالها فات التسليم

بالكلية فهذا هو مراد الفارقين بين المريضة والصحيحة فالمريضة التي لم تزف لا نفقة
لها ان كانت بحيث لا تقدر على الانتقال معه سواء منعت نفسها بالعقود او لا وقيد
بكونها لم تزف لانها لو مرضت في بيت الزوج مرضا لا يستطيع معه الجماع لم تبطل نفقتها بلا
خلاف لان التسليم المطلق هو التسليم الممكن من الوطء والاستمتاع وقد حصل
بالانتقال لانها كانت صحيحة كذا في البدائع وبه ظهر ان ما في الخانية من التفصيل
لا اصل له وعبارتها واذا زفت المراة الى زوجها وهي صحيحة فمرضت في بيت
مرضا لا يحتمل الجماع ان كان بنى بها كان لها النفقة لان المراة لا تسلم عن المرض في
عمرها وان كان لم يدخل بها فمرضت مرضا لا يحتمل الجماع لا نفقة لها وان اغمي عليها اغماء
كثيرا فهو بمنزلة المرض انتهى ومنها ايضا لو مرضت في بيت الزوج بعد الدخول بها
فانتقلت الى دار ابيها قالوا ان كانت بحال يمكن النقل الى منزل الزوج بمحفة او نحوها
فلم تنتقل فلا نفقة لها وان كان لا يمكن نقلها فلها النفقة انتهى وقيد بالنفقة لان
المداواة لا تجب عليه اصلا كذا في التبيين من باب صدقة الفطر وقد ذكر المصنف ستا من
النساء لا نفقة لهن وفي خزانة الفقه لابي الليث عشر من النساء لا نفقة لهن ولم يذكر
المريضة وذكر [illegible] والامة اذا لم يبوئها مولاها والمنكوحة نكاحا فاسدا او الموطوءة
والمتوفى عنها زوجها والمراة اذا قبلت ابن زوجها بشهوة وسيأتي حكم نفقة الامة
والمتوفى عنها زوجها والمقبلة والمرتدة فلم يبق المصنف الا المنكوحة نكاحا
فاسدا ولا حاجة الى بيانه قوله ولخادم لو موسرا اي تجب النفقة والكسوة
لخادم المراة لان كفايتها واجبة عليه وهذا من تمامه اذ لا بد لها منه فيلزمه للخادم
ادنى الكفاية لا يبلغ نفقة المراة ولذا كسوته بارخص ما يكون ويفرض للخادم خف
لانها تحتاج الى الخروج بخلاف المراة كذا في الخانية وفي الهداية نفقة الخادم
بما يلزم المعسر من نفقة امراته وشرط في البدائع وشرح الطحاوي في وجوب نفقة
خادمها ان لا يكون له شغل غير خدمتها بان يكون متفرغا لها واطلق المصنف الخادم
ولم يضفه اليها للاختلاف في تفسيره فقيل هو كل من يخدمها حرا كان او غيره ملكا
لها او له او لغيرهما وظاهر الرواية عن اصحابنا الثلاثة كما في الذخيرة انه
مملوكها فلو لم يكن لها خادم لا يفرض عليه نفقة خادم لانها بسبب ملكها له فاذا
لم يكن في ملكها لا يلزمه نفقته كالقاضي اذا لم يكن له خادم لا يستحق نفقة الخادم
في بيت المال وظاهر كلامهم ان خادمها هو المملوك لها سواء كان عبدا او جارية
ولهذا ذكر في غاية البيان ان الخادم واحد الخدام غلاما كان او جارية
وبه تبين ان تفسير الزيلعي خادمها بالجارية المملوكة لها في ظاهر الرواية فيه
نظر وينبغي ان يدخل المدبر والمدبرة تحته ولهذا اعلم انه اذا لم يكن لها خادم
مملوك لا يلزم الزوج كراء غلام يخدمها لكن يلزمه ان يشتري لها ما تحتاج اليه من

السوق كما صرح به في الفتاوى السراجية وقيد بالخادم لانه لا يلزمه نفقة اكثر من خادم واحد لها وهذا عندهما وقال ابو يوسف يفرض لخادمين لانها تحتاج الى احدهما لمصالح الداخل والى الاخر لمصالح الخارج ولهما ان الواحد يقوم بالامرين فلا ضرورة الى اثنين قال الطحاوي وروى صاحب الاملاء عن ابي يوسف ان المراة اذا كانت ممن يجل مقدارها عن خدمة خادم واحد انفق على من لا بد لها منه من الخدم ممن هو اكثر من الخادم الواحد او الثنتين او الاكثر من ذلك قال وبه ناخذ كذا في غاية البيان وفي الظهيرية والولوالجية المراة اذا كانت من بنات الاشراف ولها خدم يجبر الزوج على نفقة خادمين انتهى فالحاصل ان المذهب الاقتصار على واحد مطلقا والماخوذ به عند المشايخ قول ابي يوسف وفي فتح القدير والذخيرة لو كان له اولاد لا يكفيهم خادم واحد فرض عليه خادمين او اكثر بقدر ما يكفيهم اتفاقا وفي التجنيس امراة لها مماليك قالت لزوجها انفق عليهم من مهري فانفق فقالت لا احتسب لك بذلك من المهر لانك استخدمتهم فما انفق بالمعروف فهو محسوب عليها لانه بامرها انتهى وفي الحاوي وجوب نفقة الخادم فيشمل ما اذا اراد الزوج ان يخدمها او يخدمها خادمه ولا ينفق على خادمها قال في الخانية وان قال الزوج انا اخدمك او تخدمك جارية من جواري الصحيح ان الزوج لا يملك اخراج خادم المراة من بيته ويملكه في الولوالجية لان المراة عسى تتهيأ لها الخدمة بخدم الزوج ولما نعرة انه يملك اخراج ما عدا خادم واحد من بيته لانه زايد على قوله والحلق في المراة فيشمل الحرة والامة الشريفة والوضيعة لكن في الخلاصة معزيا الى الفتاوى الصغرى المنكوحة اذا كانت امة لا تستحق نفقة الخادم ونفقة الخادم لبنات الاشراف انتهى ولا يتصور ان يكون للامة خادم على ظاهر الرواية لان المملوك للمراة ولا ملك للامة وانما هو على قول من فسر الخادم بكل خادم وان كانت حرة لانه قيدها ببنات الاشراف مملوكا لها اولا وقد اطلق بعضهم بما في الخلاصة انها اذا كانت من الارذال لا تستحق نفقة الخادم وان كانت حرة لانه قيدها ببنات الاشراف قال في فتح القدير ويوافقه ما قيد به الفقيه ابو الليث كلام الخصاف حيث قال في ادب القاضي لو فرض ما يحتاج اليه من الدقيق والدهن واللحم والادام فقالت لا اخبز ولا اطبخ ولا اعالج شيئا من ذلك لا تجبر عليه وعلى الزوج ان ياتيها بمن يكفيها عمل ذلك قال الفقيه هذا اذا كان لها علة لا تقدر على الطبخ والخبز او كانت ممن لا تباشر ذلك فان كانت ممن تخدم نفسها وتقدر على ذلك لا يجب عليه ان ياتيها بمن يفعله وفي بعض المواضع تجبر على ذلك قال السرخسي لا تجبر ولكن اذا لم تطبخ لا يعطيها الادام وهو الصحيح وقالوا ان هذه الاعمال واجبة عليها ديانة وان كان لا يجبرها القاضي انتهى ولذا قال في البدايع لو استاجرها للطبخ والخبز لم تجز ولا يجوز لها اخذ الاجرة على ذلك لانها لو اخذت على عمل واجب عليها في الفتوى فكان في معنى الرشوة فلا يحل لها الاخذ انتهى وهو شامل لبنات الاشراف ايضا وكذا استدل

في البدايع لوجوبه ديانة بانه عليه السلام قسم الاعمال بين علي وفاطمة فجعل اعمال الخارج على علي واعمال الداخل على فاطمة انتهى مع انها سيدة نساء العالمين رضي الله عنها وابوها افضل الخلق اجمعين صلى الله عليه وسلم وقيد بيسار الزوج لانه لا يجب عليه نفقة الخادم عند اعساره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وهو الاصح خلافا لما قاله محمد لان الواجب على المعسر ادنى الكفاية وهي قد تكتفي بخدمة نفسها كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بانه يخالف لما ذكره اولا من لزوم اعتبار حالها وانه عند اعساره دونها ينفق بقدر حاله والباقي دين عليه وقياسه ان تجب النفقة للخادم دينا عليه انتهى وقد يقال انما قيل في نفقتها ذلك للجمع بين الدليلين لانه ورد نصا هند وليس ذلك في الخادم فكان على الاصل من اعتبار حاله وفي الذخيرة ولا يقدر نفقة الخادم بالدراهم على ما ذكرنا في نفقة المراة بل يفرض لها ما يكفيها بالمعروف ولكن لا تبلغ نفقة خادمها نفقتها لان الخادم تبع للمراة فينقص نفقة الخادم عن نفقتها لم يرد بالنقصان النقصان في الخبز لان النفقة بقدر الكفاية وعسى ان تستوفي الخادم من الخبز في الاكل اكثر مما تستوفي المراة وانما اراد به النقصان في الادام انتهى وفيها ايضا والكسوة للخادم على المعسر قميص وكرباس في الشتاء وازار وردا اكان وخف وما يكون وفي الصيف قميص ذلك وزاد ... للخادمة الخادم وخوضا للمراة لان الخادم لستر الراس وراس المراة وراس الخادم ليس بعورة وفرض لها الازار لان الخادم يحتاج الى الخروج قال مشايخنا ما ذكره محمد في الكتاب من ثياب الخادم فهو بناء على عاداتهم وذلك يختلف باختلاف الامكنة في شدة الحر والبرد وباختلاف العادات في كل وقت فعلى القاضي اعتبار الكفاية في نفقة الخادم فيما يفرض في كل وقت ومكان انتهى ما ذكره من كسوة الخادم على المعسر انما هو على قول محمد كما لا يخفى وفي غاية البيان واليسار يقدر بنصاب حرمان الصدقة لا بنصاب وجوب الزكاة انتهى وان اختلفا في اليسار والاعسار فالقول قوله الا ان تقيم المراة البينة ويشترط العدد والعدالة في هذا الخبر ولا يشترط لفظة الشهادة فان اقاما البينة فبينتها اولى كذا في الخانية ثم اعلم ان نفقة الخادم انما تجب على الزوج بازاء الخدمة فاذا امتنعت من الطبخ والخبز واعمال البيت لم تستحق النفقة لانه لم يوجد ما تستحق النفقة بمقابلتها بخلاف نفقة المراة فانها في مقابلة الاحتباس فاذا لم تعمل تستحق النفقة وهذا هو ظاهر الرواية كذا في الذخيرة ولا يفرق لعجزه عن النفقة وتؤمر بالاستدانة عليه لانه لو فرق بينهما لبطل حقه ولو لم يفرق لتاخر حقها والاول اقوى في الضرر لان النفقة تصير دينا بفرض القاضي فتستوفي في الثاني وفوت المال وهو تابع في النكاح فلا يلحق بما هو المقصود وهو التوالد فلا يقاس العجز عن الانفاق على العجز عن الجماع في المجبوب والعنين واطلق في النفقة فشمل الانواع الثلاثة فلا يفرق لعجزه عن كلها او بعضها وقيد بالنفقة ليعلم

حكم المهر بالاولى وفي غاية البيان معزيا الى المنقول اذا اثبت العجز بشهادة الشهود فان
كان القاضي شافعي المذهب وفرق بينهما نفذ قضاؤه بالتفريق وان كان حنفيا لا ينبغي له ان
يقضي بخلاف مذهبه الا اذا كان مجتهدا ووقع اجتهاده على ذلك فان قضى مخالفا لرأيه من
غير اجتهاد فعن ابي حنيفة روايتان ولو لم يقض ولكن امر الشافعي المذهب ليقضي بينهما الى
هذه الحادثة فقضى بالتفريق ينفذ اذا لم يرتش الآمر والمأمور فان كان الزوج غائبا فرفعت
الامر الى القاضي واقامت المراة ان زوجها الغائب عاجز عن النفقة وطلبت من القاضي ان
يفرق بينهما فان كان القاضي حنفيا فقد ذكرنا وان كان شافعيا ففرق بينهما قال مشايخ سمرقند
جاز تفريقه لانه قضى في فصلين مختلف فيهما التفريق بسبب العجز عن النفقة والقضاء على الغا
وكل واحد منهما مجتهد فيه وقال القاضي ظهير الدين المرغيناني لا يصح هذا التفريق لان القضاء
على الغايب لا يجوز عند الشافعي وينفذ في احدى الروايتين عن ابي حنيفة اذا اثبت
المشهود به وهنا لم يثبت المشهود به عند القاضي وهو العجز لان المال غاد ورايح ومن
الجائز ان الغايب صار غنيا ولم يعلم به الشاهد لما بينهما من المسافة وكان الشاهد مجازفا
في هذه الشهادة وقال صاحب الذخيرة الصحيح انه لا يصح قضاؤه لان العجز لا يعرف حالة الغيبة
لجواز ان يكون قادرا فيكون هذا ترك الانفاق لا العجز عن الانفاق فان رفع هذا القضاء الى
قاض اخر فاجاز قضاءه فالصحيح انه لا ينفذ لان هذا القضاء ليس مجتهد فيه لما ذكرنا
ان العجز لم يثبت انتهى وتعقبه في فتح القدير بقوله واعلم ان الفسخ اذا غاب ولم يترك
لها نفقة يمكن بغير طريق اثبات عجزه بمعنى تعذر وهو ان تتعذر النفقة عليها قال القاضي
ابو الطيب من الشافعية اذا تعذرت النفقة عليها بغيبته ثبت لها الفسخ قال
في الحلية وله وجه جيد فلا يلزم مجيء ما قال ظهير الدين انتهى وهذا لا يرد ما قاله ظهير
الدين لوجهين الاول انه ليس بمذهب الشافعي الثاني ان كلامه في التفريق بسبب العجز لا في
غيره وفي الذخيرة فرق بين النفقة وبين سائر الديون في الامر بالاستدانة فان في سائر
الديون من عليه الدين اذا عجز عن قضاء الدين لا يؤمر صاحب الدين بالاستدانة عليه وهنا
بعدما فرض القاضي لها تؤمر بالاستدانة على الزوج والفرق بينهما ان المراة لو لم تؤمر بالاستدانة
عسى تموت جوعا او يموت الزوج فتسقط نفقتها فكان الامر بها لتأكيد حقها وهذا المعنى
معدوم في سائر الديون قال شيخنا لتنبه فايدة الامر بالاستدانة بعد فرض القاضي
النفقة اثبات حق للمراة عليه لان حق رجوعها ثابت بالفرض سواء اكلت من مال نفسها
او استدانت بامر القاضي او بغير امره ولكن فايدته ان يرجع الغريم على الزوج وبدون
الامر ليس له الرجوع عليه وانما يرجع رب الدين على المراة وهي ترجع بالمفروض على الزوج وفي
تجريد القدوري ان فايدته ان تحيل المراة الغريم على الزوج وان لم يرض الزوج وبدونه
ليس لها ذلك وذكر الحاكم في المختصر ان فايدته الرجوع على الزوج بعد موت احدهما وبدونه
لا رجوع انتهى ما في الذخيرة فقد ذكروا للامر بالاستدانة ثلاثة فوايد لكن من جعل

فايدتها

فايدتها امكان الاحالة عليه بدون رضاه ظاهره انه ليس لرب الدين الا مطالبة الزوج الحوالة
وعلى الاول له ذلك كما لا يخفى والمراد من ذكر الوجه في امرها بالاستدانة دون امره بذلك
مع انه المديون فكان ينبغي ان يامره القاضي بالاستدانة وقد ظهر لي وجهه بانه لو امره ربما
تراخى في ذلك فيحصل لها الضرر فامرت هي بالاستدانة لدفع الضرر ولان الغريم يطمئن لاستدا نة
اكثر من استدانته باعتبار انه يصير له المطالبة على شخصين الزوج والمراة بخلاف
استدانة الزوج فانه لا يطالب الا الزوج فلو امره القاضي بالاستدانة لنفقتها قبل
ان يامره لم يكن مفيدا ولم اره منقولا واختلف في معنى الاستدانة فذكر الخصاف
وتبعه الشارحون انها الشراء بالنسيئة لتقضي الثمن من مال الزوج وفي المجتبى معزيا الى
ذكر الائمة الصباغي انها الاستقراض فاذا استدانت هل تصرح بانها استدانت على زوجها
او تنوي اما اذا صرحت فظاهر وكذا اذا نوت واما اذا لم تصرح ولم تنو لا تكون استدانة
عليه ولو ادعت انها نوت الاستدانة وانكر الزوج فالقول له انتهى واطلق في الاستدانة
فشمل قريب المراة والاجنبي لكن ذكر في شرح المختار ان المراة المعسرة اذا كان زوجها
معسرا ولها ابن من غيره موسرا او اخ موسر فنفقتها على زوجها ويؤمر الابن او الاخ بالانفاق
عليها ويرجع به على الزوج اذا ايسر ويحبس الابن او الاخ اذا امتنع لان هذا من المعروف
قال الزيلعي تبين بهذا ان الادانة لنفقتها اذا كان الزوج معسرا وهي معسرة
تجب على من كانت تجب عليه نفقتها لولا الزوج وعلى هذا لو كان للمعسر اولاد صغار ولم يقدر
على انفاقهم تجب نفقتهم على من تجب عليه لولا الاب كالام والاخ والعم ثم يرجع به على الاب
اذا ايسر بخلاف نفقة اولاده الكبار حيث لا يرجع عليه بعد اليسار لانها لا تجب
مع الاعسار فكان كالميت انتهى واقره عليه في فتح القدير وينبغي ان يكون محله اذا لم تجد
اجنبيا يبيعها بالنسيئة او يقرضها فحينئذ يتعين على ولدها ونحوه واما اذا وجدت
فلا وفي فتح القدير ولو امتنع من الانفاق عليها مع اليسار لم يفرق ويبيع الحاكم ماله عليه
ويصرفه في نفقتها فان لم يجد ماله يحبسه حتى ينفق عليها ولا يفسخ انتهى وفي المجتبى والذخيرة
قال الزوج في مجلس ابي يوسف ليس عندي نفقة فقال لها خذي عمامته وانفقيها
على نفسك فيحتمل انه علم ابو يوسف ان له عمامة اخرى والا لا تباع العمامة في
النفقة وسائر الديون قال الخصاف لا يبيع مسكنه وخادمه ويبيع ما سوى
ذلك وقيل يبيع ما سوى الازار وقيل يترك لنفسه دستا من الثياب
ويبيع ما سوى ذلك وقيل دستين وبه قال السرخسي ولو كان له ثياب حسنة يمكنه
الاكتفاء بما دونها يبيعها ويشتري ذلك ببعضها ويصرف الباقي الى الديون والنفقة
انتهى وسياتي تمامه في الحبس وفي باب الحجر ان شاء الله تعالى قوله وتتم نفقة اليسار
بطروه وان قضي بنفقة الاعسار لان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار
وما قضي به تقدير لنفقة لم تجب فاذا تبدل حاله فلها المطالبة بتمام حقها وعسره

الشارح الزيلعي ان هذه المسألة تستقيم على قول الكرخي حيث اعتبر حال الرجل فقط
ولم يعتبر حال المراة اصلا وهو خلاف ظاهر الرواية ولا يستقيم ما ذكره الخصاف من اعتبار
حالهما على ما عليه الاعتماد فيكون فيه نوع تناقض من الشيخ لان ما ذكره اول
الباب هو قول الخصاف ثم بنى الحكم على قول الكرخي انتهى كذا اقره عليه في فتح القدير
وهو قول مردود بل هو مستقيم على قول الكل لان الخلاف انما يظهر فيما اذا كان
احدهما موسرا والآخر معسرا وكلام المصنف هنا اعم من ذلك فلو كانا معسرين فقضى
بنفقة الاعسار ثم ايسرا فانه يتمم نفقة اليسار اتفاقا واذا ايسر الرجل وحده
فانه يقضى بنفقة يساره ونفقة يساره في حالة اعسارها عند الخصاف هي الوسط
وكذا اذا ايسرت المراة وحدها قضى بنفقة يسارها وهي الوسط عنده فصار كلامه
شاملا للصور الثلاث بهذا الاعتبار لانه لم يقيد بيسار الزوج وان قلنا انه
المراد كما وقع التصريح به في الهداية فهو محمول على يسارها ومتى امكن الحمل فلا تناقض
واشار المصنف الى ان القاضي اذا فرض للمراة النفقة فغلا الطعام او رخص فان
القاضي يغير ذلك الحكم كذا في الظهيرية وفي الذخيرة واذا فرض القاضي لها ما لا
يكفيها فلها ان ترجع عن ذلك لانها لانه ظهر خطأ القاضي حيث قضى بما لا يكفيها فعليه
ان يتدارك الخطأ بالقضاء لها بما يكفيها ولذلك اذا فرض على الزوج زيادة على ما يكفيها
فله ان يمتنع عن الزيادة انتهى وفي الخلاصة لو صالحته على اكثر من حقوقها في النفقة
والكسوة ان كان قدر ما يتغابن الناس فيه جاز وان كان قدر ما لا يتغابن الناس
فالزيادة مردودة ويلزمه نفقة مثلها ولا يبطل القضاء فلو ان القاضي فرض لها
النفقة والسعر غال ثم رخص تسقط الزيادة وهذا يدل على انه لا يبطل القضاء
وتبطل الشهادة انتهى يعني لا يبطل اصل التقدير بزيادة السعر ونقصانه حتى لو
مضت مدة لا تسقط النفقة اذ لو بطل اصله لسقطت بمضي الزمان وسيأتي مسائل
الصلح عن النفقة قريبا ان شاء الله تعالى قوله ولا تجب نفقة مضت الا
بالقضاء او الرضا لان النفقة صلة وليست بعوض عندنا فلم يستحكم الوجوب
فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك فيها الا بمؤكد وهو القبض والصلح بمنزلة
القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلاف المهر لانه عوض البضع
والمراد بعدم وجوبها عدم كونها دينا عليه فلا يكون دينا عليه يطالب به ويحبس
عليه الا بامرين الشيئين وحينئذ تصير دينا عليه فتأخذه منه جبرا سواء
كان غائبا او حاضرا اكلت من مال نفسها او استدانت اطلق المصنف فشمل المدة
القليلة لكن ذكر في الغاية ان نفقة ما دون الشهر لا تسقط وعزاه الى الذخيرة
فكانه جعل القليل مما لا يمكن التحرز عنه اذ لو سقطت بمضي يسير من المدة لما تمكنت
من الاخذ اصلا انتهى والمراد بالرضا اصطلاحهما على قدر معين للنفقة اما اصنافا او

دراهم

دراهم وكذا اعتبر الحدادي بالفرض والتقدير فاذا فرض لها الزوج شيئا معينا
كل يوم ثم مضت مدة فانها لا تسقط وهذا هو المراد بقولهم او الرضا واما ما توهمه
بعض حنفية العصر من ان المراد بالرضا انه اذا مضت مدة بغير فرض ثم رضي ثم
رضي الزوج بشيء فانه يلزمه فخطأ ظاهر لا يفهمه من له ادنى تأمل واما ما سيأتي من
مسائل الصلح بلا قضاء ولا رضا فالمراد بها اصطلاحا على شيء ثم مضت مدة بعده كما لا يخفى
وظاهر المتون والشروح ان المراة ترجع بالنفقة المفروضة سواء شرط الرجوع
لها او لا ويشكل عليه ما في الخانية والظهيرية القاضي اذا فرض للمراة النفقة المفروضة
شهرا فقال الزوج استقرضي كل شهر كذا وانفقي على نفسك ففعلت ليس لها ان
ان ترجع على الزوج الا ان يقول وترجعين بذلك علي انتهى ولم ار جوابا عنها ولعل
المراد انها لا ترجع بما استقرضت وانما ترجع بما فرض لها لان المامور باستقراضه قد
يكون ازيد ومن خلاف الخبر وان لم يأول بذلك فهو غلط محض كما لا يخفى وفي
الظهيرية اذا قال الرجل لآخر استدن على امرأتي وانفق عليها كل شهر عشرة دراهم
وقال انفقت وقالت المراة صدق لم يصدق على ذلك الا ان يكون القاضي فرض
لها النفقة فحينئذ يصدق لانها اخذت باذن القاضي وكذا الحكم في الاولى د
القضاء انتهى واشار المصنف الى ان الابراء عن النفقة قبل القضاء والصلح باطل لما
في الواقعات وغيرها المراة اذا ابرأت الزوج عن النفقة بان قالت انت بريء من نفقتي
ابدا ما كنت امرأتك فان لم يفرض لها النفقة فالبراءة باطلة لانها ابرأته قبل الوجوب
وان كان فرض لها القاضي كل شهر عشرة دراهم صح الابراء عن نفقة الشهر الاول ولم يصح
من نفقة ما سوى ذلك الشهر وكذا لو قالت ابرأتك عن نفقة سنة لم يبرأ الا من نفقة
شهر واحد لان القاضي لما فرض كل شهر فانما فرض لمعنى يتجدد بتجدد الشهر فما لم يتجدد
الشهر لا يتجدد الفرض وما لم يتجدد الفرض لا تصير نفقة الشهر الثاني واجبا ولو قالت
بعد ما مضت اشهر ابرأتك من نفقة ما مضى وما يستقبل برئ من نفقة ما مضى وبرئ من
نفقة ما يستقبل بقدر نفقة شهر ولا يبرأ زيادة على ذلك وهو نظير من اجر عبده من
رجل كل شهر بعشرة دراهم ثم ابرأه من اجر الغلام ابدا لا يبرأ الا من اجر شهر انتهى
واشار المصنف الى ان الكفالة بالنفقة قبل الفرض والتراضي على معين لا يصح وبعد
احدهما تصح كما في الذخيرة ولو ان المراة قالت للقاضي ان زوجي يريد ان يغيب واردت
ان تأخذ منه كفيلا بالنفقة فانه ليس لها ذلك لان النفقة لم تجب وقال ابو يوسف
استحسن ذلك واخذ منه كفيلا بالنفقة شهرا وعليه الفتوى لان النفقة ان لم تجب
للحال تجب بعده فيصير كانه كفل بما ذاب لها على الزوج فيجبر استحسانا رفقا بالناس
كذا في الواقعات زاد في الذخيرة انه لا فرق في هذا الحكم بين ان يكون النفقة مفروضة
او لا وفي الذخيرة ايضا ولو اختلفا فيما مضى من المدة من وقت القضاء او من وقت

الصلح فالقول قول الزوج والبينة بينة المرأة لأنها تدعي زيادة دين والزوج ينكر فالقول
قوله مع يمينه وإذا ادعى الزوج الإنفاق وأنكرت المرأة فالقول قولها مع اليمين كما في سائر
الديون انتهى وفي الظهيرية امرأة أقامت على رجل بينة بالنكاح فلا نفقة لها في مدة المسألة
عن الشهود ولو أراد القاضي أن يفرض لها النفقة لما رأى من المصلحة ينبغي أن يقول لها إن
كنت امرأته فقد فرضت لك عليه في كل شهر كذا وكذا ويشهد على ذلك فإذا مضى شهر وقد
استدانت وعدلت البينة أخذته بنفقتها مما فرض لها انتهى وهو يدل على ما قلنا من أن
أن الفرض من القاضي يصيرها دينا فلا يسقط بالمضي وأن فرض القاضي النفقة قضاء لا يقال
إنه ليس بقضاء لعدم الدعوى لأنا نقول طلبها التقرير دعوى ومسئلة الإبراء تدل على أن الفرض
في الشهر الأول منجز وفيما بعده مضاف يتنجز بدخول الشهر ولهذا فلا يصح الرجوع عنه لما
في الخانية من الصلح ولو صالحت المرأة زوجها كل شهر على دراهم ثم قال الزوج لا أطيق ذلك
فهو لازم لا يلتفت إليه إلا إذا تغير سعر الطعام ويعلم أن ما دون ذلك يكفيها انتهى
فإذا كان هذا في الصلح ففي فرض القاضي أولى لأن له ولاية عامة فإذا قرر القاضي لها نفقة
كل يوم أو كل شهر أو كل سنة لزم التقرير ما دامت في عصمته حيث لم يوجد مسقط وكان
بقدر حالهما وفي خزانة المفتين ولو أراد القاضي أن يفرض النفقة يقول فرضت عليك
نفقة امرأتك كذا وكذا في مدة كذا أو يقول قضيت عليك بالنفقة لمدة كذا أيضا وتجب
على الزوج حتى لا تسقط بمضي المدة لأن نفقة زمان المستقبل تصير واجبة بقضاء القاضي
حتى لو أبرأت بعد الفرض صح انتهى وهو دليل على ما قلنا من أن فرضها قضاء وأنه إذا فرضها
ثم مضت لم تسقط وقد نقل في فتح القدير أنه لا نفقة لها فيما إذا ادعى الزوج النكاح وهي
تجحد أو عكسه واستشكله بأن فيه إقرارها فهو مؤاخذ به لأنه إذا كان منكرا إنما نفوا
النفقة في مدة المسألة عن الشهود لا مطلقا مع أن القاضي إن فرض لها جاز وأما بعد
قضاء القاضي بالنكاح بالبينة فلا شك في وجوبها وقد علم من عطف المصنف الرضا على
القضاء أن فرض القاضي بطريق الجبر وقدمنا أنه إذا فرض عليه أكثر من حاله فإنه له
أن يمتنع عن الزيادة وكذا إذا اصطلحا على أزيد من نفقة المثل لما في الظهيرية وإذا
صالح الرجل امرأته عن نفقة كل شهر على مائة درهم والزوج محتاج لم يلزمه إلا نفقة مثلها
وإذا صالحها على دانق كل شهر جاز ولها أن تنقض إن لم يكفها انتهى وفي الذخيرة إذا
صالحت المرأة زوجها من نفقتها على ثلاثة دراهم كل شهر فهو جائز وكان ذلك تقديرا للنفقة
ولا يعتبر معاوضة سواء كان هذا الصلح قبل فرض القاضي والتراضي على شيء أو كان بعد أحدهما
وإذا وقع الصلح على شيء لا يجوز للقاضي أن يفرضه على الزوج في نفقتها بحال كالثوب والعبد ينظر
إن كان الصلح منهما تقديرا أو بعد أحدهما اعتبر معاوضة قبل قضاء القاضي لها بالنفقة أو
وقبل تراضيهما على شيء لكل شهر يعتبر الصلح منهما تقديرا وإن بعد أحدهما اعتبر معاوضة وفائدة
اعتبار التقدير أن تجوز الزيادة عليه والنقصان عنه وفائدة اعتبار المعاوضة أن لا تجوز الزيادة

على ذلك

على ذلك والنقصان فإذا صالحها على دراهم كل شهر ثم قالت لا تكفيني زيدت ولو قال الرجل لا أطيقه
فإنه لا يصدق في ذلك إلا أن يعرف القاضي عن حاله بالسؤال من الناس فإذا أخبروه أنه
لا يطيق ذلك نقص عنه وأوجب على قدر طاقته فإن لم يمض شيء من الشهر حتى صالحها من هذه
الدراهم على شيء إن كان شيئا يجوز للقاضي أن يفرضه كما إذا صالحها عن الدراهم على ثلث
مخاتيم دقيق بعينه أو بغير عينه فإن الصلح لا يجوز لأن الصلح فهو تقدير للنفقة وإن
كان ثوبا أو نحوه فهو معاوضة ولا يشبه هذا الديون كما إذا كان لرجل على آخر ثلاثة دراهم
فصالحه من الدراهم على ثلاثة مخاتيم دقيق بغير عينه فإن الصلح لا يجوز لأن الصلح فيه
معاوضة لوجوب الدين قبل الصلح فكان بيع دين بدين فلا يجوز إلا أن يدفع الدقيق في المجلس
وأما هنا فقبل مضي الشهر وصارت الدراهم دينا ثم صالحها على دقيق بغير عينه لا يجوز أيضا
لما قلنا أيضا انتهى وقد علم منه أن رضاهما وصلحهما على شيء صالح للنفقة بعد فرض القاضي
النفقة مبطل لتقرير القاضي حتى لا يلزمه إلا ما تراضيا عليه بعد فرض القاضي فيستفاد منه
أنهما لو اتفقا على أن تأكل معه تموينا بعد فرض النفقة أو الإنفاق على قدر معين فإنه
يبطل التقرير السابق لرضاها بذلك وهي كثيرة الوقوع في زماننا وفي الذخيرة أيضا
ولو صالحها من نفقة سنة على ثوب جاز فإن استحق الثوب شراه وقد انفسخ بالاستحقاق
فعاد دينها وإن كان قبل الفرض والتراضي رجعت بقيمة الثوب ولو صالحها على وصيف
وسط ولم يجعل له أجلا أو أجله فإن كان قبل الفرض والتراضي جاز وإن كان بعد أحدهما
لا يجوز وصلح المكاتبة عن نفقتها جائز كالصلح عن مهرها لأنه حقها وكذلك العبد
المحجور إذا صالح عن نفقة امرأته وقد تزوج بإذن المولى وكذا إذا صالح المكاتب عن نفقة
امرأته كل شهر جائز بالأولى انتهى قوله وبموت أحدهما تسقط المقضية أي بموت
أحد الزوجين تسقط النفقة المقضي بها لأن النفقة صلة والصلات تسقط بالموت
كالهبة والدية والجزية وضمان العتق أطلقه فشمل ما إذا استدانت أولا فإن كانت
استدانت بغير إذن القاضي فإنها تسقط بموت أحدهما كما لو أنفقت من مال نفسها وإن
كانت الاستدانة بأمر القاضي جزم في الظهيرية بعدم السقوط وصححه في الذخيرة ونسبه
إلى الكافي للحاكم الشهيد لأن للقاضي ولاية عامة بمنزلة استدانة الزوج بنفسه ولو
ولو استدان الزوج بنفسه لا يسقط ذلك الدين بموت أحدهما كذا الهداية انتهى قيد بالموت
لأن سقوط النفقة المقضي بها بالطلاق مختلف فيه فجزم في النهاية بسقوطها به
كالموت مسويا بينهما وكذا في الجوهرة وذكر في الخانية والظهيرية وكما تسقط المفروضة بموت
أحد الزوجين هل تسقط بالطلاق اختلفوا فيه قال بعضهم لا تسقط وقال القاضي الإمام
أبو علي النسفي وجدت رواية في السقوط وذكر البقالي أن على قول محمد تسقط ولا رواية
عن أبي يوسف وذكر شمس الأئمة الحلواني أن ذا الخصاف لسقوط النفقة المفروضة سببا آخر
فقال تسقط بموته وبموتها وتسقط إذا طلقها أو أبانها انتهى هذه عبارتها باللفظ وفي

و البزازية وهل تسقط النفقة المفروضة بالطلاق حكي عن القاضي الامام ابي علي النسفي انها
تسقط وفي فتاوى البقالي ذكر الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد انتهى وفي الذخيرة ولو طلقها الزوج
في هذا الوجه يسقط ما اجتمع عليه من النفقات بعد فرض القاضي لذا حكي عن القاضي الامام
ابي علي النسفي وكان يقول وجدنا رواية هذه المسألة في كتاب الطلاق وبه كان يفتي الصدر
الشهيد والشيخ الامام ظهير الدين وشبهه بالذمي اذا اجتمع عليه خراج رأسه ثم اسلم
يسقط عنه ووجه التشبيه به ان الذمي انما كان يؤخذ منه خراج الرأس لاصراره على الدين
الباطل وقد زال ذلك المعنى بالاسلام فتسقط الجزية كذا هنا المرأة انما تستحق النفقة
بالوصلة التي كانت بينهما وتلك الوصلة قد انقطعت بالطلاق واما اذا كانت النفقة م
ستدانة بامر القاضي فانها لا تسقط بالطلاق وهو الصحيح لما ذكرنا انه كان كاستدانة
الزوج بنفسه انتهى ما في الذخيرة وفي المنتهى لو طلقها الزوج في هذه الوجوه فانه يسقط
ما اجتمع عليه من النفقات بعد فرض القاضي انتهى فقد ظهر من هذا ان الراجح عندهم
سقوطها بالطلاق كالموت خصوصا قد افتى به الشيخان كما في الذخيرة وظاهر كلامهم
انه لا فرق فيه بين الطلاق الرجعي والبائن لان في عبارة الخانية والظهيرية
قد عطف البائن على الطلاق فعلم ان الطلاق رجعي قال العبد الضعيف ينبغي ضعف
القول بسقوطها بالطلاق ولو بائنا لامور الاول انهم اتفقوا على انه يحبس في النفقة
المفروضة اذا امتنع من دفعها ولو كانت تسقط بالطلاق لامكنه ان يطلقها فتسقط ثم
يراجعها الثاني انهم صرحوا بجواز اخذ الكفيل بالنفقة المفروضة بعد المدة التي فرضها
القاضي مع ان الكفالة لا تصح الا بدين صحيح قالوا وهو الذي لا يسقط الا بالاداء والابراء
فلو كان دين النفقة يسقط بالطلاق لم يكن صحيحا فلم تصح الكفالة به ولا يرد سقوطه
بموت احدهما لانه يعارض ان اصله صلة والصلات تسقط بالموت قبل القبض الثالث
وهو اقواها ما ذكروه في باب الخلع فان الكل قد ذكروا ان الطلاق على مال لا يسقط
شيئا من حقوق النكاح بخلاف الخلع على مال ولا باس بذكر عباراتهم قال في البدائع
ولا خلاف بينهم في الطلاق على مال انه لا يبرأ به عن سائر الحقوق التي وجبت لها
بسبب النكاح انتهى فقد افاد عدم سقوط النفقة والكسوة المفروضين بالطلاق
على مال لانه صرح بسائر الحقوق وهي ثلاثة المهر والنفقة والكسوة ولا يمكن حمله على
المهر فقط لانه يبطل به قوله سائر الحقوق وقال قبله واما حكم الخلع فان كان
بغير بدل بان قال خالعتك ونوى الطلاق فحكمه ان يقع الطلاق ولا يسقط شيء من المهر
والنفقة الماضية وان كان ببدل الى اخره فهذا صريح في المسألة ايضا وفي غاية
البيان اما اذا كان العقد بلفظ الطلاق على مال فهل تقع البراءة عن الحقوق المتعلقة
بالنكاح ففي ظاهر الرواية لا تقع لان لفظ الطلاق لا يدل على اسقاط الحق الواجب بالنكاح
وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة تقع البراءة عنها لاتمام المقصود انتهى وظاهره ان الطلاق

اذا

اذا لم يكن على مال لا يسقط شيئا من الحقوق الواجبة اتفاقا فهذا كله يدل على ضعف
الرواية السابقة خصوصا ان مفهوم الكتب حجة وقد قيدوا سقوطها بموت احدهما
وظاهر ما في الخانية والظهيرية ان الخصاف ذكر الطلاق من عنده وليس له اصل
في المذهب فالذي يتعين المصير اليه على كل مفت وقاض اعتماد عدم السقوط خصوصا
ما تضمنه القول بالسقوط من الاضرار بالنساء حتى استفتيت وقت تأليف هذا المحل
عن امرأة لها كسوة مفروضة تجمد لها عشر سنين ولم يدفع لها الزوج ثم انها دفعته
الى قاض وحكم عليه بالدفع فاستمهلها يوما ثم ذهب الى قاض رومي وطلقها عنده ليغير
عليها فحكم له القاضي الحنفي بسقوط الكسوة الماضية ولا يخفى ما في ذلك من الضرر
فان قلت لم لم تعتمد على تصحيح الزيلعي بقوله ولذا لا تسقط بالطلاق في الصحيح لما ذكرنا
قلت لان كلامه في النفقة المستدانة بامر القاضي وكلامنا في المفروضة فقط قوله
ولا ترد المعجلة اي ترد النفقة المعجلة بموت احدهما ونحوه بان عجل لها نفقة شهر بغير فرض
او التراضي ثم مات احدهما او طلقها فشمل ما اذا كانت قائمة او هالكة فان كانت هالكة
فلا ترد شيئا اتفاقا وان كانت قائمة او مستهلكة فكذلك عندهما وقال محمد يحتسب
لها نفقة ما مضى وما بقي فهو للزوج وعلى هذا الخلاف الكسوة لانها استعجلت عوضا
عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فبطل العوض بقدره
كرزق القاضي ورزق المقاتلة ولهما انها صلة وقد اتصل بها القبض ولا رجوع في
الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها كما في الهبة وفي فتح القدير والفتوى على قولهما
وجعله الولوالجي واصحاب الفتاوى قول ابي يوسف قالوا والفتوى عليه وشمل ما
اذا كان المعجل الزوج واباه لما في الواقعات وغيرها اب الزوج اذا دفع نفقة امرأة
ابنه قائمة ثم طلقها الزوج ليس للاب ان يسترد ما دفع لانه لو اعطاها
الزوج والمسألة بحالها لم يكن له ذلك عند ابي يوسف وعليه الفتوى فكذا اذا
اعطاها ابو الزوج انتهى وشمل الموت والطلاق لما ذكرناه وكذا في الخانية لو عجل لها ثم
طلقها لم يكن له ان يسترد وفي فتح القدير والموت والطلاق قبل الدخول سواء وفي
نفقة المطلقة اذا مات الزوج اختلفوا قيل ترد وقيل لا تسترد بالاتفاق لان
العدة قائمة في موته كذا في الاقضية فعلى هذا لا ينبغي ان يقيد كلام المصنف بموت
احدهما كما فعله الزيلعي بل يجعل مستقلة ووجهه انها صلة لزوجته ولا رجوع
فيها كالهبة للزوجة والعبرة لوقت الهبة لا لوقت الرجوع فالزوجية من الموانع
من الرجوع كالموت وقد دفع الاب لدفع ابنه فلا اشكال قوله ويباع القن في
نفقة زوجته يعني اذا كان تزوجه باذن المولى لانه دين وجب في ذمته لوجود
سببه وقد ظهر وجوبه في حق المولى فيتعلق برقبته كدين التجارة في العبد
التاجر ومراده عند عدم الفداء فان للمولى ان يفدي لان حقها في النفقة لا في

عين الرقبة فلو مات العبد سقطت ولذا اذا قتل في الصحيح لانه صلة ولذا الحصر
ولم ارهم صرحوا هنا بان المراة اذا اختارت استسعاوه في النفقة دون بيعه
ان لها ذلك ام لا لكن صرحوا في الماذون للتجارة اذا لحقه دين واختار الغرما
استسعاءه دون بيعه ان لهم ذلك ذكره الزيلعي وغيره في الماذون فينبغي ان يكون هنا
كذلك وينبغي ان المراة اذا اختارت استسعاءه لنفقتها كل يوم ان تكون لها ذلك
ايضا قيدنا باذن المولى لانه لو تزوج بغير اذن المولى لا يباع في النفقة لعدم
وجوبها لعدم صحة النكاح ولذا لم يقيد المصنف بالاذن لان عند عدمه لم
تكن زوجة لتجب لها النفقة ولذا المهر لا يباع فيه ولو دخل بها لعدم ظهوره
في حق المولى وانما يطالب به بعد عتقه وقيد بالقن وهو العبد الذي لا حرية فيه
فيه عند الفقها وفي اللغة العبد اذا ملك هو وابوه يستوي فيه الاثنان والجمع ه
والمذكر والمونث كما في شرح النقاية لان المكاتب والمدبر وولد ام الولد لا يباعون
فيها لعدم جواز البيع وانما عليهم السعاية الا اذا عجز المكاتب فانه يباع لزوال
المانع وقيد بنفقة زوجته لان نفقة اولاده لا تجب عليه سوا كانت الزوجة
حرة او امة اما اذا كانت حرة فلان الاولاد احرار تبعا لها والحر لا يستوجب النفقة
على العبد الا الزوجة وان كانت امة فنفقة الاولاد على مولى الامة وان كانت
نفقة الام على العبد لان الاولاد تبع للام في الملك فتكون نفقة الاولاد على المالك
لا على الزوج كذا في الولوالجية وزاد في الكافي للحاكم وشرحه للسرخسي وشرح الطحاوي
والشامل وكذلك المكاتب لا تجب نفقة ولده سوا كانت امه حرة او امة لهذا
المعنى واذا كانت امراة المكاتب مكاتبة وهما لمولى واحد فنفقة الولد على الام لان
الولد تابع للام في كتابتها ولهذا كان كسب الولد لها وارش الجناية عليه لها وميراثه
لها فلذا كذا النفقة تكون عليها بخلاف ما اذا وطئ المكاتب امته فولدت حيث تجب
نفقة الولد على المكاتب لانه داخل في كتابته ولهذا يكون كسبه له وارش الجناية
عليه له ولانه جزوه فاذا تبعه في العقد كان نفقته عليه كنفقة نفسه انتهى
ولم ار متى يباع القن في النفقة فان القاضي اذا قرر لها نفقة كل شهر كذا او طالبته
بالنفقة هل يباع لاجل النفقة اليسيرة او تصبر المراة حتى يجتمع لها من النفقة ه
قدر قيمته ان قلنا بالاول ففيه اضرار بالمولى ويقتضي ان يباع في نفقة يوم اذا
طلبتها ولم يفده السيد وان قلنا بالثاني ففيه اضرار بها خصوصا اذا كانت
فقيرة وذكر في الذخيرة ما يدل على المراد ولفظها فاذا اجتمع عليه من النفقة ما
يعجز عن الادا يباع فيه الا ان يفديه المولى انتهى فاذا فرض القاضي لها ه
نفقة شهرية فطالبته وعجز عن ادائها باعه القاضي ان لم يفده والله الموفق
للصواب واطلق في بيعها فشمل سيده المزوج له وغيره فاذا بيع فيها فاشتراه

من علم

من علم به او لم يعلم ثم علم ورضي لظهور السبب في حقه ايضا فاذا اجتمعت عليه النفقة مرة اخرى
يباع ثانيا وكذا حاله عند المشتري الثالث وهلم جرا ولا يباع مرة بعد اخرى الا في دين النفقة
لانها تتجدد شيئا فشيئا على حسب تجدد الزمان على وجه يظهر في حق السيد فهو في الحقيقة
دين حادث عند المشتري واما اذا لم يعلم المشتري بحاله او علم بعد الشرا ولم يرض فله
رده لانه عيب اطلع عليه كذا في فتح القدير وقد فرق الزيلعي وغيره ايضا بين دين النفقة
وبين دين المهر بان العبد انما بيع في جميع المهر فان المهر جميعه واجب فاذا بيع في جميع المهر
مرة لا يباع مرة اخرى وان بقي شي من ذلك المهر واما النفقة فانما تجب شيئا فشيئا فاذا بيع فيها
فانما بيع فيما اجتمع من النفقة وصادف واجبة فاما فيما لم يجتمع ولم يصر واجبة لا تصور البيع
فيه اذا وجبت نفقة اخرى فهذا دين حادث لم يبع فيه العبد فيجوز بيعه انتهى ه
وهذا يدل على انه لو بيع في النفقة المجتمعة فلم يف بكلها فاشتراه من هو عالم به فانه
لا يباع لبقية النفقة الماضية فانها حينئذ كالمهر وانما يباع لما يجتمع من النفقة عند المشتري
وبهذا ظهر ان ما ذكره صدر الشريعة في شرح الوقاية من قوله صورته عبد تزوج امراة
باذن المولى ففرض القاضي النفقة عليه فاجتمع عليه الف درهم فبيع بخمسمائة وهي قيمته والمشتري
عالم ان عليه دين النفقة يباع مرة اخرى بخلاف ما اذا كان الالف عليه بسبب اخر فبيع ه
بخمسمائة لا يباع مرة اخرى انتهى سهو فاحش لظاهر تصريحهم بان دين النفقة في الحقيقة دين
حادث عند المشتري ولانه يلزم عليه ان يكون دين النفقة اقوى من سائر الديون والامر
بالعكس واطلق المصنف في الزوجة فشمل الحرة والامة ويستثنى منه الامة امة سيد العبد
فانه لا نفقة لها على العبد بواها المولى بيتا او لا وانما هي على المولى لانهما جميعا ملك المولى ونفقة
المملوك على المالك كذا في الذخيرة وشملت المولى فان لها النفقة على عبد ابيها لان النفقة
في معنى سائر الديون من وجه والبنت تستحق الدين على الاب ولذلك على عبد الاب كذا في
الذخيرة ايضا وقد سئلت عن كفن امراة العبد وتجهيزها على القول المفتى به من انه على
الزوج وان تركت مالا فاجبت باني الى الان لم ارها صريحة لكن تعليلهم لابي يوسف
بان الكفن كالكسوة حال الحياة يقتضي ان يكون على العبد ومقتضاه ان يباع فيه كما يباع في
كسوتها **قوله** ونفقة الامة المنكوحة انما تجب بالتبوئة لانه لا احتباس الا بها فان بواها
المولى معه منزلا فعليه النفقة لتحقق الاحتباس والا فلا لعدمه اطلق الزوج فشمل الحر والقن
والمدبر والمكاتب واطلق في الامة فشمل القنة والمدبرة وام الولد واما المكاتبة فهي كالحرة ولا
تحتاج الى التبوئة لاستحقاق النفقة لان منافعها على حكم ملكها يصير ورقبتها احق بنفسها
ومنافعها بعقد الكتابة ولهذا لم يبق للمولى ولاية الاستخدام فيها فكانت كالحرة والتبوئة
ان يخلي المولى بين الامة وزوجها في منزل الزوج ولا يستخدمها كذا في كافي الحاكم
وهو يفيد انه لو جاءت الامة من منزل زوجها بعد التبوئة وخدمت المولى في بعض الاوقات
من غير ان يستخدمها لم تسقط كما صرح به في الذخيرة وفيها لو جاءت الى بيت المولى في وقت والمولى

ليس في البيت كما تخدمها اهله ويمنعوها من الرجوع الى بيته فلا نفقة لها لان استخدام اهل
المولى اياها بمنزلة استخدام المولى وفيه تفويت التبوئة انتهى وظاهر قوله ولا يستخدمها
انه لو استخدمها وهي في منزل الزوج فلا نفقة لها لان للتبوئة شرطين فاذا افتقد احدهما فقدت
ويدل عليه قولهم لو استخدمها بعد التبوئة سقطت النفقة لكن علله في الهداية
بقوله لانه فات الاحتباس وهو يدل على انها مقيمة في بيت المولى وتعليل الزيلعي
بقوله لزوال الموجب اولى وقيد بالامة لان نفقة الحرة واجبة مطلقا ولو كان
زوجها عبدا وما في الكتاب من تقييد زوجة العبد اذا كانت حرة بالتبوئة
فقال في الذخيرة انه ليس بصحيح لان الحرة لا تحتاج اليها مطلقا وقيد
بالمنكوحة لان نفقة المملوكة على سيدها مطلقا وقد تقدم ان التبوئة من السيد
ليست بلازمة فعلى هذا على حق الزوج ولو بوا الامة بعد الطلاق ولم يكن بواها
قبله فلا نفقة لها لانها لم تستحق بعد الطلاق فلا تستحق بعده وان فاتت
التبوئة بعد الطلاق ثم عادت تعود النفقة كما في الولوالجية ولا يشكل على
التعليل الحرة اذا كانت ناشزة فطلقها زوجها فلها ان تعود الى بيت الزوج
وتاخذ النفقة والسكنى كما ذكره الاسبيجابي والفرق المذكور في الولوالجية من ان في
الامة النكاح حالة الطلاق لم يكن سببا لوجوب النفقة لانه لم يكن سببا لوجوب
الاحتباس اذ لا تجب التبوئة وفي الحرة النكاح حالة الطلاق سبب لوجوب
النفقة الا انها فوتت بالنشوز فاذا عادت وجبت انتهى وظاهره ان تقرير
النفقة من القاضي قبل التبوئة لا يصح لانه قبل السبب ولم اره صريحا في
الذخيرة والولوالجية واذا كان للرجل نسوة بعضهن حرائر مسلمات وبعضهن اماء ذميات
فهن في النفقة سواء لان النفقة مشروعة للكفاية وذلك لا يختلف باختلاف
الدين والرق والحرية الا ان الامة لا تستحق نفقة الخادم انتهى وينبغي ان يكون
هذا مفرعا على ظاهر الرواية من اعتبار حاله واما على المفتى به فليس في النفقة
سواء لاختلافهن يسارا وعسرا فللدنية نفقة الموسرة كنفقة المعسرة وليست
نفقة الحرة كالامة كما لا يخفى ولم ار من نبه عليه **قوله** والسكنى في بيت خال
عن اهله واهلها معطوف على النفقة اي يجب السكنى في بيت اي الاسكان
للزوجة على زوجها لان السكنى من كفايتها فتجب لها كالنفقة وقد اوجبه الله تعالى
كما اوجب النفقة بقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اي من
طاقتكم اي مما تطيقونه ملكا او اجارة او عارية اجماعا واذا وجب حقا لها ليس
له ان يشرك غيرها فيه لانها تتضرر به فانها لا تامن على متاعها ويمنعها ذلك من
المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع الا ان تختار لانها رضيت بانتقاص حقها ودخل
في الاهل الولد من غيرها لما بيناه الا ان يكون صغيرا لا يفهم الجماع فله اسكانه معها كما في

فتح

فتح القدير وخرج عنه امته وام ولده فليس للمراة الامتناع من اسكانهما معها على المختار
كما سيذكره المصنف اخر الكتاب لانه يحتاج الى الاستخدام فلا يستغنى عنها وانما ذكر
البيت دون الدار لانه لو اسكنها في بيت من الدار مفرد وله غلق كفاها لان المقصود حصل
كذا في الهداية وقد اقتصر على الغلق فافاد انه ولو كان الخلاء مشتركا بعد ان يكون له غلق يخصه
وليس لها ان تطالبه بمسكن اخر وبه قال الامام لان الضرر بالخوف على المتاع وعدم التمكن
من الاستمتاع قد زال ولا بد من كون المراد كون الخلاء مشتركا يفهم بعدان يكون له غلق يخصه
ومنع الاجانب والزوج في شرح المختار ولو كان في الدار سوت وابت ان تسكن مع ضرتها او مع
احد من اهله ان اخلى لها بيتا وجعل له مرافق وغلقا على حدة ليس لها ان تطلب بيتا كذا في فتح
القدير وهو يفيد انه لا بد للبيت من بيت الخلاء ومن مطبخ بخلاف ما في الهداية وينبغي الافتاء
بما في شرح المختار ويشترط ان لا يكون في الدار احد من احماء الزوج يؤذيها كما في الخانية قالوا
للزوج ان يسكنها حيث احب ولكن بين جيران صالحين ولو قالت انه يضربني ويؤذيني فمره
ان يسكنني بين قوم صالحين فان علم القاضي ذلك زجره ومنعه عن التعدي في حقها
ولا يتركها ثمه وان لم يكن في جوارها من يوثق به وكانوا يميلون الى الزوج امره باسكانها
بين قوم صالحين انتهى ولم يصرح بما به يضرب وانما قالوا زجره ولعله لانها لم تطلب
تعزيره وانما طلبت الاسكان بين صالحين وقد علم من كلامهم ان البيت الذي ليس له
جيران فليس بمسكن شرعي ثم اعلم ان المسكن ايضا لا بد ان يكون بقدر حالهما كما تقدم
في الطعام والكسوة فليس مسكن الاغنياء كمسكن الفقراء فلو اخر قوله بقدر حالهما عن
المسكن لكان اولى وقدمنا ان النفقة اذا اطلقت فانها تنصرف الى الطعام والكسوة
والسكنى كما في الخلاصة فقولهم يعتبر في النفقة حالهما يشمل الثلاثة كما لا يخفى وفي البزازية
من الاجارات تزوج بها وبنى بها في منزل كانت فيه باجر ومضى عليه سنة فطالب المواجر المراة
بالاجر فقالت له اخبرتك ان المنزل بالكرا عليك الاجر لا يلتفت اليه الساكنة الاجر عليها لا على
الزوج لانها العاقدة انتهى ومفهومه لو سكنت بغير اجارة في وقف او مال يتيم او ما كان معد
الاستغلال فالاجرة عليه وفي البزازية ايضا اجرت دارها من زوجها وهما يسكنان فيها
لا اجر عليه انتهى ولم يذكر المصنف المؤنسة لانها ليست بواجبة عليه كما في الفتاوى السراجية يعني
ليس عليه ان ياتي لها بامراة تؤنسها في البيت اذا خرج اذا لم يكن عندها احد **قوله** ولهم
النظر والكلام معها يعني في اي وقت اختاروا اهلها ذلك فلهم ذلك لما في عدمه من قطيعة
الرحم وليس له في ذلك ضرر وقد افاد كلامه ان له ان يمنع اهلها من الدخول في بيته ولو
الزوج او ولدا لان المنزل ملكه وله حق المنع من دخول ملكه واما القيام على باب الدار
فليس له منعهم كالكلام كما في الخانية واختاره العتروزي وقيل لا يمنعهم من الدخول
وانما يمنعهم من القرار لان الفتنة في المكث وطول الكلام ح في والتصحيح خلاف كل من القولين
قالوا الصحيح انه لا يمنعها من الخروج الى الوالدين ولا يمنعهما من الدخول عليها في كل جمعة وفي غيرهما

وفي غيرهما من المحارم في كل سنة وانما يمنعهم من الكينونة عندها وعليه الفتوى كما في الخانية
وعن ابي يوسف في النوادر تقييد خروجها بان لا يقدرا على اتيانها فان كانا يقدران على
اتيانها لا تذهب وهو حسن فان بعض النساء لا يشق عليها مع الاب الخروج وقد يشق ذلك
على الزوج فتمنع وقد اختار بعض المشايخ منعها من الخروج اليهما وقد اشار الى نقله في
شرح المختار والحق الاخذ بقول ابي يوسف اذا كان الابوان بالصفة التي ذكرت وان لم يكونا كذلك
ينبغي ان ياذن لها في زيارتهما الحين بعد الحين على قدر متعارف اما في كل جمعة فبعيد فان
في كثرة الخروج فتح باب الفتنة خصوصا اذا كانت شابة والزوج من ذوي الهيئات
بخلاف خروج الابوين فانه ايسر ولو كان ابوها زمنا مثلا وهو يحتاج الى خدمتها والزوج يمنعها
من تعاهده فعليها ان تعصيه مسلما كان الاب او كافرا كذا في فتح القدير وقد استفيد مما ذكرناه
ان لها الخروج الى زيارة الابوين والمحارم فعلى الصحيح المفتى به تخرج للوالدين في كل
جمعة بغير اذنه وباذنه ولزيارة المحارم في كل سنة مرة باذنه وبغير اذنه واما الخروج
للاهل زائدا على ذلك فلها ذلك باذنه قال في الظهيرية ويجوز للرجل ان ياذن لها في
الخروج الى زيارة الابوين وتعزيتهما وعيادتهما وزيارة المحارم وفي الخلاصة معزيا الى
مجموع النوازل يجوز للزوج ان ياذن لها بالخروج الى سبعة مواضع زيارة الابوين
وعيادتهما وتعزيتهما او احدهما وزيارة المحارم فان كانت قابلة او غسالة او كان لها
على اخر حق تخرج بالاذن وبغير الاذن والحج على هذا وفيما عدا ذلك من زيارة الاجانب
وعيادتهم والوليمة لا ياذن لها ولا تخرج ولو اذن وخرجت كانا عاصيين وتمنع من الحمام
فان ارادت ان تخرج الى مجلس العلم بغير رضا الزوج ليس لها ذلك فان وقعت لها نازلة
ان سال الزوج من العالم او اخبرها بذلك لا يسعها الخروج وان امتنع من السوال
يسعها الخروج من غير رضا الزوج وان لم تقع لها نازلة لكن ارادت ان تخرج الى
مجلس العلم لتتعلم مسئلة من مسايل الوضوء والصلوة ان كان الزوج يحفظ المسايل
ويذكر عندها له ان يمنعها وان كان لا يحفظ الاولى ان ياذن لها احيانا وان لم ياذن
فلا شيء عليه ولا يسعها الخروج ما لم تقع لها نازلة وفي الفتاوى في باب الواو المراة
قبل ان تقبض مهرها لها في حوائجها وزيارة الاقارب بغير اذن الزوج فان اعطاها
المهر ليس لها الخروج الا باذن الزوج انتهى وهكذا في الخانية الا انه زاد انها
تخرج بغير الاذن ايضا اذا كانت في منزل يخاف السقوط عليها وقيد الحج بالفرض
مع وجود المحرم وقيد خروج القابلة والغاسلة باذن الزوج وفسر الغاسلة بمن تغسل
الموتى وينبغي ان للزوج ان يمنع القابلة والغاسلة من الخروج لان في الخروج اضرارا
به وهي محبوسة لحقه وحقه مقدم على فرض الكفاية بخلاف الحج الفرض لان حقه لا يقدم
على فرض العين وينبغي ان يحمل كلامهم هنا على المراة التي لم تكن مخدرة في مسئلة
خروجها للخصومة عند القاضي لانه حينئذ لا يقبل منها التوكيل واما اذا كانت

مخدرة

مخدرة فليس لها الخروج بغير اذن الزوج لقبول التوكيل منها بغير رضا الخصم اما الزوج او
غيره ولم ار من نبه عليه وهذا ايضا في باب التعزير المواضع التي يجوز للزوج ان
يضرب امراته فيها وقالوا هنا له ان يمنع امراته من الغزل ولا تتطوع للصلوة والصوم
بغير اذن الزوج كذا في الظهيرية وينبغي عدم تخصيص الغزل بل له ان يمنعها من الاعمال
كلها المقتضية للكسب لانها مستغنية عنه لوجوب كفايتها عليه وكذا من العمل
تبرعا لاجنبي بالاولى وفي فتح القدير وحيث ابحنا لها الخروج فانما يباح بشرط عدم
الزينة وتغيير الهيئة الى ما لا يكون داعية لنظر الرجال والاستمالة قال الله تعالى
ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى وقول الفقيه وتمنع من الحمام خالفه قاضي خان قال
في فصل الحمام في فتاواه حيث قال دخول الحمام مشروع للرجال والنساء جميعا خلافا لما قاله
بعض الناس الى اخره قوله ويفرض لزوجة الغايب قوله وابويه في مال له عند
من يقر به وبالزوجية ويوخذ كفيل منها بان لنفقة الزوجة اذا كان غايبا ولم
يعطها نفقتها او استتبع نفقة الفروع والاصول عند غيبته ولا يخلو اما ان يكون له
مال حاضر عند غيره او لا فصرح بالاول واشار الى الثاني اما الاول فشرط لفرض
القاضي شيئان ان يكون من عنده المال مقرا به وان يكون مقرا بالزوجية لانه لما اقر بهما
نفذ اقراره في حق الاخذ لها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه واقرار
صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما ههنا وكذا الولد الصغير والابوان لان لهم ان ياخذوا
نفقتهم من ماله بغير قضاء ولا رضاه فكان القضاء في حقهم اعانة وفتوى من القاضي وعلم
الولد الكبير الزمن او الانثى مطلقا كالصغير لما سياتي وقيد بالطفل والابوين للاحتراز
عن غيرهم من الاقرباء كالاخ والعم فان نفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه والقضاء
على الغايب لا يجوز وللاحتراز عن نفقة مملوكه والمال في من عنده المال فشمل مودعه
ومضاربه قالوا وكذا مديونه فلو قال المصنف عنده او عليه لكان اولى لان عند للامانة
فلو استعملت هنا للامانة والدين لكان جمعا بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد وهو لا يجوز
وقوله وبالزوجية اكتفاء والا فكان ينبغي ان يقول وبالزوجية والنسب لانه لا يفرض
النفقة لطفله وابويه حتى يكون مقرا بالنسب كما في التبيين قالوا وعلم القاضي بهما كاقراره
بهما وان علم القاضي احدهما يحتاج الى الاقرار بالاخر على الصحيح والمطلق في المال وهو محل
التقييد بهذا قالوا هذا اذا كان المال من جنس حقها دراهم او دنانير او تبرا او
طعاما او كسوة من جنس حقها اما اذا كان من خلاف جنس حقها لا تفرض النفقة فيه
لانه لا يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغايب بالاتفاق واما عند ابي حنيفة فلانه
لا يباع على الحاضر فكذا لا يعرف امتناعه وقيد باقراره بهما لانه لو جحد كون المال للغايب
او جحد النكاح او جحدهما لم تقبل بينتها على شيء من ذلك اما على المال فلانها ليست البينة تثبت
الملك النكاح للغايب وهي ليست بخصم في اثبات الملك للغايب واما على الزوجية فلانها

بهذه البينة يثبت النكاح على الغائب والمودع والمديون ليس بخصم في اثبات النكاح
على الغائب ولا يمين للمرأة عليه لانه لا يستحلف الا من كان خصما كذا في الخانية من كتاب
الوديعة وهي مما تستثنى من قولهم كل من اقر بشيء لزمه فاذا انكره يحلف عليه ولم
يذكر المصنف استحلاف المرأة قبل الفرض وفي الذخيرة ان القاضي بالمرأة هل يحلف
لها النفقة فان قالت لا يستحلفها فاذا حلفت امرها القاضي باعطاء النفقة من
ذلك وفي الخانية انه يحلفها انه ما اعطاها النفقة ولا كانت ناشزة وقيد بنفقة من
ذكر للاحتراز عن دين على الغائب فان صاحب الدين لو احضر غريما او مودعا للغائب
لم يأمره القاضي بقضاء الدين وان كان مقرا بالمال وبدينه لان القاضي انما يأمر في
حق الغائب انما يكون نظرا له وحفظا لملكه وفي الانفاق على زوجته من ماله حفظ
ملكه وفي وفاء دينه قضاء عليه بقول الغير وهو لا يجوز كذا في الذخيرة واطلق في فرض
النفقة فشمل ما اذا قال المودع ان الزوج امرني ان لا ادفع اليها شيئا فان القاضي
لا يلتفت اليه فيأمره بالانفاق ولا ضمان عليه كذا في الذخيرة والضمير في قول
المصنف فرض يعود الى ما ذكرا وهو الثلاثة اي فرض النفقة والسكنى
والكسوة كذا في الذخيرة وانما يأخذ منها لجواز انه قد عجل لها النفقة او كانت
ناشزة او مطلقة قد انقضت عدتها فكان النظر له في التكفيل بخلاف اخذ الكفيل
عند قسمة التركة بين الورثة فانه ليس بحسن لجهالة المكفول له كما سيأتي
واختلف في اخذ الكفيل هل هو واجب على القاضي او حسن فذهب السرخسي الى
الاول والخصاف الى الثاني وصحح الصدر الشهيد الاول لانه نصب ناظرا للعاجز
فيجب عليه النظر اليه وهو في اخذ الكفيل وفي كتاب الاقضية ان القاضي لو لم يأخذ
منها كفيلا ودفع اليها النفقة فهذا اشارة الى ان اخذ الكفيل نوع احتياط الا ان
يكون لازما كذا في الذخيرة وذكر في المستصفى قوله ويأخذ منها اي من المرأة
وفي بعض النسخ ويأخذ منه اي من آخذ النفقة او من كل واحد من الاصناف
المذكورين انتهى وهذا يدل على انه يأخذ الكفيل من الوالدين ايضا وهو الظاهر
لانه انظر للغائب وقد يقال لانه انما يأخذ منها لما تقدم واما من الوالدين فانما
هو احتمال التعجيل وقدمنا ان النفقة المعجلة للزوجة اذا هلكت او سرقت فانه
يقضى لها باخرى بخلاف الزوجة فليس في اخذ الكفيل احتياط للغائب لانه لو كان له
مال في بيته فطلبت من القاضي فرض النفقة فان علم بالنكاح بينهما فرض لها
في ذلك المال لانه ايفاء لحق المرأة وليس بقضاء على الزوج بالنفقة كما لو اقر بدين
ثم غاب وله مال حاضر من جنس الدين وطلب صاحب الدين من ذلك القاضي قضى له به
واصله حديث هند كما عرف وينبغي للقاضي ان يحلفها انه لم يعجلها النفقة ويأخذ
منها كفيلا كما قدمناه كذا في الذخيرة ولو لم يكن له مال اصلا فطلبت من القاضي فرض

النفقة عندنا لا يسمع البينة لانه قضاء على الغائب وعند زفر يسمع القاضي البينة ولا
يقضي بالنكاح ويعطيها النفقة من مال الزوج وان لم يكن له مال امرها القاضي بالاستدانة
فان حضر الزوج واقر بالنكاح امره بقضاء الدين وان انكر ذلك كلفها القاضي اعادة البينة
فان لم تعدها امرها القاضي برد ما اخذت وما يفعله القضاة في زماننا في قبول البينة من
المرأة وفرض النفقة على الغائب انما نعدها لانه قول علمائنا الثلاثة في ظاهر
الرواية وانما ينفذ لكونه مختلفا فيه امام زفر ومع ابي يوسف كما ذكره الخصاف وهو
ارفق بالناس ثم على قول من يقول تفرض النفقة في هذه المسألة لا تحتاج المرأة الى
اقامة البينة على انه لم يخلف نفقة كذا في الذخيرة والخانية والحاصل ان القاضي اذا لم
يعلم النكاح فليس له فرض النفقة على الغائب ولو اقامت المرأة البينة على ظاهر الرواية
لكن لو سمع البينة وفرضها وامر بالاستدانة جاز ونفذ كما هو قول زفر وابي يوسف وعليه
العمل وهي من احدى المسائل الست التي يفتى فيها بقول زفر لحاجة الناس وفي فتح القدير
ونقل مثل قول زفر عن ابي يوسف فتوى عمل القضاة لحاجة الناس الى ذلك واذا كان للمرأة
اولاد صغار وغاب الاب ولم يترك لهم نفقة تجبر الام على الانفاق ان كان لها مال
ثم ترجع بذلك على الاب كذا في الخانية ولهذا علم ان الرجل اذا غاب وله زوجة واولاد صغار
ولم يترك شيئا فان القاضي يسمع البينة منها على النكاح ان لم يكن عالما به على ما عليه العمل ثم
يفرض لها ولاولادها نفقة ثم يأمرها بالاستدانة فاذا اجا رجعت عليه بالمفروض لها ولاولادها
واشار بقوله فرض الى ان المودع والمديون لو انفقا بغير امر القاضي فان المودع ضامن
ولا يبرأ المديون ولا رجوع للمنفق على من انفق عليه كما في الذخيرة وجعله في الخانية
نظير المودع لو قضى بالوديعة دين المودع بغير امر القاضي فانه يكون ضامنا انتهى مع انه
في هذه المسألة لا فرق بين امر القاضي وعدمه فانه ليس للقاضي ان يقضي دين الغائب
من وديعته كما قدمناه ولم يذكر المصنف الحكم بعد حضور الزوج قال في الذخيرة فان
حضر الزوج وقال كنت اوفيت النفقة او ارسلت اليها النفقة فالقاضي يقول
له اقم البينة فان قام امرها القاضي برد ما اخذت لانه ظهر عند القاضي انها اخذت
بغير حق وللزوج الخيار ان شاء اخذها بذلك وان شاء اخذ الكفيل وان لم يكن للزوج بينة
وحلفت المرأة على ذلك فلا شيء على الكفيل وان نكلت عن اليمين ونكل الكفيل لزمهما وللزوج
الخيار فقد ذكر في هذه المسألة نكولهما ونكول المرأة امر لازم واما نكول الكفيل فليس
بلازم بل اذا نكلت المرأة فذلك يكفي لثبوت الخيار للزوج وان لم ينكل الكفيل لان النكول
اقرار والاصيل اذا اقر بالمال لزم الكفيل وان جحد الكفيل ولا ضمان على المودع لان امر
القاضي بالدفع اليها قد صح فصار كامره بنفسه انتهى ويخالفه ما في المبسوط وشرح الطحاوي
انها لو اقرت انها تعجلت نفقتها فالزوج يأخذ من المرأة وان شاء اخذ من الكفيل انتهى
في باب الكفالة الفرق بين الكفالة وبينه بدين قائم في الحال كقوله كفلت بما لك عليه

فلا يلزم الكفيل ما اقر به الاصيل وبين الكفيل الكفالة بدين سيجب كقوله ما ثبت لك
عليه او ذاب فيلزم الكفيل ما اقر به كما في فتح القدير ولا يخفى ان الكفيل انما ضمن الدين
القايم للحال لانها لما امرت ثانيا ضمنها فكان وقت الدين الضمان الدين قايما في ذمته للحال
وهو ما امرته ثانيا فظهر بهذا انه من القسم الاول فالحق ما في المبسوط وفي المجتبى لم يذكر انه
يا مرتها كفيلا بنفسها او بما اعطاها وذكر في شرح فاذا اعطاها حلفت فاعطاها النفقة
امر منها كفيلا بذلك فبط وهو الصحيح انتهى فعرض بان الكفالة انما بما امرته قبل الكفالة
فهو نظير قوله كفلت بمالك عليه وفي الخانية وبعد ما امر القاضي المودع والمديون اذا
قال المودع دفعت المال اليه لاجل النفقة قبل قوله ولا يقبل قول المديون الا ببينة
انتهى ولم يذكر قولها وينبغي ان يكون كالبينة لانها مقرة على نفسها وفي الخانية والولوالجية
او لمن الدين في البداءة بالانفاق منها عليها وفي الذخيرة وينفق القاضي عليها من غلة
الدار والعبد الذي هو للغايب لانه من جنس حقها واطلق المصنف في الغايب فشمل
المفقود وغيره كما في شرح الطحاوي ولم يقيده فيما عندي من الكتب للفقيه ليلي الا في
الفتاوى الصيرفية فانه قال ايجاب النفقة في مال الغايب يشترط ان تكون مدة سفره
انتهى وهي فيه حسن يجب حفظه فانه يفاد ونقل يسهل احضاره ومراجعته قوله
وللمعتدة الطلاق اي يجب النفقة والكسوة والسكنى لمعتدة الطلاق هنا هو ظاهر المختصر
وذكر الزيلعي النفقة والسكنى ولم يذكر الكسوة والمنقول في الذخيرة والخانية والغاية
والمجتبى ان المعتدة تستحق الكسوة قالوا وانما لم يذكرها محمد في الكتاب لان العدة لا تطول
غالبا فتستغني عنها حتى لو احتاجت اليها يفرض لها ذلك انتهى فظهر بهذا ان كسوة
المعتدة على التفصيل ان استغنت عنها لقصر المدة كما اذا كانت عدتها بالحيض وحاضت
او بالاشهر فانه لا كسوة لها فان احتاجت اليها لطول المدة كما اذا كانت ممتدة الطهر ولم
تحض فان القاضي يفرض لها وهذا هو الذي حرره الطرسوسي في انفع الوسايل وهو تحرير
حسن مفهوم من كلامهم اطلق الطلاق فشمل البائن والرجعي لانها جزاء الاحتباس وهو حق
فيها في حق حكم مقصود وهو الولد اذ العدة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة وفي المجتبى
ونفقة العدة كنفقة النكاح وتسقط بمضي المدة الا بفرض او صلح وان استدانت عليه
وهو غايب فان كان بفرض رجعت عليه وبغير فرض اختلاف الروايات والمشايخ انتهى وفي
الذخيرة والنفقة واجبة للمعتدة ما دامت العدة او قصرت ويكون القول قولها في
عدم انقضائها مع يمينها فان اقام الزوج البينة على اقرارها بانقضائها برئ منها وان ادعت
حبلا انفق عليها ما بينها وبين سنتين منذ يوم طلقها فان قالت كنت اظن اني حامل ولم
احض وانا ممتدة الطهر الى هذه الغاية واظن ان هذا الذي في ريح انا اريد النفقة
حتى ينقضي عدتي وقال الزوج قد ادعيت الحبل واكثره سنتان فالقاضي لا يلتفت الى قوله
ويلزمه النفقة ما لم ينقض العدة اما بثلاث حيض او بدخولها في حد الاياس ومضي ثلاثة اشهر

بعده فان حاضت في هذه الاشهر الثلاثة استقبلت العدة بالحيض والنفقة واجبة
لها في جميع ذلك ما لم يحكم بانقضاء العدة وهكذا في الخلاصة وقد وقعت حادثة في زماننا
هي انها ادعت الحبل ولم يصدقها فقرر لها نفقة على انها ان لم تكن حاملا ارددت
ما اخذته ولا يخفى انه شرط باطل وفي الخلاصة المعتدة اذا لم تاخذ النفقة حتى انقضت
عدتها سقطت نفقتها هذا اذا لم تكن مفروضة اما اذا كانت مفروضة ذكر الصدر
الشهيد في الفتاوى الصغرى عن شمس الائمة الحلواني انه قال المختار عندي انها لا تسقط انتهى
وذكر الخلاف في الخانية ايضا وفي الذخيرة ان كان القاضي امرها بالاستدانة واستدانت
فلها الرجوع على الزوج لانه كاستدانته بنفسه وان لم يامرها القاضي بالاستدانة
ففيه اختلاف واشار السرخسي الى انها تسقط حيث علل فقال لسبب استحقاق هذه
النفقة العدة والمستحق بهذا السبب من حكم الصلة فلا بد من قيام السبب لاستحقاق
المطالبة الا ترى ان الذمي اذا اسلم وعليه خراج راسه لم يطالب بشيء منه فلهذا هنا وهو
الصحيح انتهى فعلى هذا لا بد من اصلاح المتون فانهم صرحوا بانها تجب بالقضاء او الرضاء
وتصير دينا وهنا لا تصير دينا بالقضاء الا اذا لم تنقض العدة وهو صريح ان المقضي بها
تسقط بالطلاق لانه يشترط للمطالبة بها قيام السبب وفي الذخيرة على الزوج
مؤونة سكنى المعتدة فان لم يكن لها منزل مملوك يكترى منزلا لها ويكون الكراء عليه
فان كان متعذرا توفرت المراة ان تستدين الكراء ترجع على الزوج اذا البينة كما هو
الحكم في النفقة حال قيام النكاح فان كان الطلاق الطلاق بائنا فان كان المنزل
ملكا للزوج ينبغي ان يخرج الزوج من المنزل ويعتزل عنها ويتركها في ذلك المنزل
الى انقضاء عدتها ولذلك ان كان المنزل بالكراء وان استكرى لها منزلا اخر يجوز لكن
الافضل ان يتركها في المنزل الذي كانا يسكنان فيه قبل الطلاق وان كان الطلاق
رجعيا فقد ذكر الخصاف انه يسكنها في المنزل الذي كانا يسكنان فيه قبل الطلاق
لكن الزوج يخرج او يعتزل عنها في ناحية انتهى وفيها ايضا المعتدة اذا خرجت من بيت
العدة تسقط نفقتها ما دامت على النشوز فان عادت الى بيت الزوج كان لها النفقة
والسكنى نشوز الخروج عن بيت العدة على سبيل الدوام ليس بشرط لسقوط نفقتها فانها
اذا خرجت زمانا وسكنت زمانا لا تستحق النفقة وفي فتاوى النسفي المعتدة
عن طلاق باين اذا تزوجت في العدة ووصل الدخول وفرق بينهما ووجبت العدة
منه لا نفقة على الزوج الثاني لفساد نكاحه وهي على الاول اذا لم تخرج من بيت العدة
فان خرجت فلا ولا توصف بالنشوز ومنعها نفسها جنبه هنا لا لان الطلاق باين
والحل زايل انتهى وفي الذخيرة ايضا واذا صالح الرجل امراته عن نفقتها ما دامت في
العدة على دراهم مسماة لا تزيدها عليها حتى تنقضي ينظر ان كان عدتها بالحيض لا يجوز
الصلح للجهالة وان كانت بالاشهر جاز لعدمها واذا خلعها او ابانها ثم صالحها من السكنى

على دراهم لا يجوز لانه يودى الى ابطال حق الله تعالى في السكنى وفى المحيط فالحاصل ان لا نفقة لها ولا سكنى فلها النفقة والسكنى دون النفقة لان النفقة حقها فيصح الابراء عنها دون السكنى وفى الواجبة المختلعة بنفقة عدتها هل تخرج في حوائجها بالنهار تكلموا فيه والمختار انها لا تخرج لانها هى التى ابطلت حقها في النفقة فلم يصح الابطال فيما يودى الى ابطال حق الشرع انتهى قوله لا الموت ولا المعصية لا تجب النفقة لمعتدة الموت ولا لمعتدة وقعت الفرقة بينها وبين زوجها بمعصية كالردة وتقبيل ابن الزوج اما المتوفى عنها زوجها فلان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى ان معنى التعريف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة اطلقه فشمل ما اذا كانت حاملا لكن قال في الظهيرية واذا انفق الوصى على الحامل المحمل فضمنوه يرجع على المرأة بما انفق وشمل السكنى والنفقة فلا سكنى لها ايضا كذا في المبسوط واما الفرقة بمعصية من جهتها فلانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشزة بخلاف المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطى وقيد بالمعصية اى بمعصيتها لان الفرقة من قبلها بغير معصية كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لا يسقط نفقتها لانها حبست نفسها بحق كما اذا حبست نفسها لاستيفاء المهر فالحاصل ان الفرقة اما من قبله او قبلها فان كانت من قبله فلها النفقة مطلقا سواء كانت بمعصية او بغير معصية طلاقا كانت او فسخا كطلاق ولعانه وعنته او تقبيله بنت زوجته او ابنها مع عدم فيئه حتى مضت اربعة اشهر واباءه الاسلام اذا اسلمت هى او ارتد هو فعرض الاسلام عليه فلم يسلم وان كانت من قبلها فان كانت بمعصية فلا نفقة لها واما السكنى فتجب بوجوبه كما في الخانية وشرح الطحاوى وفى فتح القدير لها السكنى في جميع الصور لان القرار في منزل الزوج حق عليها فلا يسقط بمعصيتها اما النفقة فحق لها فتجازى بسقوطها بمعصيتها وبما قررناه علم ان المصنف لو قال ولمعتدة الطلاق او الفسخ الا اذا وقعت الفرقة بمعصيتها فلا نفقة لها الا السكنى لكان اولى فان كلامه خال عن معتدة الفسخ والمعصية شاملة لمعصيتها ولمعصيته وفى الذخيرة ويفرق بين النفقة وبين المهر فان الفرقة اذا جاءت من قبل المرأة قبل الدخول يسقط المهر سواء كانت عاصية او محقة لان المهر عوض من كل وجه ولهذا لا يسقط بموت احدهما فاذا فات العوض بمعنى من جهة من له العوض سقط فاما النفقة فعوض من وجه صلة من وجه فاذا كان بينهما اعتبر عوضا متى جاءت بسبب هو معصية وصلة متى جاءت بحق قوله وردتها بعد البت تسقط نفقتها لا تمكين ابنه يعنى لو طلقها بائنا

ثم ارتدت سقطت نفقتها ولو مكنت ابن زوجها بعد البينونة لا تسقط لان الفرقة فيها بالطلاق لا من جهتها بمعصية لان المرتدة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكنة لا تحبس فلهذا يقع الفرق وفى الحقيقة لا فرق بين المسئلتين لان المرتدة بعد البينونة لو لم تحبس تجب لها النفقة كما في غاية البيان والمحيط كالممكنة والممكنة اذا لم تلزم بيت العدة لا نفقة لها فليس للردة او التمكين دخل في الاسقاط وعدمه بل ان وجد الاحتباس في بيت العدة وجبت والا فلا ولو حبست المعتدة للردة ثم تابت وجبت تجب النفقة لعود الاحتباس كالناشزة اذا عادت لزوال المانع بخلاف المبانة بالردة اذا اسلمت لا تعود نفقتها لسقوط نفقتها اصلا بمعصيتها والساقط لا يعود ولو لحقت بدار الحرب ثم عادت ومانت فلا نفقة لها لسقوط العدة باللحاق حكما لتباين الدارين لانه بمنزلة الموت فانعدم السبب الموجب قيد بالطلاق البائن لان المعتدة عن رجعى اذا طاوعت ابن زوجها او قبلها بشهوة فلا نفقة لها لان الفرقة لم تقع بالطلاق وانما وقعت بسبب وجد منها وهو معصيتها واطلقه فشمل البائن بالواحدة او بالثلاث وما في الهداية من تقييده بالثلاث اتفاقى وفى المحيط الاصل ان كل امرأة لا نفقة لها يوم الطلاق فليس لها نفقة اصلا ابدا الا الناشزة كالمعتدة عن النكاح الفاسد والامة المزوجة اذا لم يبوئها المولى بيتا انتهى ثم قال بعده لو طلقها وهى مبوأة فلها النفقة فان اخرجها المولى بطلت فان اعادها عادت النفقة فلو بوأها بعد الطلاق الرجعى وجبت النفقة لانها منكوحة بخلاف المبانة قوله ولطفله الفقير اى تجب النفقة والكسوة والسكنى لولده الصغير الفقير لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فهى عبارة في ايجاب نفقة المنكوحات اشارة الى ان نفقة الاولاد على الاب وان النسب له وانه لا يعاقب بسببه فلا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطى جاريته وان علم حرمتها وان الاب ينفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها احد وان الولد اذا كان غنيا والاب محتاجا لم يشارك الولد احدا في نفقة الوالد ذكره المصنف في شرح المنار قيد بالطفل وهو الصبى حين يسقط من البطن الى ان يحتلم ويقال جارية طفل وطفلة كذا في المغرب وبه علم ان الطفل يقع على الذكر والانثى لذا عبر به لان البالغ لا يجب نفقته على ابيه الا بشروط نذكرها وقيد بالفقير لان الصغير اذا كان له مال فنفقته في ماله ولا بد من التقييد بالحرية لما اسلفناه ان الولد المملوك نفقته على مالكه لا على ابيه حرا كان الاب او عبدا والحاصل ان الاب لا يخلو اما ان يكون غنيا او فقيرا والصغير كذلك فان كان الاب والصغير غنيين فان الاب ينفق عليه من مال نفسه ان كان المال حاضرا وان كان مال الصغير غائبا وجبت على الاب فاذا اراد الرجوع انفق عليه باذن القاضى فلو انفق بلا امر فليس له الرجوع في الحكم الا ان يكون اشهد انه انفق ليرجع ولو

لم يشهد لكنه انفق بنية الرجوع لم يكن له رجوع في الحكم وفيما بينه وبين الله يحل له
الرجوع وان كان للصغير عقار او اردية او ثياب واحتيج الى النفقة كان للاب
ان يبيع ذلك كله وينفق عليه لانه غني بهذه الاشيا وان كانا فقيرين فعند الخصاف
ان الاب يتكفف الناس وينفق على اولاده الصغار وقيل نفقتهم في بيت المال
هذا اذا كان عاجزا عن الكسب وان كان قادرا على الكسب يكتسب فاذا امتنع عن الكسب حبس
بخلاف ساير الديون ولا يحبس الوالد في دين ولده وان سفل الا في النفقة لان
الامتناع اتلاف النفس وان لم يف كسبه بحاجته او لم يكتسب لعدم تيسره انفق عليهم
القريب ورجع على الاب اذا ايسر وان كان الاب غنيا والولد الصغير فقيرا فالنفقة
على الاب الى ان يبلغ الذكر حد الكسب وان لم يبلغ الحكم فاذا كان هذا كان للاب ان يوا
وينفق عليه من اجرته وليس له في الانثى ذلك فلو كان الاب مبذرا يدفع كسب الابن الى
امين كما في ساير املاكه وان كان الاب فقيرا والصغير غنيا لا يجب نفقته على ابيه
بل نفقة ابيه عليه كذا في الذخيرة وذكر الولوالجي ان في كل موضع اوجبنا نفقة الولد
فانه يدخل فيه اولاده واولاد اولاده البنات والبنين وفي الذخيرة ان الام اذا
خاصمت في نفقة الاولاد فان القاضي يفرض على الاب نفقة الصغار الفقراء
ويدفع النفقة لها لانها ارفق بالاولاد فان قال الاب انها لا تنفق وتضيق
عليهم لا يقبل قوله لانها امينة ودعوى الخيانة على الامين لا تسمع من غير حجة فان
قال للقاضي سل جيرانها فالقاضي يسال جيرانها احتياطا وانما يسال من كان يداخلها
فان اخبر جيرانها بما قال الاب زجرها القاضي ومنعها عن ذلك نظرا لهم ومن
مشايخنا من قال اذا وقعت المنازعة بين الزوجين لذلك وظهر قدر النفقة
فالقاضي بالخيار ان شاء دفعها الى ثقة يدفعها اليها صباحا ومساء ولا يدفع
اليها جملة وان شاء امر غيرها ان ينفق على الاولاد واذا صالحت المراة زوجها عن
نفقة الاولاد الصغار وهو مما كان الزوج او معسرا جاز واختلف المشايخ في طريق
جواز الصلح فقال بعضهم لان الاب هو العاقد من الجانبين كبيعه مال ولده الصغير
من نفسه وشرايه لذلك وقال بعضهم لان العاقد الاب من جانب نفسه والام
من جانب الصغار لان نفقتهم من اسباب التربية والحضانة وهي للام ثم ينظر
ان كان ما وقع عليه الصلح الذي من نفقتهم بزيادة يسيرة فهي عفو وهي ما تدخل
تحت تقدير المقدرين وان كانت لا تدخل طرحت عنه وان كان المصالح عليه اقل
بان كان لا يكفيهم يزاد بمقدار كفايتهم **قوله** ولا تجبر امه لترضع لانه
كالنفقة وهي على الاب وعسى لا تقدر عليه فلا تجبر عليه قضاء وتؤمر به ديانة لانه
من باب الاستخدام وهو واجب عليها ديانة كما قدمناه اطلقه فشمل ما اذا كان الاب
لا يجد من يرضعه او كان الولد لا ياخذ ثدي غيرها ونقل الزيلعي والاتقاني انه ظاهر

الرواية لانه يتغذى بالدهن وغيره من المايعات فلا يؤدي الى ضياعه ونقل عدم
الاجبار في هذه الحالة في المجتبى عن البعض ثم قال والاصح انها تجبر عند الكل انتهى
وجزم به في الهداية وفي الخانية وعليه الفتوى وذكر في فتح القدير انه الاصوب لان
قصر الرضيع الذي لم يانس الطعام على الدهن والشراب سبب تمريضه وموته انتهى وفي
الخانية وان لم يكن للاب ولا للولد الصغير مال تجبر الام على الارضاع عند الكل انتهى
لمحل الخلاف عند قدرة الاب بالمال وفي غاية البيان معزيا الى التتمة عن اجارة
العيون عن محمد في الخلاف عند قدرة الاب بالمال من استاجر ظئرا للصبي شهرا
فلما انقضى الشهر ابت ان ترضعه والصبي لا يقبل ثدي غيرها قال اجبرها ان ترضع
قوله ويستاجر من يرضعه عندها اي ويستاجر الاب من يرضع الطفل عند
الام لان الحضانة لها والنفقة عليه اطلقه وقيده في الهداية بارادة الام الحضانة
وهو مبني على ما صححه من ان الام لا تجبر عليها لانها حقها وعلى ما اختاره الفقهاء
الثلاثة من الجبر فليس معلقا بارادتها لانها حق الصبي عليها وفي الذخيرة لا يجب
على الظير ان تمكث في بيت الام ان لم يشترط عليها ذلك وقت العقد وكان الولد
مستغنيا عن الظير في تلك الحالة بل لها ان ترضع وتعود الى منزلها كما لها ان تحمل
الصبي الى منزلها او تقول اخرجوه فترضع عند فناء الدار ثم يدخل الولد على
الوالدة الا ان يشترط عند العقد ان الظير تكون عند الام فحينئذ يلزمها الوفا
بذلك الشرط انتهى وفي الخزانة عن النفقات لا يجب في الحضانة اجرة المسكن الذي
يحضن فيه الصبي وقال اخرون يجب ان كان له مال والا فعلى من تجب عليه
نفقته انتهى **قوله** لا امه لو منكوحة او معتدة اي لا يستاجر امه لو منكوحة
او معتدته لان الارضاع مستحق عليها ديانة قال الله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين الا انها عذرت لاحتمال عجزها فاذا اقدمت عليه
بالاجر ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر عليه اطلق
في المعتدة فشمل المعتدة عن رجعي او باين وهي في الرجعي رواية واحدة وفي البائن
في رواية وفي رواية اخرى جاز استيجارها لان النكاح قد زال ووجه الاول
انه باق في حق بعض الاحكام كذا في الهداية من غير ترجيح صريح وان كان تاخير
وجه الشيء يدل على انه المختار عنده كما هو عادته وصحح في الجوهرة الجواز فكان الاولى
للمصنف ان يقيد المعتدة بالرجعي وذكر في فتح القدير عن بعضهم ان ظاهر الرواية الجواز
وقيد بالام لانه لو استاجر منكوحته لترضع ولده من غيرها جاز لانه لم يجب عليها
ارضاعه بخلاف الام لانه وجب عليها ارضاعه ديانة كما قدمناه عن الهداية وظاهره
انه لا يجوز لها اخذ الاجر من مال الصغير لو كان له مال لكن في الذخيرة هذا اذا لم يكن للصغير
مال فاما اذا كان له مال هل يجوز ان يفرض اجرة الرضاع في ماله ذكر الصدر الشهيد انه

روى عن محمد انه يفرض فى مال الصبى وهكذا ذكر فى اجارات العيون ولعل فيه
اختلاف الروايتين ولكن ما روى عن محمد انه يفرض فى مال الصبى تاويله اذا لم يكن للاب
مال وما ذكر ان الزوج استاجرها لا يجوز تاويله اذا فرض اجرة الرضاع فى مال
نفسه فلا تستحق ذلك كيلا يودى الى اجتماع اجر الرضاع مع نفقة النكاح فى مال
واحد وهذا المعنى لا يتحقق اذا فرضها فى مال الصغير فقلنا انها تستحق ذلك انتهى
فالحاصل ان على تعليل صاحب الهداية لا تاخذ شيا فى مقابلة الارضاع لا من الزوج ولا من
مال الصغير لوجوبه عليها وعلى ما علل به فى الذخيرة من ان المنع انما هو لاجتماع واجبين وفى
المجتبى لو استاجر زوجته من مال الصبى لارضاعه جاز وفى ماله لا يجوز حتى لا يجتمع عليه نفقة
النكاح والارضاع انتهى قوله وهى احق بعدها ما لم تطلب زيادة اى الام احق
بارضاع ولدها من الاجنبية بعد انقضاء العدة ما لم تطلب اجرة زايدة على اجرة الاجنبية
للارضاع فحينئذ لا تكون احق وانما جاز لها اخذ الاجرة بعد انقضايها لان النكاح قد
زال بالكلية وصارت كالاجنبية فان قلت ان الوجوب عليها متعين بايجاب رزقها على
الاب بقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ففى حال الزوجية والعدة هو قايم برزقها
وفيما بعد العدة لا يقوم بشى فتقوم الاجرة مقامه كذا فى فتح القدير وانما كانت احق
لانها اشفق فكان نظر للصبى فى الدفع اليها وان التمست زيادة لم يجبر الزوج عليها
دفعا للضرر عنه واليه الاشارة بقوله تعالى لا تضار والدة بولدها ولا مولود له
بولده اى بالزامه لها اكثر من اجرة الاجنبية وفى الذخيرة لو صالحت
المراة زوجها على اجر الرضاع على شى ان كان الصلح حال قيام النكاح او فى العدة عن
طلاق رجعى لا يجوز وان كان عن طلاق باين واحدة او ثلثا جاز على احدى الروايتين
لان الصلح على ان يعطيها شيا لترضع ولدها استيجار لها واذا جاز الصلح فهو كالو
استاجرها على عمل اخر من الاعمال على دراهم وصالحها عن تلك الدراهم على شى بعينه
جاز وان صالح عنها على شى بغير عينه لا يجوز الا ان يدفع ذلك فى المجلس حتى لا يكون
بيع دين بدين وفى كل موضع جاز الاستيجار ووجبت النفقة لا تسقط بموت الزوج لانها
اجرة وليست بنفقة انتهى ولذا ذكر فى الواجبة لا تسقط هذه الاجرة بموته بل تكون
اسوة الغرما انتهى فالحاصل انه اجرة فلذا لا يتوقف على القضاء وظاهر المتون ان الام لو طلبت
الاجرة اى اجرة المثل والاجنبية متبرعة بالارضاع فالام اولى لانهم جعلوا الام احق
فى ساير الاحوال الا فى حالة طلب الزيادة على اجرة الاجنبية والمصرح به بخلافه كما فى
التبيين وغيره ان الاجنبية اولى لكن هى اولى فى الارضاع اما فى الحضانة ففى الواجبة
وغيرها رجل طلق امراته وبينهما صبى وللصبى عمة ارادت ان تربيه وتمسكه من غير اجر من
غير ان تمنع الام عنه والام تابى ذلك وتطالب الاب بالاجر ونفقة الولد فالام احق بالولد
وانما يبطل حق الام اذا تحكمت الام فى اجر الرضاع باكثر من اجر مثلها والصحيح انه يقال للام

اما

اما ان تمسك الولد بغير اجر واما ان تدفع الى العمة انتهى ولم ار من صرح بان الاجنبية كالعمة
فى ان الصغير يدفع اليها اذا كانت متبرعة والام تريد الاجر على الحضانة ولا تقاس على العمة
لانها حاضنة فى الجملة وقد كثر السوال عن هذه المسئلة فى زماننا وهو ان الاب
ياتى باجنبية متبرعة بالحضانة فهل يقال للام كما يقال لو تبرعت العمة وظاهر المتون
ان الام تاخذه باجر المثل ولا تكون الاجنبية اولى بخلاف العمة على الصحيح الا ان يوجد
نقل صريح فى ان الاجنبية كالعمة والظاهر ان العمة ليس قيدا بل كل حاضنة كذلك
بل الخالة كذلك بالاولى لانها من قرابة الام ثم اعلم ان ظاهر الولوالجية ان اجرة الرضاع
غير نفقة الولد للعطف وهو للمغايرة فان استيجار الام للارضاع لا يغنى عن نفقة لان
الولد لا يكفيه اللبن بل يحتاج معه الى شى اخر كما هو المشاهد خصوصا الكسوة فيقرر القاضى
له نفقة غير اجرة الارضاع وغير اجرة الحضانة فعلى هذا يجب على الاب ثلاثة اجرة الرضاع
واجرة الحضانة ونفقة الولد اما اجرة الرضاع فقد صرحوا بها ههنا واما اجرة
الحضانة فصرح بها قارى الهداية فى فتاواه واما نفقة الولد فقد صرحوا بها فى الاجارات
فى اجارة الظير قال الزيلعى فيها ولا الطعام والثياب على الوالد وما ذكره محمد
من ان الدهن والريحان على الظير فهو على عادة اهل الكوفة انتهى فالحاصل ان
الام ليس عليها الا الارضاع واصلاح طعامه وغسل ثيابه لكن فى الخانية وبعد
الفطام يفرض القاضى نفقة الصغير على طاقة الاب وتدفع الى الام حتى تنفق على
الاولاد انتهى الا ان يقال ان مراده النفقة الكاملة بخلافها فى زمن الرضاع فانها
قليلة وفى المجتبى واذا كان للصبى مال فمؤنة الرضاع ونفقته بعد الفطام فى مال
الصغير ومدة الرضاع ثلثة اوقات ادنى وهو حول ونصف واوسط وهو حولان ونصف حتى
لو نقص عن الحولين لا يكون شططا ولو زاد لا يكون تعديا فلو استغنى الولد دون الحولين
ففطمته فى حول ونصف حل بالاجماع ولا تاثم ولو لم يستغن بحولين حل لها ان ترضعه بعدهما
عند عامة المشايخ الا عند خلف بن ايوب واما الكلام فى استحقاق الاجرة فمنهم من قال
انه على الخلاف حتى ان المبانة تستحق الى حولين ونصف عنده وعندهما الى حولين فقط
واكثر المشايخ على ان مدة الرضاع فى حق الاجر حولان عند الكل حتى لا تستحق بعد الحولين اجماعا
وتستحق الحولين اجماعا انتهى وظاهر كلامهم ان وجوب اجر الارضاع لا يتوقف على عقد اجارة
مع الام بل تستحقه بالارضاع مطلقا فى المدة المذكورة وقد قدمنا انه ليس نفقة وفى الظهيرية
واذا اقرت المعتدة انها قبضت نفقة اولادها الصغار لخمسة اشهر ثم قالت انما قبضت
عشرين درهما ونفقة خمسة اشهر مائة درهم لم تصدق على ذلك وان قالت ضاعت النفقة
فانها ترجع على ابيهم بنفقتهم دون حصتها انتهى قوله ولابويه واجداده وجداته لو فقراء
اى تجب النفقة لهؤلاء اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما فى الدنيا معروفا نزلت فى الابوين
وليس من المعروف ان الابن يعيش فى نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الجدات والاجداد فلانهم

الحضانة

من الآباء والامهات ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند عدمه ولانهم تسببوا لاحيائه فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانه لو كان ذا مال فايجاب النفقة في ماله اولى من ايجابها في مال غيره بخلاف نفقة الزوجة حيث تجب مع الغنى لانها لا تجب الا للحبس الدائم كرزق القاضي ولو ادعى الولد غنى الاب وانكره الاب فالقول للاب والبينة للابن وفي المنتقى بالمحجة اذا كان الاب محتاجا وابى الابن ان ينفق عليه وليس ثمة قاض يرفع الامر اليه له ان يسرق من مال ابنه ولو وجد قاضيا ثمة يأثم بسرقة ماله ولو اعطاه الابن مالا يكفيه يجوز له ان يأخذ الى ان يقع له الكفاية ولو سرقه ما فوق الكفاية يأثم ولذلك اذا لم يكن محتاجا ولم يكن نفقته عليه لا يجوز له ان يسرق مال ابنه انتهى واطلق في الابن ولم يقيده بالقادر مع انه مقيد به لما في شرح الطحاوي ولا يجبر الابن على نفقة ابويه المعسرين اذا كان معسرا الا اذا كان بهما زمانة او بهما فقر فقط فانهما يدخلان مع الابن ويأكلان معه ولا يفرض لهما نفقة على حدة انتهى وفي الخانية ولا يجب على الابن الفقير نفقة والده الفقير حكما ان كان الوالد يقدر على العمل وان كان الوالد زمنا او لا يقدر على العمل وللابن عيال كان على الابن ان يضم الاب الى عياله وينفق على الكل والموسر في هذا الباب من يملك ما لا فاضلا عن نفقة عياله ويبلغ الفاضل مقدارا تجب فيه الزكوة انتهى وفي الخلاصة المختار في الفقير الكسوب ان يدخل الابوين في النفقة وقيده بنفقتهم انتهى فقط لانه لو كان فقيرا وله قدرة على الكسب فان الابن يجبر على نفقته وهو قول السرخسي وقال الحلواني لا يجبر اذا كان الاب كسوبا لانه يعتبر غنيا باعتبار الكسب فلا ضرورة في ايجاب النفقة على الغير واذا كان الابن قادرا على الكسب لا يجب نفقته على الاب لان فلو كان كل منهما كسوبا يجب ان يكتسب الابن وينفق على الاب فالمعتبر في ايجاب نفقة الوالدين مجرد الفقر قيل هو ظاهر الرواية لان معنى الاذى في ايكاله الى الكد والتعب اكثر منه في التأفيف المحرم بقوله تعالى فلا تقل لهما اف كذا في فتح القدير والقائل بانه ظاهر الرواية صاحب الذخيرة والضمير في قوله ولابويه يعود الى الانسان المفهوم فافاد بالاطلاق انه لا فرق بين الذكر والانثى وفي الهداية وهي على الذكور والاناث بالسوية في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان المعنى يشملهما انتهى وفي الخلاصة وبه يفتى وفي فتح القدير وهو الحق لتعلق الوجوب بالولاد وهو يشملهما بالسوية بخلاف غير الولاد لان الوجوب يتعلق فيه بالارث انتهى وفي الخانية فان كان للفقير ابنان احدهما فايق في الغنى والآخر يملك نصابا كانت النفقة عليهما على السواء وكذا لو كان احدهما مسلما والآخر ذميا فهي عليهما على السواء انتهى وذكر في الذخيرة فيه اختلافا وعن اما في الخانية المبسوط لمحمد ونقل عن الحلواني انه قال قال مشايخنا هذا اذا تفاوتا في اليسار تفاوتا يسيرا اما اذا تفاوتا فيه تفاوتا فاحشا يجب ان يتفاوتا في قدر النفقة واشار بقوله المال جميع ما وجب للمرأة يجب للاب والام على الولد من طعام وشراب وكسوة وسكنى حتى الخادم قال في الخانية وكما يجب على الابن الموسر نفقة والده الفقير يجب عليه نفقة خادم الاب امرأة كانت الخادم او جارية اذا كان الاب محتاجا الى من يخدمه انتهى في الخلاصة

نجبر

يجبر الابن على نفقة زوجة ابيه ولا يجبر الاب على نفقة زوجة ابنه وفي نفقات الحلواني قال فيه روايتان في رواية كما قلنا وفي رواية انما تجب نفقة زوجة الاب اذا كان الاب مريضا او به زمانة يحتاج الى الخدمة اما اذا كان صحيحا فلا قال في المحيط فعلى هذا لا فرق بين الاب والابن فان الابن اذا كان بهذه المثابة يجبر الاب على نفقة خادمه انتهى وظاهر ما في الذخيرة ان المذهب عدم وجوب نفقة امرأة الاب او جاريته او ام ولده حيث لم يكن بالاب علة وان القول بالوجوب مطلقا انما هو رواية عن ابي يوسف وفي الذخيرة ايضا ثم اذا قضى القاضي بالنفقة على الولدين للاب فابى احدهما ان يعطي للاب ما يجب عليه فالقاضي يأمر الآخر بان يعطي كل النفقة ثم يرجع على الاخ بحصته انتهى ومراد المصنف من ايجاب نفقة الام على الولد اذا لم تكن متزوجة لانها على الزوج كبنته المراهقة اذا زوجها صارت نفقتها على زوجها وقدمنا ان الزوج لو كان معسرا فان الابن يؤمر بان يقرضها ثم يرجع عليه اذا ايسر وقد صرح به في الذخيرة هنا ايضا قال فان ابى الابن ان يقرضها النفقة فرض لها عليه النفقة ويقرض منه وتدفع اليها لان الزوج المعسر بمنزلة الميت واشار المصنف بقوله ولابويه الى ان الاعتبار في وجوب نفقة الوالدين والمولودين انما هو القرب والجزئية ولا يعتبر الميراث قالوا واذا استويا في القرب يجب على من له نوع رجحان واذا لم يكن لاحدهما رجحان فحينئذ تجب النفقة بقدر الميراث فاذا كان للفقير ولد وابن ابن موسرين فالنفقة على الولد لانه اقرب واذا كانت له بنت وابن ابن فالنفقة على البنت خاصة وان كان الميراث بينهما لان البنت اقرب واذا كان له بنت بنت او ابن بنت واخ لاب وام فالنفقة على ولد البنت ذكرا كان او انثى وان كان الميراث للاخ لا لولد البنت ولو كان له والد وولد موسران فالنفقة على ولده وان استويا في القرب لترجح الولد بقوله انت ومالك لابيك ولو كان له جد وابن ابن فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما على الجد السدس والباقي على ابن الابن والدليل على عدم اعتبار الميراث في هذه النفقة انه لو كان احدهما ذميا فالنفقة عليهما وان كان الميراث للمسلم منهما ولو كان للمسلم الفقير ابن نصراني واخ مسلم فالنفقة على الابن والميراث للاخ ولو كان للفقير بنت ومولى عتاقة موسران فالنفقة على البنت وان استويا في الميراث كذا في الذخيرة واطلق المصنف في الجد فشمل اب الاب واب الام وجزم به في الذخيرة وغيرها ونقل الاختلاف في اب الام واطلق الجدة فشمل الجدة من قبل الاب والجدة من قبل الام وفي الولوالجية الاب اذا اخذ النفقة والكسوة المفروضتين معجلة فضاع ذلك يفرض له اخرى فلو مضت المدة وهي باقية لا يفرض اخرى بخلاف الزوجة فيهما وقد ذكرنا الفرق في اول باب النفقات قوله ولا تجب مع اختلاف الدين الا بالزوجية والولاد اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لها بالعقد لاحتباسها بحق مقصود وهذا لا يتعلق باتحاد الملة واما غيرها فلان الجزئية ثابتة وجزء المرء في معنى نفسه فكما لا تمتنع نفقة نفسه بكفره لا تمتنع نفقة جزئه الا انهم اذا كانوا حربيين لا تجب نفقتهم على المسلم وان كانوا مستأمنين

لانا نهينا عن البر فى حق من يقاتلنا فى الدين اطلق فى الولاد فيشمل الابوين والاجداد والجدات
والولد وولد الولد وفى المستصفى صورته تزوج ذمى ذمية وحصل لهما ولد ثم اسلمت الذمية
حكم باسلام الولد تبعا لها والنفقة على الاب وهذا قبل عرض الاسلام ويحتمل ان يعتقد
الكفر فى صغره وكفره صحيح عند ابى حنيفة ومحمد انتهى وقيد بالزوجية والولاد لان
فيما عداهما لا يجب مع اختلاف الدين فلا يجب على المسلم نفقة اخيه النصرانى وعكسه لان
النفقة متعلقة بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمية
بالحديث ولان القرابة موجبة للصلة ومع الاتفاق فى الدين اكد ودوام ملك اليمين اعلى
فى القطيعة من حرمان النفقة فاعتبرنا فى الاعلى اصل العلة وفى الادنى العلة المؤكدة
فلهذا افترقا ولا يشارك الاب والولد فى نفقة ولده وابويه احد اما نفقة الولد
فقد بيناها واما نفقة الوالدين فلان لهما تاويلا فى مال الولد بالنص ولا تاويل لهما فى
مال غيره ولانه اقرب الناس اليهما فكان اولى باستحقاق نفقتهما عليه اطلق فى الاب
فشمل الموسر والمعسر لكن فى الذخيرة ان كان الاب معسرا والام موسرة امرت ان تنفق من
مالها على الولد فيكون دينا ترجع عليه اذا ايسر لان نفقة الصغير على الاب وان
كان معسرا كنفقة نفسه وكانت الام قاضية حقا واجبا عليه بامر القاضى فترجع عليه
اذا ايسر ثم جعل الام اولى بالتحمل من سائر الاقارب حتى لو كان الاب معسرا والام
موسرة وللصغير جد موسر تؤمر الام بالانفاق من مال نفسها ثم ترجع على الاب ولا تؤمر
الجد بذلك لانها اقرب الى الصغير ولو كان الاب واصلا للنفقة لكنه امتنع النفقة
على الصغير ففرض القاضى النفقة على الاب فامتنع عن الاداء فالقاضى يامرها ان تستدين
عليه وتنفق على الصغير لترجع بذلك على الاب وكذلك لو غاب الاب لعجز فرض نفقة
الاولاد وتركهم بلا نفقة فاستدانت بامر القاضى وانفقت عليهم رجعت عليه وكذلك
هذا الحكم فى مؤونة الرضاع اذا كان الاب معسرا فالقاضى يامر الام بالاستدانة
فاذا ايسر رجعت عليه بالقدر الذى امرها القاضى بالاستدانة وان لم تستدن بعد
الفرض لكن يا كلون من مسئلة فلا رجوع لها لوقوع الاستغناء فان كانوا اعطوا مقدار
نصف الكفاية يسقط نصف النفقة عن الاب وتصح الاستدانة فى النصف الباقى وعلى
هذا القياس وكذا فى نفقة المحارم وسياتى تمامه ولو كان للفقير اولاد صغار وجد موسر لم تفرض
على الجد ولكن يؤمر الجد بالانفاق صيانة للولد لولد الولد ويكون ذلك دينا على والد الصغار
هكذا ذكر القدورى فلم يجعل النفقة على الجد حال عسرة الاب وقد ذكرنا فى اول
هذا الفصل ان الاب الفقير يلحق بالميت فى استحقاق النفقة على الجد وهذا هو الصحيح
من المذهب وما ذكره القدورى قول الحسن بن صالح هكذا ذكر الصدر الشهيد فى ادب
القاضى للخصاف وان كان الاب زمنا قضى بنفقة الصغار على الجد ولم يرجع على احد بالاتفاق
لان نفقة الاب فى هذه الحالة على الجد فكذا نفقة الصغار وعن ابى يوسف فى صغير له والد

بعدم

والد محتاج وهو زمن فرضت نفقته على قرابته من قبل ابيه دون امه وكل من يجبر على
نفقة الاب يجبر على نفقة الغلام فان لم يكن له قرابة من قبل ابيه قضيت بالنفقة
على ابيه وامرت قرابة الام بالانفاق فيكون دينا على الاب وهذا الجواب انما يستقيم اذا
لم يكن فى قرابة الام من يكون محرما للصغير ويكون اهلا للارث لان شرط وجوب النفقة فى غير
قرابة الولاد المحرمية واهلية الارث فاما من كان فى قرابة الام من كان محرما للصغير وهو
اهل للارث يجب عليه النفقة ويلحق الاب المعسر بالميت لما ذكرنا انتهى وحاصله ان
الوجوب على الاب المعسر انما هو اذا انعدمت الام الموسرة والا فالاب كالميت والوجوب على
غيره لو كان ميتا ولا رجوع عليه فى الصحيح وعلى هذا فلا بد من اصلاح المتون والشروح كما
لا يخفى واطلق فى قوله فى نفقة ولده فشمل الصغير والكبير الزمن وفى رواية ان نفقة
الكبير تجب على الابوين اثلاثا باعتبار الارث بخلاف الصغير والظاهر الاول قوله
وللقريب محرم فقير عاجز عن الكسب بقدر الارث لو موسرا اى تجب النفقة للقريب
الى اخره لان الصلة فى القرابة القريبة واجبة دون البعيدة والفاصل ان يكون ذا رحم
محرم وقد قال تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وفى قراءة عبد الله بن مسعود وعلى الوارث
ذى الرحم المحرم مثل ذلك قيد بالقريب لان المحرم الذى ليس بقريب كالاخ من الرضاع
لا تجب نفقته وقيد بالمحرم لان الرحم غير المحرم لا تجب نفقته كابن العم وان كان وارثا
ولا بد ان تكون المحرمية بجهة القرابة لانه لو كان قريبا محرما لا من جهتها كابن العم اذا كان
اخا من الرضاع فانه لا نفقة له كذا فى شرح الطحاوى فلو كان له خال وابن عم فالنفقة على
الخال لمحرميته لا على ابن العم وان كان وارثا لان المراد من الوارث فى الاية من هو اهل للميراث
لا كونه وارثا حقيقة اذ لا يتحقق ذلك الا بعد الموت والخال وارث فى الجملة سواء كان وارثا
فى هذه الحالة او لم يكن وعند الاستواء فى المحرمية واهلية الارث يترجح من كان وارثا حقيقة
فى هذه الحالة حتى اذا كان عم وخال فالنفقة على العم لانهما استويا فى المحرمية وترجح العم على
الخال لكونه وارثا حقيقة ولذلك اذا كان له عم وعمة وخالة فالنفقة على العم لا غير ان كان
موسرا وان كان معسرا فالنفقة على العمة والخالة اثلاثا على قدر ميراثهما ويجعل العم كالميت
وفى القنية يجبر الابعد اذا غاب الاقرب وقيد بالفقر لان الغنى نفقته على نفسه
وقيد بالعجز عن الكسب وهو بالانوثة مطلقا وبالزمانة والعمى ونحوها فى الذكر فنفقة المراة
الصحيحة الفقيرة على محرمها فلا يعتبر فى الانثى الا الفقر واما البالغ الفقير فلا بد من
عجزه بزمانة او عمى او فقء العينين او شلل اليدين او مقطوع الرجلين او معتوه او مفلوج
زاد فى التبيين ان يكون من اعيان الناس يلحقه العار من التكسب او طالب علم لا يتفرغ
لذلك وفى المجتبى البالغ اذا كان عاجزا عن الكسب وهو صحيح نفقته على الاب وهكذا قالوا
فى طالب العلم ان كان لا يهتدى الى الكسب لا تسقط نفقته على الاب بمنزلة الزمن
والانثى انتهى وفى القنية والظاهر انه لم يخف على ابى حامد قول السلف بوجوب

نفقة طالب العلم على الأب لكن افتى بعض اصحابنا بعدم وجوبها لفساد احوال اكثر طلبة العلم فان من كان منهم حسن السيرة مشتغلا بالعلوم النافعة ينتصب الاب على الانفاق عليهم وانما يطالبهم فساق المتبدعة الذين شرهم اكثر من خيرهم يحضرون الدروس ساعة بخلافيات ركيكة ضررها في الدين اكثر من نفعها ثم يشتغلون طول النهار بالسخرية والغيبة والوقوع في الناس بما يستحقون به لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فيخلق الله البغض في قلوب ابائهم وينزع عنهم الشفقة فلا يعطون مناهم الى الملابس والمطاعم فيطالبونهم بالنفقة ويؤذونهم مع حرمة التأفيف ولو علم ... السلف لحرموا الانفاق عليهم ومن كان بخلافهم نادر في هذا الزمان فلا يفرد بالحكم دفعا لحرج التمييز بين المصلح والمفسد قلت لكن نرى طلبة العلم الفقه العامة المستقلين بالفقه والادب الذين هما قواعد الدين واصول كلام العرب والاشتغال بالكسب يمنعهم عن التحصيل ويؤدي الى ضياع العلم والتعطيل فكان المختار الآن قول السلف وهفوات البعض لا تمنع وجوب النفقة كالاولاد والاقارب انتهى اختلفوا في حق المعسر الذي يستحق هذه النفقة فقيل هو الذي تحل له هذه الصدقة وقيل هو المحتاج والذي له منزل وخادم هل يستحق النفقة على قريبه الموسر فيه اختلاف الرواية في رواية لا يستحق حتى لو كانت اختا لا يؤمر الاخ بالانفاق عليها وكذا لو كانت بنتا او اما وفي رواية يستحق وهو الصواب كذا في البدائع واطلق المصنف فيمن تجب عليه هذه النفقة فشمل الصغير الغني والصغيرة الغنية فيؤمر الوصي بدفع نفقة قريبه المحرم لشرطه كذا في اتمع الوسائل ايضا وقدمناه وافاد بقوله بقدر الميراث انه لو تعدد من تجب عليه النفقة فانها تقسم عليهم بقدر ارثهم لان الله اوجب النفقة باسم الوارث فوجب التقدير به فاذا كان للصغير ام وعم او ام واخ لاب وام فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما وكذلك الرضاع عليهما اثلاثا لان الرضاع نفقة الولد فتكون عليهما كنفقته بعد الفطام وروى الحسن عن ابي حنيفة ان في النفقة بعد الفطام الجواب هكذا واما ما يحتاج اليه من النفقة قبل الفطام الرضاع كله على الام لانها موسرة باللبن والعم معسر في ذلك ولكن في ظاهر الرواية قدرة العم على تحصيل ذلك بماله يجعله موسرا فيه فلهذا كان بينهما اثلاثا فان كان العم فقيرا والام غنية فالكل على الام وان كان له ام واخ لاب وام او اخ لاب وهم اغنياء فالرضاع على الام والاخ اثلاثا بحسب الميراث لان العم ليس بوارث في هذه الحالة فترجح الاخ على العم واذا كان للفقير الزمن ابن صغير معسر وليس بزمن ولهذا المعسر ثلاثة اخوة متفرقين اهل يسار فنفقة الرجل على الاخ من الاب والام والاخ من الام اسداسا لان الابن الصغير المعسر يجعل كالمعدوم في حق ايجاب النفقة على الغير وما لم يجعل الام كالمعدوم لا تصير الاخوة ورثة فيتعذر ايجاب النفقة عليهم حال قيامهم قيام الابن فيجعل الابن كالمعدوم

ويجعل الميراث بين الاخ لاب وام وبين الاخ لام اسداسا ولو كان مكان الابن بنت فنفقة الاب على الاخ لاب وام خاصة لانا لا نحتاج ان نجعلها كالمعدوم لانه يرث مع البنت وقد تعذر ايجاب النفقة على البنت فتجب على الاخ لاب وام ونفقة الصغير على العصبة والاخ خاصة لان الاب المعسر كالمعدوم وبعد الاب ميراث الولد للعم لاب وام خاصة فلذا نفقة الولد عليهما فان كان مكان الاخوة اخوات متفرقات فان كان الولد ذكرا فنفقة الاب على الاخوات اخماسا لان اصل الاخوات لا يرث مع الابن فلا بد ان يجعل الابن كالمعدوم ليمكن ايجاب النفقة على الاخوات وبعد الابن ميراث الاب بين الاخوات اخماسا ثلاثة اخماسه للاخت لاب وام وخمسه للاخت لاب وخمسه للاخت لام فرضا وردا فالنفقة عليهم بحساب ذلك ونفقة الولد على الاخت لاب وام خاصة عندنا لان الولد المعسر جعله كالمعدوم وعند عدم الولد ميراث الولد للعمة لاب وام خاصة فالنفقة تكون عليها ايضا واذا كان الولد بنتا فنفقة الاب على الاخت لاب وام خاصة لانها وارثة مع البنت فان الاخوات مع البنات عصبة فلا نجعل البنت كالمعدوم ولكن لو مات الاب كان نصف ميراثه للبنت والباقي للاخت لاب وام فلذا النفقة على الاخت لام واب ونفقة البنت على العمة لاب وام خاصة عندنا لان الاب المحتاج جعل كالمعدوم وعند انعدام الولد فميراث البنت يكون للعمة لاب وام خاصة عندنا فلذا النفقة عليها وتمامه في الذخيرة وعلم بما ذكرناه ان الولد الكبير داخل تحت القريب المحرم فتجب نفقته على الاب بشرط العجز على رواية المبسوط وعلى ما ذكره الخصاف في نفقاته فهي على الاب والام اثلاثا ثلثاها على الاب والثلث على الام قال في الذخيرة واذا طلب الابن الكبير العاجز او الانثى ان يفرض له القاضي النفقة على الاب اجابه القاضي ويدفع ما فرض لهم اليهم لان ذلك حقهم ولهم ولاية الاستيفاء انتهى فعلى هذا لو قال الاب للولد الكبير انا اطعمك ولا ادفع اليك شيئا لا يلتفت اليه وكذا الحكم في نفقة كل محرم لا يشترط يسار الاب لنفقة الولد الكبير العاجز لانه كالصغير كما في البدائع وشرط المصنف اليسار لان الفقير لا تجب عليه نفقة غير الاصول والفروع والزوجة واختلف في حد اليسار على اربعة اقوال مروية الاصح منها قولان احدهما انه مقدر بنصاب الزكاة قال في الخلاصة حتى لو انتقص منه درهم لا تجب وبه يفتى واختاره الولوالجي معللا بان النفقة تجب على الموسر ونهاية اليسار لا حد لها وبدايته النصاب فيقدر به انتهى وثانيها انه نصاب حرمان الصدقة وهو النصاب الذي ليس ناميا قال في الهداية وعليه الفتوى وصححه في الذخيرة لانه لم يشترط لوجوب صدقة الفطر غنى يوجب الزكاة وهي صدقة من وجه مؤونة من وجه فلان لا يشترط لوجوب النفقة يوجب للزكاة وانها مؤونة من كل وجه كان اولى انتهى ورجح الزيلعي رواية محمد التي قدرت اليسار بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا ان كان من اهل الغلة وان كان من اهل الحرف

فهو مقدر بما يفضل عن نفقته ونفقة عياله كل يوم لان المعتبر في حقوق العباد القدرة
دون النصاب وهذا اوجه انتهى وفي التحفة وقول محمد ارفق وفي غاية البيان ومال
شمس الائمة السرخسي الى قول محمد انتهى ولهذا قال من افتى به من مشايخنا انتهى فالاعتماد
على القولين الاولين والارجح الثاني كما لا يخفى وقدمنا ان القول لمنكر اليسار والبينة
لمدعيه وفي القنية له عم وجد اب الام فنفقته على اب الام وان كان الميراث للعم ولو كان
له ام واب الام موسران فعلى الام وفيه اشكال قوي لانه ذكر في الكتاب اذا كانت له ام
وعم موسران فالنفقة عليهما اثلاثا فلم يجعل الام اقرب من العم وجعل في المسألة
المتقدمة اب الام اقرب من العم ولزم منه ان تكون النفقة على اب الام مع الام ومع هذا
اوجبها على الام وتفرع من هذه الجملة ما اشكل الجواب فيه وهو ما اذا كانت له ام وعم
واب الام موسرون فيحتمل ان تجب على الام لا غير لان اب الام لما كان اولى من الام والعم والام
اولى من اب الام كانت الام اولى من العم فكيف يترك جواب الكتاب ويحتمل ان تكون على الام
والعم انتهى وفي الخانية صغير مات ابوه وله ام وجد اب الام كانت النفقة عليهما اثلاثا الثلث
على الام والثلثان على الجد انتهى وبه علم ان الجد ليس كالاب فيها قوله وصح بيع عرض ابنه
لاعتاده للنفقة والقياس ان لا يجوز له بيع شيء وهو قولهما لانه لا ولاية له لانقطاعها
بالبلوغ ولهذا لا يملك حضرة حال حضرته ولا يملك البيع في دين له سوى النفقة والمذكور في
المختصر هو الاستحسان وهو قول الامام رحمه الله لان للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الا ترى
ان للوصي ذلك فالاب اولى لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ ولا كذلك العقار لانها
محصنة بنفسها وقيد بالاب لان الام وسائر الاقارب ليس لهم شيء اتفاقا لانهم لا ولاية
لهم اصلا في التصرف حالة الصغر ولا في الحفظ حالة الكبر واذا جاز بيع الاب فالثمن من جنس
حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لو باع القاضي المنقول على الكبير فللاب بيع
عروضه للنفقة اجماعا كما في شرح الطحاوي وله بيع عقاره وكذا المجنون بخلاف
غير الاب لا يجوز له بيع العقار مطلقا كذا في فتح القدير وقيد بالنفقة لانه ليس للاب
بيع عرض ابنه لدينه عليه سوى النفقة اتفاقا واستشكله الزيلعي بانه اذا كان البيع
من باب الحفظ وله ذلك فالمانع منه لاجل دين اخر واجاب عنه في غاية البيان بان النفقة
لا تشبه سائر الديون لانه حينئذ يلزم القضاء على الغائب فلا يجوز بخلاف النفقة فانها
واجبة قبل القضاء وانما قضى القاضي اعانة فجاز بيع الاب لعدم القضاء على الغائب انتهى
واشار بقوله للنفقة الى انه لا يجوز بيعه الا بقدر ما يحتاج اليه من النفقة ولا يجوز له
ان يبيع الزيادة على ذلك كما في غاية البيان واطلق المصنف في بيع العرض وهو مقيد بغيبته
لان الابن لو كان حاضرا ليس للاب البيع اجماعا كما في الذخيرة وانما قال المصنف للنفقة ولم
يقل لنفقته للاشارة الى انه يبيع لنفقته ونفقة ام الغائب وان كانت الام لا تملك قال
في الذخيرة الظاهر ان الاب يملك البيع والام ولكن بعدما باع الاب فالثمن يصرف اليهما في نفقتهما

انتهى

انتهى واحترز بالاب ايضا عن القاضي لانه ليس له البيع عند الكل لا في العروض ولا في العقار
لا في النفقة ولا في سائر الديون وقيد به اذا لم يكن السبب معلوما للحاكم او ان كان معلوما
ولكن حاجة الاب لم تكن معلومة او ان كانت معلومة الا انه يحتمل ان الابن اعطاها النفقة
وفي هذه الوجوه كلها لا يبيع لانه لو باع القاضي وصرف الثمن اليه لا يكون ذلك الثمن مضمونا
عليه لانه قبض بامر القاضي فيتضرر به الغائب فلذا لا يبيعه القاضي ولكن يفوض
الامر الى الاب ويقول له ان كنت صادقا فيما تدعي والا فلا امر لك بشيء وعلى هذا الوجه
لا يتضرر الغائب انتهى قوله ولو انفق مودعه على ابويه بلا امر ضمن اي المودع ما
انفقه لانه تصرف في مال الغير بلا ولاية ولا نيابة لانه نايب عنه في الحفظ لا غير
والمودع ليس بقيد لان مديون الغائب كذلك كما في الولوالجية والابوان ليسا بقيد
بل الانفاق على الزوجة بلا امر كذلك كما في الخانية من كتاب الوديعة وكذلك على الاولاد
وقيد بكونه بلا امر لانه لو كان بامر الغائب فلا اشكال وكذا اذا كان بامر القاضي
لان امره ملزم لعموم ولايته ولا يقال انه قضاء على الغائب لا يجوز لانا نقول
نفقة هؤلاء واجبة قبل القضاء وقضاؤه اعانة لهم بحسب كذا في غاية البيان وعند
امر القاضي لا فرق بين الابوين والاولاد الصغار والزوجة كما تقدم في قوله
ويفرض لزوجة الغائب الى اخره واشار المصنف الى ان المودع لو قضى دين المودع
بالوديعة فانه يكون ضامنا ولم يضمنه الحاكم ابو اسحاق والصحيح الضمان كما اشار اليه
محمد في كتاب الوديعة كذا في الذخيرة واطلقه فظاهره انه ولو كان بامر القاضي لان الامر
هنا بقضاء الدين قضاء على الغائب وهو لا يجوز بخلاف الامر بالانفاق كما قدمنا الفرق
وانما اعتبر المصنف بالضمان دون الحرمة لانه انما يضمن في القضاء واما فيما بينه وبين
الله تعالى فلا ضمان عليه ولو مات الغائب هل له ان يحلف لورثته انهم ليس لهم عليه
دينه حق لانه لم يرد بذلك غير الاصلاح كذا في فتح القدير واطلق المصنف في الضمان فشمل
ما اذا امكن استطلاع راي القاضي او لا لكن نقلوا عن النوادر انه مقيد بما اذا امكن
اما اذا لم يمكن فلا ضمان استحسانا قال في الذخيرة ولذلك قال مشايخنا في رجلين كانا في
سفر فاغمي على احدهما فانفق الاخر على المغمى عليه من مال المغمى عليه لم يضمن استحسانا وكذا
العبد الماذون في التجارة اذا مات مولاه فانفق في الطريق لم يضمن ولذا روي عن مشايخ
بلخ اذا كان للمسجد اوقاف ولم يكن لها قيم فقام واحد من اهل المحلة في جمع الاوقاف
وانفق على المسجد فيما يحتاج اليه من الحصر والحشيش لا يضمن استحسانا فيما بينه
وبين الله تعالى وحكي عن محمد انه مات واحد من تلامذته فباع محمد كتبه وانفق في
تجهيزه فقيل له انه لم يوص بذلك الى اصحابنا فتلا محمد قوله تعالى والله يعلم المفسد
من المصلح فما كان على قياس هذا الاصل لا ضمان عليه فيما بينه وبين الله تعالى استحسانا
اما في الحكم فهو ضامن ولذا الورثة الكبار اذا انفقوا على الصغار ولم يكن هناك

وصي فانهم متطوعون حكما واما ديانة فهم محسنون ويسعهم ان يفعلوا ايما فضل من نصاب
الصغار نفقط ولو حلفوا فلا شئ عليهم ونظيره اذا عرف الوصي الدين على الميت فقضاه ولم
يشعر بذلك ولم يعرفه القاضي ولا الورثة لا يأثم ولذا اذا كان لرجل عند رجل وديعة
وعلى صاحب الوديعة لمثلها دين والمودع يعلم انه مات ولم يقض دينه يسع المودع
ان يقضي ذلك الدين بماله ولا يقربه ولذا اذا كان على زيد لعمرو دين وعلى عمرو مثل
ذلك الدين لرجل آخر فمات عمرو وزيد يعرف ان عمروا لم يقض دينه يسع لزيد
ان يقضي دين عمرو بما لعمرو على زيد ولا يخبر ورثته بذلك انتهى والاصل في ذلك
ان خالد بن الوليد اخذ الراية وتامر من غير تامير لاجل الاصلاح ذكره الكرماني في شرح
البخاري من الجنائز ولم يذكر المصنف انه هل يرجع بما انفقه على من انفق عليه عند ضمانه
وقالوا لا رجوع له لان المودع ملك المدفوع بالضمان فكان متبرعا بملك نفسه وظاهره
انه لا فرق بين ان ينفق عليهم وبين ان يدفع الوديعة اليهم في وجوب الضمان وعدم
الرجوع عليهم لوجود العلة فيهما ولم اره انه اذا انفق بلا امر ثم اجازه المالك لظهور
انه لا ضمان لان الاجازة ابراء له من الضمان ولقولهم ان الاجازة اللاحقة كالوكالة
السابقة قوله ولو انفقا على ما عندهما اي لا ضمان عليهما لانهما استوفيا حقهما
لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر وقدمنا عن الخلاصة ولو انفق على نفسه
من مال الابن ثم خاصمه الابن فقال انفقته وانت موسر وقال الاب انفقته وانا
معسر قال انظر الى حال الاب يوم الخصومة ان كان معسرا فالقول قوله استحسانا
في نفقة مثله وان كان موسرا فالقول قول الابن وان اقاما البينة فالبينة بينة
الابن انتهى وحكم الزوجة والولد كالابوين اذا انفقا ما عندهما لا ضمان عليهما بخلاف
غيرهم من القريب المحرم العاجز فانه يضمن بالانفاق بغير قضاء ولا رضا قال في الذخيرة
ان نفقة الوالدين والمولودين والزوجة واجبة حتى اذا ظفر احد من هؤلا بجنس حقهم
كان له الاخذ بغير قضاء ولا رضا فاما نفقة سائر الاقارب لا تجب الا بالقضاء او
الرضا حتى لو ظفر واحد من الاقارب بجنس حقه لم يكن له الاخذ الا بقضاء او رضا وكذا يفرض
القاضي في مال الغائب نفقة الاولين فقط انتهى قوله ولو قضى بنفقة الولاد
والقريب ومضت مدة سقطت لان نفقة هؤلا تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار
وقد حصلت الكفاية بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها القاضي
لانها تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى ولم ار من صرح بانه
يأثم ومقتضى وجوبها انه يأثم بتركها اذا طلبها صاحبها وامتنع مع انهم قالوا انها لا
تجب الا بالقضاء او بالرضا كما قدمناه عن الذخيرة ولذا ليس لمن هي له ان يأخذها
بغير قضاء ولا رضا وصرح الخصاف في ادب القاضي بانها لا تجب الا بالقضاء للاختلاف
فيها واستشكله السروجي في الغاية من حيث انهم جعلوا القاضي نفسه هو الذي اوجب

اوجب هذه النفقة والقاضي ليس بمشرع وما ذلك الا للنبي صلى الله عليه وسلم
وانقطع من بعده فهو مشكل جدا وتبعه على ذلك الطرسوسي في انفع الوسائل وقال لم لا يقال
ان الوجوب ثبت بقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فقضاء القاضي اعانة له كما في نفقة
الاولاد كيف وانهم استدلوا في اصل المسئلة بهذه الاية على وجوب نفقة القريب
وكلمة على للايجاب ولا يعكر على هذا اختلاف العلماء لان المسائل الاختلافية يعمل
فيها على الاختلاف ولا يكون الاختلاف موثرا في عدم القول فان ذلك كان واجبا
قبل القضاء كما قلنا في نفقة المبتوتة انه يقضى بها باعتبار انها ثابتة قبل القضاء
والقضاء اعانة لان تعيين القاضي مثبت لها ولذا بقية المسائل الخلافية ولم يظهر
لي الموجب لقولهم من هذا انتهى وفي البدائع ان شرط وجوب نفقة ذي القريب الطلب
والخصومة بين يدي القاضي في نفقة غير الولاد فلا تجب بدونه لانها لا تجب
بدون قضاء القاضي والقضاء لا بد له من الطلب والخصومة انتهى وهو صريح في ان الطلب
من غير ان يكون بين يدي القاضي لا يكون موجبا واطلق المصنف في المدة وهي مقيدة بالكثيرة اما
اما القليلة فلا تسقط وهي ما دون الشهر كما في الذخيرة وتبعها الشارحون لانها
لو سقطت بالمدة اليسيرة لما امكنهم استيفاؤها وهادا في فتح القدير وكيف لا تصير القصيرة
دينا والقاضي مأمور بالقضاء ولو لم تصر دينا لم يكن بالامر بالقضاء فائدة ولو كان كلما مضى
سقط لم يمكن استيفاء شيء ومثل هذا قدمناه في غير المفروضة من نفقة الزوجات انتهى
واطلق في نفقة الولاد فشمل الاصول والفروع الصغار والكبار واستثنى في الذخيرة معزيا
الى الحاوي واقره عليه الزيلعي نفقة الصغير فانها تصير دينا على الاب بقضاء القاضي
بخلاف نفقة سائر الاقارب وفي الواقعات واذا فرض نفقة الاب او الابن فلم يقبض
سنين ثم ايسر او مات تبطل لان هذا صلة من وجه فلا تصير دينا من كل وجه انتهى
ولا يخفى ان تعليق البطلان على اليسار او الموت ليس بقيد لما ذكرناه قوله الا
ان يأذن القاضي بالاستدانة يعني فلا تسقط بمضي المدة لان للقاضي ولاية عامة فصار
اذنه كامر الغائب فتصير دينا في ذمته وتداخل المصنف بقيد لا بد منه وهو الاستدانة
والانفاق من الاستدانة كما قيده في المبسوط والنهاية وغيرهما حتى قال الطرسوسي ولقد
غلط بعض الفقهاء هنا في مفهوم كلام صاحب الهداية وقال اذا اذن القاضي بالاستدانة
ولم يستدن فانها لا تسقط وهذا غلط بل معنى الكلام اذن القاضي في الاستدانة واستدان
انتهى قال في المبسوط فلو انفق بعد الاذن بالاستدانة من ماله او من صدقة تصدق
بها عليه فلا رجوع له لعدم الحاجة انتهى وصرح به في الذخيرة في نفقة الاولاد الصغار انهم
اذا اكلوا من مسئلة الناس فلا رجوع لهم على الاب بشيء فلو اعطوا نصف الكفاية واستدانت
الام لهم النصف رجعت بما استدانت وقد قدمناه وافاد المصنف بعدم سقوطها بعد
الاستدانة المأذون فيها انه لو مات من عليه النفقة بعد ذلك لا تسقط على الصحيح

بل تؤخذ من تركته وان دينها حينئذ مانع من وجوب الزكوة لانه دين مطالب من جهة
العباد وفي الخانية رجل غاب ولم يترك لاولاده الصغار نفقة ولا لهم مال فجبر الام
على الانفاق ثم ترجع بذلك على الزوج انتهى ولم يشترط الاستدانة ولا الاذن بها فيفرق
بين ما اذا انفقت عليهم من مالها وبين ما اذا اكلوا من المسئلة وفي البزازية قالت
الام للقاضي افرض نفقة هذا الصغير على ابيه وهو غني حتى استدين عليه ففعله القاضي
فاذا استدانت عليه والنفس رجعت عليه فان لم ترجع عليه حتى مات لا تاخذه من تركته في
الصحيح وان انفقت عليه من مالها ومن المسئلة من الناس لا ترجع على الاب وكذا في
نفقة المحارم انتهى ثم اعلم ان المتنع من نفقة القريب المحرم تشروطه يضرب و لا
يحبس بخلاف المتنع من ساير الحقوق لانه لا يمكن استدراك هذا الحق بالحبس لانه
يفوت بمضي الزمان فيستدرك بالضرب بخلاف ساير الحقوق وكذا في البدايع **قوله**
والمملوكه اي يجب النفقة والكسوة والسكنى لمملوكه على سيده للامر في قوله صلى الله عليه
وسلم اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون وعليه اجماع العلماء قال الطحاوي
ذهب قوم الى ان الرجل عليه ان يسوي بين مملوكه وبين نفسه في الطعام والكسوة
احتجاجا بما روينا وخالفهم آخرون احتجاجا بما صرف الطحاوي باسناده الى ابي هريرة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للمملوك طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل الا
ما يطيق فدل ان للموالي ان يفضلوا انفسهم على عبيدهم ويدل عليه ايضا حديث البخاري
مرفوعا اذا اتى احدكم خادمه بطعامه فان لم يجلسه معه فليناوله لقمة او لقمتين او اكلة
او اكلتين فانه ولي علاجه والجواب انه عن الاول انه ذكره بلفظ من وهي للتبعيض فاذا
اطعمهم المولى بعض ما ياكلون اوكسوهم من بعض ما يلبسون يحصل الغرض فلو كان المراد
التسوية في الاكل والكسوة لقال مثل ما تاكلون ومثل ما تلبسون كذا في غاية البيان واجاب
عنه في فتح القدير بان المراد من جنس ما تاكلون وتلبسون لا مثله فاذا البسه من الكتان
والقطن وهو يلبس منهما الفايق كفى بخلاف البسه نحو الجوالق والله اعلم ولم يتواتر
عن الصحابة انهم كانوا يلبسون مثلهم الا الافراد انتهى والمراد بالمملوك من كانت منافعه
مملوكة لشخص سواء كانت رقبته مملوكة له اولا فدخل المدبر وام الولد وخرج المكاتب لانه مالك
لمنافعه ولو اوصى بعبد لرجل وبخدمته لاخر فالنفقة على من له الخدمة فان مرض في يد صاحب
الخدمة ان كان مرضا لا يمنعه من الخدمة كانت نفقته على صاحب الخدمة وان كان مرضا
يمنعه من الخدمة كانت صاحبه نفقته على صاحب الرقبة وان تطاول المرض ورأى
القاضي ان يبيعه فباعه يشتري بثمنه عبدا يقوم مقام الاول في الخدمة كذا في الخانية
وزاد في المحيط انه ان كان صغيرا لم يبلغ الخدمة فنفقته على صاحب الرقبة حتى يبلغ
الخدمة ثم على المخدوم لانه ملك منفعة بغير عوض فصار كالمستعير وكذا النفقة على
الراهن والمودع واما عبد العارية فعلى المستعير واما كسوته فعلى المعير كذا في الواقعات

ولو اوصى

ولو اوصى بجارية لانسان وبما في بطنها لاخر فالنفقة على من له الجارية ومثله او صى بدار
لرجل وسكناها لاخر فالنفقة على صاحب السكنى لان المنفعة له فان انهدمت فقال
صاحب السكنى انا ابنيها واسكنها كان له ذلك ولا يكون متبرعا لانه مضطر فيه
لانه لا يصل الى حقه الا به فصار كصاحب العلو مع صاحب السفل اذا انهدم السفل
وامتنع صاحبه من بنايه لصاحب العلو ان يبنيه ويمنع صاحبه منه حتى يعطيه
ما غرم فيه ولا يكون متبرعا والحلق في المملوك فشمل ما اذا كان له اب موجود حاضرا
اولا وشمل الامة المتزوجة حيث لم يبوئها منزل الزوج وشمل الصغير والكبير والذكر
والانثى الصحيح والمريض والزمن والاعمى واما العبد الابق اذا اخذه رجل ليرده على مولاه
وانفق عليه ان انفق بغير امر القاضي كان متطوعا لا يرجع وان رفع الامر الى القاضي فسال
من القاضي ان يامره بالنفقة نظر القاضي في ذلك فان راى الانفاق اصلح امره بالانفاق
وان خاف ان تاكله النفقة امره القاضي بالبيع وامساك الثمن وكذا اذا وجد
ضالة دابة في المصر او في غير المصر واما العبد المغصوب فان نفقته على الغاصب
الى ان يرده على المولى فان طلب من القاضي ان يامره بالنفقة او بالبيع لا يجيبه لان
المغصوب مضمون على الغاصب الا ان يكون الغاصب يخوفا منه على العبد فحينئذ
ياخذه القاضي ويبيعه ويمسك الثمن واما العبد الوديعة اذا غاب صاحبه
فجاء المودع الى القاضي وطلب منه ان يامره بالنفقة او بالبيع فان القاضي يامره
بان يواجر العبد وينفق عليه من اجره وان راى ان يبيعه فعل واما العبد اذا كان
بين رجلين فغاب احدهما وترك عند الشريك فرفع الشريك الامر الى القاضي واقام
البينة على ذلك كان القاضي بالخيار ان شاء قبل هذه البينة وان شاء لم يقبل واذا
قبل يامره قبل يامره بالنفقة ويكون الحكم ما هو الحكم في الوديعة الكل من الخانية
وفي الخلاصة الشريك اذا انفق على العبد في غيبة شريكه بغير اذن القاضي وبغير
اذن صاحبه وكذا النخل والزرع وكذا المودع والملتقط اذا انفق على الوديعة
واللقطة وكذا في الدار اذا اشتريت فانفق احدهما بغير اذن صاحبه وبغير امر القاضي
فهو متطوع وفي القنية ونفقة المبيع على البايع ما دام في يده هو الصحيح ثم رقم
برقم اخر انه يرفع البايع الامر الى الحاكم فياذن له في بيعه او اجارته ثم رقم بان
نفقة العبد المبيع بشرط الخيار على من له الملك في العبد وقت الوجوب وقيل على البايع
وقيل يستدان فيرجع على من يصير له الملك كصدقة الفطر انتهى وفي وجوب نفقة المبيع
على البايع قبل تسليمه اشكال لانه لا يملك لا رقبة ولا منفعة فينبغي ان تكون على المشتري
وتكون تابعة للملك كالمرهون كما بحثه بعضهم كما في القنية ايضا وشمل كلام المصنف ايضا
المملوك ظاهرا فلو شهدا عليه بحرية امته فوضعها القاضي على يد عدل لاجل المسئلة عن
الشهود فالنفقة على من هي في يده سواء ادعت الامة الحرية او جحدت لوجوب نفقة المملوك

على مولاه وان كان ممنوعا منه ولا رجوع للمولى بما انفقه سواء كذبت الشهود او لا الا اذا
اخبره القاضي على الانفاق او اكلت في بيته لغيره اذ نه فيرجع بما انفقه لانه
تبين ان لا ملك له وان كان عبدا امره ان يكتسب وينفق على نفسه ان كان قادرا عليه
وان لا فعلى المدعى عليه وتمامه في الذخيرة **قوله** فان ابى ففي كسبه والا امر
ببيعه اي ان امتنع المولى عن الانفاق فان نفقته في كسبه ان كان له كسب لان فيه
نظر الهما حتى يبقى المملوك فيه حيا ويبقى فيه ملك المالك وان لم يكن لها كسب بان كان
عبدا زمنا او جارية لا يوجر مثلها اجبر المولى على بيعها لانها من اهل الاستحقاق
وفي البيع ابقاء حقها وابقاء المولى بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانها تصير دينا فكان
ابطالا وفي غاية البيان ان كل ما لا يصلح للاجارة يجبر المولى على الانفاق او بيع القاضي
اذا راى ذلك الا المدبر وام الولد فانه يجبر على الانفاق لا غير لانه لا يمكن بيعهما انتهى فلو
قال المصنف لذلك لكان اولى وعلم بما في الغاية ان الامر بالبيع معناه بيع القاضي
عليه وفي شرح الاقطع ما ذكر من البيع ينبغي ان يكون على قول ابي يوسف ومحمد لانهما يريان البيع
على الحر لاجل حق الغير فاما ابو حنيفة فانه لا يرى جواز البيع على الحر لكنه يحبسه
حتى يبيعه اذا استحق عليه البيع انتهى وكذا قال المصنف امر ببيعه ولم يقل باعه
القاضي قيد بالمملوك اي الرقيق لان ما عداه من املاكه اذا امتنع من الانفاق فانه
لا يجبر عليه ولو كان حيوانا لانها ليست من اهل الاستحقاق الا انه يفتى فيما بينه وبين
الله تعالى في الانفاق على الحيوانات لانه عليه السلام نهى عن تعذيب الحيوان وفيه ذلك
ونهى عن اضاعة المال وفيه اضاعته وعن ابي يوسف انه يجبر والاصح ما قلنا الذي
الهداية ورجح الطحاوي رواية ابي يوسف وقال وبه ناخذ قال في فتح القدير
وبه قالت الائمة الثلاثة وغاية ما فيه ان يتصور فيه دعوى حسبة فيجبره
القاضي على ترك الواجب ولا بدع فيه وظاهر المذهب الاول والحق ما عليه الجماعة
انتهى وفي غير الحيوانات كالدور والعقار لا يفتى به ايضا الا اذا كان منه تضييع
المال فيكون مكروها وهذا كله اذا لم يكن له شريك فاذا كانت دابة بين شريكين
فامتنع احدهما من الانفاق اجبره القاضي لانه لو لم يجبر لتضرر الشريك كما في المحيط
وذكر الخصاف ان القاضي يقول للابي اما ان تبيع نصيبك من الدابة او تنفق عليها رعاية
لجانب الشريك وفي الذخيرة لو اوصى بنخل لواحد وبثمرها لاخر فالنفقة على صاحب
الثمرة وفي التبن والحنطة ان بقي من يملك ماله شيء فالنفقة في ذلك المال لان
المنفعة لهما انتهى وفي فتح القدير واقول ينبغي ان يكون على قدر قيمة ما يحصل لكل منهما
ولا يلزم ضرر صاحبه التكميل الا يرى الى قوله في السمسم اذا اوصى بدهنه لواحد وبتجيره
لاخر ان النفقة على صاحب الدهن لعدمه عدما وان كان قد يباع وينبغي ان يجعل كالحنطة
والتبن في ديارنا لان التجير يباع لعلف البقر وغيره وكذا اقول فيما لو اوصى بجلد شاة فاوصى

بلحمها

بلحمها لواحد وبجلدها لاخر فالتخليص عليهما كالحنطة والتبن انه يكون على قدر الحاصل لهما
وقبل الذبح اجرة الذبح على صاحب اللحم لا الجلد انتهى وفي المجتبى العبد اذا اقتر عليه
مولاه في نفقته ليس له ان ياكل من مال مولاه لكنه يكتسب وياكل الا اذا كان صغيرا
او جارية او عاجزا عن الكسب فله ان ياكل وان لم ياذن له في التكسب فله ان ياكل من ماله
وللعبد ان ياخذ من مال سيده قدر كفايته ولو تنازعا في عبد او امة في ايديهما يجبران على
نفقته ونفقة الدابة المستاجرة على الاجر واذا شرط العلف على المستاجر لم يضمن
ان لم يعلفها حتى ماتت لان بدل المنافع تعود الى مالك الرقبة ومن ركب فرسا حبيسا في
سبيل الله فنفقته عليه حتى يرده والاصل ان من كانت له المنفعة او بدلها فالنفقة
عليه سواء كان مالكا او لا انتهى وفي فتح القدير ويجوز وضع الضريبة على العبد ولا يجبر عليه
بل ان اتفقا على ذلك انتهى وقيدنا الذي لا كسب له بان يكون زمنا الى اخره تبعا لما في الظهيرية
للاحتراز عما اذا كان صحيحا غير عارف بصناعة فانه لا يكون عاجزا عن الكسب لانه يمكن
ان يواجر نفسه في بعض الاعمال لحمل شيء وتحويل شيء كمعين البناء وقدمنا نقلا عن الكافي
في نفقة ذوي الارحام ثبوته هنا اولى لذا في فتح القدير وفي الخلاصة لو اعتق عبدا
زمنا او مقعدا سقطت نفقته عن المولى وينفق عليه من بيت المال انتهى

كتاب العتاق

ذكره عقيب الطلاق لان كلا منهما اسقاط الحق وقدم الطلاق
لمناسبة النكاح ثم الاسقاطات انواع تختلف اسماؤها
باختلاف انواعها فاسقاط الحق عن الرق عتق واسقاط الحق عن البضع طلاق واسقاط
ما في الذمة براءة واسقاط الحق عن القصاص والجراحات عفو والاعتاق في اللغة الاخراج عن
الملك يقال اعتقه فعتق والعتق الخروج عن الملك يقال من باب فعل بالفتح
يفعل بالكسر عتق العبد عتاقا اذا خرج عن الملك وعتقت الامهة الفرس اذا سبقت
ونجت وعتق فرخ القطاة اذا طار ويقال عتق فلان بعد استعلاج اذا رقت بشرته
بعد غلظ ومصدره العتق والعتاق ليس منه العتاق بمعنى القدم لان فعله فعل
بالفتح يفعل بالضم وليس منه العتق بمعنى الجمال لانه من هذا الباب ايضا وهو مضموم
العين ايضا كذا في ضياء الحلوم فالعتق اللغوي حينئذ هو العتق الشرعي وهو الخروج
عن المملوكية وهو اولى مما قيل ان العتق في اللغة القوة وفي الشرع القوة الشرعية
لان اهل اللغة لم يقولوا اعتق العبد اذا قوي وانما قالوا اعتق العبد اذا اخرج عن المملوكية
وانما ذكروا القوة في عتق الطير ونحوه وركنه في الاعتاق اللفظ الانشائي اللفظ الدال
عليه وفي البدائع وركنه اللفظ الذي جعل دلالة على العتق في الجملة او ما يقوم مقام
اللفظ انتهى ويعرف ذلك ببيان سببه قالوا سببه الملك له قد يكون دعوى
النسب وقد يكون نفس الملك في القريب وقد يكون الاقرار بحرية عبد انسان حتى لو ملكه
عتق عليه وقد يكون بالدخول في دار الحرب كان الحربي اذا اشترى عبدا مسلما ودخل الى

دار الحرب ولم يشعر عتق عند ابى حنيفة ولذا زوال يده عنه بان هرب من مولاه الحربى الى
دار الاسلام وقد يكون اللفظ المذكور واما سببه الباعث فنى الواجب تفريغ ذمته
فى غيره قصد التقرب الى الله تعالى وانواعه اربعة واجب ومندوب ومباح ومحظور
فالواجب الاعتاق فى كفارة القتل والظهار واليمين و الافطار واجب على التعيين
عند القدرة عليه وفى باب اليمين واجب على التخيير والمندوب الاعتاق لوجه
الله تعالى من غير ايجاب لان الشرع ندب الى ذلك لحديث ايما مؤمن اعتق مؤمنا فى الدنيا
اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار ولهذا استحبوا ان يعتق الرجل العبد
والمراة الامة ليتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء لكنه ليس بعبادة حتى يصح من الكافر
واما المباح فهو الاعتاق من غير نية واما المحظور فهو الاعتاق لوجه الشيطان
وسيانى تمامه وسيانى بيان شرائطه وحكمه زوال الملك وثبوت العتق على الاختلاف

قوله هو اثبات القوة الشرعية للمملوك اى الاعتاق شرعا والقوة الشرعية
هى قدرته على التصرفات الشرعية واهليته للولايات والشهادات ودفع تصرف
الغير عليه وحاصله انه ازالة الضعف الحكمى الذى هو الرق الذى هو اثر الكفر
والاولى الحط ويستحب للعبدان يكتب للعتق كتابا ويشهد عليه شهودا توثيقا
وصيانة عن التجاحد والتنازع فيه كما فى المداينة بخلاف سائر التجارات لانه
مما يكثر وقوعها فالكتابة فيها تؤدى الى الحرج ولا كذلك العتق

قوله ويصح من حر مكلف لمملوكه بانت حر او بما يعبر به عن البدن وعتيق ومعتق ومحرر وحررتك
واعتقتك نواه اولا بيان لشرائطه وصريحه وحكم الصريح اما شرائطه فذكر المصنف
الفاظ ثلاثة الاول منها لا حاجة اليه مع ذكر الملك لان الحرية للاحتراز عن اعتاق غير الحر
وهو ليس بمالك كما سنبينه واحترز بالمكلف عن عتق الصبى فانه لا يصح وان كان عاقلا
كما لا يصح طلاقه وعن عتق المجنون فانه لا يصح واما الذى يجن ويفيق فهو فى حال افاقته
عاقل وفى حال جنونه مجنون وخرج المعتوه ايضا والمدهوش والمبرسم والمغمى عليه والنائم
فلا يصح اعتاقهم كما لا يصح طلاقهم ولو قال اعتق وانا نائم او وانا صبى كان القول قوله
وكذا لو قال اعتقته وانا مجنون بشرط ان يعلم جنونه او قال وانا حربى فى دار الحرب
وقد علم ذلك لانه لما اضافه الى زمان لا يتصور منه الاعتاق علم انه اراد صيغة
الاعتاق لا حقيقته فلم يصر معترفا بالاعتاق كما لو قال اعتقته قبل ان اخلق او اخلق
وخرج باشتراط ان يكون مملوكا له اعتاق العبد الماذون له فى التجارة او المكاتب لانعدام
ملك الرقبة ولذا لو اشترى العبد الماذون له فى التجارة محرما منه او المكاتب لم يملك فانه
لا يعتق عليها لعدم الملك لها ويرد على المصنف اعتاق عبد الغير فانه صحيح موقوف
على اجازة سيده ان لم يكن وكيله فهو شرط للنفاذ وليس الكلام هنا الا فى الصحة ولو ابدله
بقوله للمملوك لكان اولى لان شرطه كما فى المستصفى ان يكون المحل مملوكا والمراد بالمملوك المملوك

دبتة

رقبته وان لم يكن فى يده فصح اعتاق المولى المكاتب والماذون والمشترى قبل القبض والمرهون والمستاجر
والعبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لاخر اذا اعتقه الموصى له بالرقبة ولا يشترط ان يكون
عالما بانه مملوكه حتى لو قال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو لا يعلم انه عبده
عتق ولا يرجع على الغاصب بشى ولذا لو قال البائع للمشترى اعتق عبدى هذا واشار
الى المبيع فاعتقه المشترى ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزمه الثمن كما
فى الكشف الكبير فى بحث القضاء وخرج باشتراط المملوكية عتق الحمل اذا ولدته لستة
اشهر فاكثر لعدم التيقن بوجوده وقته بخلاف ما اذا ولدته لاقل منها فانه يصح ويشترط
وجود الملك للمعتق وقت وجود الاعتاق ليعتق ان كان منجزا وان كان معلقا بما سوى
الملك وسببه فانه يشترط وجود الملك وقت التعليق كالتعليق بدخول الدار
ونحوه وكذا يشترط وقت نزول الجزاء ولا يشترط بقاء الملك فيما بينهما واما اذا كان معلقا
بالملك كان ملكتك فانت حر فلا يشترط له شى من ذلك ولم يشترط المصنف ان يكون
صاحيا ولا طايعا لصحة عتق السكران والمكره عندنا لطلاقهما ولذا لم يشترط العمد
لصحة عتق المخطى ولم يشترط قبول العبد الاعتاق لانه ليس بشرط الا فى العتق
على مال فان قبوله شرط كما سيذكر فى بابه وكذا لم يشترط خلوه عن الخيار لعدم صحة الخيار
فيه من جانب المولى فيقع العتق ويبطل الشرط واما من جانب العبد فى العتق على مال
فلا بد من خلوه من خياره حتى لو رد العبد العقد فى مدة الخيار ينفسخ العقد ولا يعتق
كما فى الطلاق على مال وكذا الصلح عن دم العمد بشرط الخيار فان كان من جانب المولى
فهو باطل والصلح صحيح وان كان للقاتل فهو صحيح فان فسخ العقد ففى القياس يبطل
العفو وفى الاستحسان لا يبطل ويلزم القاتل الدية ولم يشترط المصنف ايضا اسلام
المعتق وهو المالك لانه يصح من الكافر ولو مرتدة واما اعتاق المرتد فموقوف عند
الامام نافذ عندهما ولم يشترط ايضا ان يكون الملك صحيحا لانه يصح الاعتاق من
المريض مرض الموت وان كان معتبرا من الثلث لانه وصية وشرط فى البدائع عدم
الشك فى ثبوت الاعتاق فان كان شاكا فيه لا يحكم بثبوته واما الثانى وهو صريحه
فذكر المصنف هنا انه الحرية والعتق باى صيغة كان فعلا او وصفا فالفعل نحو
اعتقتك وحررتك واعتقك الله على الاصح وهو المختار كما فى الظهيرية والوصف
نحو انت حر ومحرر وعتيق ومعتق وسياتى حكم النداء بها ومنه المولى ايضا كما سنبينه
واما المصدر فلم يذكره المصنف للتفصيل فيه فان قال العتاق عليك او عتقك
عليك كان صريحا الا اذا قال واجب فانه لا يعتق لجواز وجوبه عليه بكفارة
او نذر بخلاف طلاقك على واجب لان نفس الطلاق غير واجب لذا فى الظهيرية
واما لو قال انت عتق او عتاق او حرية فانه لا يعتق الا بالنية كما فى جوامع الفقه
قال الكمال فعلى هذا لا بد من ضابط الصريح قلت اما فى الجوامع ضعيف لما فى المحيط لو قال

انت عتق وان لم ينو كقوله لامراته انت طلاق انتهى فلا يحتاج الى اصلاح الرضا بطريق انما
اذا تلفظ بالعتق بما يجى كقوله انت حر فانه كناية يعتق بالنية كالطلاق كما فى الظهيرية
واما التلفظ بالعتق العام فقال فى الظهيرية لو قال كل مالى حر لا يعتق عبيده
لانه يراد به الصفاء والخلوص عن شركة الغير ولو قال العبيد اهل بلخ احرار ولم ينو
عبده او قال كل عبيد فى الارض حر او قال كل عبيد اهل الدنيا حر او كان مكان
العتق طلاق اختلف المتقدمون والمتاخرون فى هذه المسئلة اما المتقدمون قال
ابو يوسف فى نوادره لا يعتق وقال محمد فى نوادر ابن سماعة يعتق واما المتاخرون
قال عصام بن يوسف لا يعتق وقال شداد يعتق قال الصدر الشهيد المختار للفتوى
قول عصام ولو قال كل عبيد فى هذه الدار احرار وعبده فيهم عتق بالاتفاق ولو قال
ولد ادم كلهم احرار لا يعتق عبده بالاتفاق انتهى واما التلفظ بافعل التفضيل ففى
الخانية والظهيرية لو قال انت اعتق منى او لامراته انت اطلق من فلانة وهى مطلقة
ان نوى عتق وطلقت وقيل يعتق بدون النية ولو قال انت عتيق فلان يعتق بخلاف
قوله اعتقك فلان انتهى وفى الظهيرية قال لعبده لست حرا او امثالك ان علم
انه سبى لا يعتق وان لم يعلم انه سبى فهو حر وهذا دليل على ان اهل الحرب احرار ولو قال
ابواك حران لا يعتق لاحتمال انهما عتقا بعدما ولد ولو قال لعبده تصبح غدا حرا كان العتق
مضافا الى الغد ولو قال تقوم حرا او تقعد حرا يعتق للحال ولو قال الصحيح لعبده انت حر
من ثلثى يعتق من جميع المال ولو قال لعبده افعل فى نفسك ما شئت فقال اعتقت نفسى
قبل ان يقوم من مجلسه عتق ولو قال وكلتك ان تعتق نفسك لم يكن له ان يعتق نفسه
وله ان يهب نفسه وان يبيع نفسه وان يتصدق على من شاء ولو قال لعبدين له يا سالم
انت حر يا مبارك فهو على الاول ولو قال يا سالم انت حر يا مبارك على الف درهم كان الاخير
وسئل ابو القاسم عمن قال لغلامه على الف درهم والا فعبدى حر ثم انكر المال
ايكون انكاره المال اقرارا بالعتق قال ان قال ليس على شئ لم يكن اقرارا بالعتق وان قال
لم يكن على شئ يكون اقرارا بالعتق انتهى واما العتق بالجمع فقال فى الخانية لو قال عبيدى احرار
وهم عشرة عتق عبده وان كانوا امانة ولو كان له خمسة اعبد فقال عشرة من مماليكى
احرار الا واحدا احرار عتقوا جميعا لان تقديره تسعة من مماليكى احرار ولو قال
مماليكى العشرة احرار الا واحدا عتق اربعة منهم لانه ذكر العشرة على سبيل التفسير
وذلك غلط منه فلغا فكان الاستثناء منصرفا الى مماليكه فيعتق اربعة وفى الظهيرية
عن محمد فيمن قال مماليكى الخبازون احرار وله خبازون وخبازات عتقوا جميعهم لان جمع
الذكور ينتظم الاناث بطريق الاستتباع انتهى وفى المحيط رجل له عبد واحد فقال اعتقت
عبيدا يعتق ولو قال بعتك عبيدا لا يصح لان الجهالة تمنع صحة البيع دون العتق انتهى واما
الثالث وهو حكم الصريح فانه لا يتوقف على النية لانه لا يستعمل الا فيه شرعا وعرفا ولو قال عنيت

به الخبر كذبا لا يصدق فى القضاء لعدوله عن الظاهر ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى
وفى الخانية لو قال اردت به اللعب يعتق قضاء وديانة وفى البدائع لو قال عنيت به انه
كان حرا ان كان مولدا لا يصدق اصلا لانه كذب محض وان كان سبيا لا يصدق فى الحال
قضاء ويصدق ديانة ولو قال انت حر من عمل كذا او انت حر اليوم من هذا العمل عتق فى
القضاء ولو دعى لعبده سالم يا سالم فاجابه مرزوق فقال انت حر ولا نية له عتق الذى
اجابه ولو قال عنيت سالما عتقا فى القضاء واما فيما بينه وبين الله تعالى فانما يعتق
الذى عناه خاصة ولو قال يا سالم انت حر فاذا هو عبد اخر له او لغيره عتق سالم لانه
لا مخاطبة ههنا الا سالم فينصرف اليه انتهى وفى الظهيرية والخانية امة قائمة
بين يدى مولاها فسالها امة انت ام حرة فاراد المولى ان يقول ما سوالك امة
ام حرة فعجل فى القول وقال لهى حرة امة عتقت فى القضاء انتهى وفى الخانية لو
قال لعبده الذى حل له دمه بقصاص او اعتقتك وقال عنيت به عن القتل عتق
فى القضاء وسقط عنه باقراره انتهى وقد ذكر المصنف رحمه الله ان العضو الذى يعبر
به عن الكل كالكل كما اذا قال رقبتك حر او راسك او وجهك او بدنك او فرجك
للامة كما تقدم بيانه فى الطلاق بخلاف العضو الذى لا يعبر به عن الكل كاليد
والرجل وفى المجتبى لو قال لعبده فرجك حر عتق عند ابى حنيفة وابى يوسف وعن
محمد روايتان ولو قال كبدك حر ليعتق ولو قال بدنك بدن حر يعتق ولو الفرج
والراس وعن ابى يوسف واسك راس حر انه لا يعتق ولو قال لها فرجك حر عن
الجماع يعتق قضاء انتهى وفى الخانية لو قال فرجك حر للعبد او للامة عتق بخلاف
الذكر فى ظاهر الرواية ولو قال لعبده انت حرة او قال لامته انت حر يعتق فى
الوجهين لما روى عن ابى حنيفة وابى يوسف انتهى وفى الخلاصة بخلاف ما لو قال
لرجل يا زانية يعنى فلا يكون قذفا ولم يذكر المصنف الجزء الشائع كما ذكره فى الطلاق
للفرق بين العتاق والطلاق فان الطلاق لا يتجزى اتفاقا فذكر بعضه كذكر كله
واما العتق فيتجزى عند الامام فاذا قال نصفك حر او ثلثك حر يعتق ذلك
القدر خاصة عنده كما سياتى كما فى غاية البيان لتسوية الطلاق والعتاق وفى الاضافة
وفى الجزء الشائع سهو كما لا يخفى وفى الخانية لو قال سهم منك حر عتق السدس
ولو قال جزء منك حر او شئ منك حر يعتق منه ما شاء المولى فى قولهم انتهى ولم يذكر
المصنف الالفاظ الجارية مجرى الصريح قال فى البدائع واما الذى هو ملحق بالصريح
فهو ان يقول وهبت لك نفسك او وهبت نفسك منك او بعت نفسك منك
ويعتق سواء قبل او لم يقبل نوى او لم ينو لان الايجاب من الواهب والبائع ازالة
الملك عن المبيع والموهوب وانما الحاجة الى القبول من الموهوب له والمشترى لثبوت
الملك لهما وههنا لا يثبت الملك للعبد فى نفسه لانه لا يصلح مملوكا لنفسه فبقى الهبة

والبيع ازالة الملك عن الرقيق لا الى احد وهذا معنى الاعتاق وقد قال ابو حنيفة
اذا قال لعبده وهبت لك نفسك وقال اردت له وهبت له عتقه اى لا اعتقه لم
يعتق فى القضا لانه عدول عن الظاهر ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى
ما يحتمله كلامه انتهى وزاد فى الخانية تصدقت بنفسك عليك وفى هذه الالفاظ ثلثة
اقوال فقيل انها ملحقة بالصريح كما ذكرناه وقيل انها كناية لا تحتاج الى النية
وكل منهما مبنى على ان الصريح يختص بالوضع والحق القول الثالث انها صرايح حقيقة كما
قال به جماعة لانه لا يختص بالوضع واختاره المحقق بن الهمام **قوله** او لا ملك لى و لا
رق ولا سبيل لى عليك ان نوى بيان الكناية لان نفى هذه الاشيا يحتمل بالبيع والكتابة
والعتق وانتفاء السبيل يحتمل بالعتق وبالارضا حتى لا يكون له سبيل في اللوم والعقوبة
فصار مجملا والمجمل لا يتعين بعض وجوهه الا بالنية وبه اندفع ما في غاية البيان
من انه ينبغى ان يقع العتق بلا نية اذا لم يكن البيع ونحوه من الاشيا المزيلة موجودا
لان نفى الملك لما كان دايرا بين الاعتاق وغيره وغير الاعتاق لم يكن موجودا في الواقع
تعين الاعتاق لا محالة كما هو الحكم في المتردد بين الشيئين والا يلزم ان يكون كلام العاقل
لغوا فلا يجوز انتهى وقوله في المختصر لى عليك متعلق بالثلاثة قيد بقوله لا سبيل لى
عليك لانه لو قال لا سبيل لى عليك الا سبيل الولا عتق في القضا ولا يصدق انه
اراد به غير العتق ولو قال الا سبيل الموالاة دين في القضا كما في البدايع واذا لم يقع
العتق في لا ملك لى عليك او خرجت عن ملكي فهل له ان يدعيه قال في خلاصة الفتاوى
لو قال لعبده انت غير مملوك لا يعتق لكن ليس له ان يدعيه بعد ذلك الا ان يستجد
فان مات لا يرث بالولا فان قال المملوك بعد ذلك انا مملوك له فصدقه كان مملوكا له
وكذا لو قال له ليس هذا بعبدى لا يعتق انتهى وظاهره انه يكون حرا ظاهرا الا مستقيما
فتكون احكامه احكام الاحرار حتى يأتى من يدعيه ويثبت فيكون ملكا له ومن الكنايات
ايضا خليت سبيلك لا حق لى عليك وقوله لامته اطلقتك فتعتق بالنية وفى الكنايات
ايضا كما في البدايع امرك بيدك اختارى فيتوقف على النية وسيأتى تمامه واختلف في
انت لله نوى التطهير لا يعتق عند ابى حنيفة وان نوى وقال محمد ان اراد به العتق
فهو حر وان اراد به الصدقة فهو صدقة وان اراد به انك لله لا يلزمه شى ولو
قال لعبده فى مرضه انت لوجه الله فهو باطل وكذا انت عبد الله ولو قال جعلتك
لله فى صحته او فى مرضه وقال لم انو به العتق او لم يقل شيئا حتى مات فانه يباع وان
نوى العتق فهو حر انتهى **قوله** وهذا ابنى او ابى او امى وهذا مولاى او يا مولاى او
يا حر او يا عتيق معطوف على قوله انت حر اى يصح بهذا وما عطف عليه واخرها مع انها صرايح
لا تتوقف على النية لما فيها من التفصيل اما الاول وهو الالفاظ التى يثبت بها النسب
فذكر المصنف منها ثلثة الابن والاب والام وكل منها اما ان يكون على وجه الصفة او على

اجه

وجه الندا فان كان على طريق الصفة بان قال لمملوكه هذا ابنى فهو على وجهين اما
ان كان يصلح ابنا له بان كان مثله يولد لمثله اولا وكل منهما اما ان يكون مجهول النسب او
معروفه فان كان يصلح ابنا له وهو مجهول النسب ثبت النسب والعتق بالاجماع وان كان معروف
النسب من الغير لا يثبت النسب بلا شك ولكن يثبت العتق عندنا وان لا كان لا يصلح ابنا
له لا يثبت النسب بلا شك وهل يعتق قال ابو حنيفة يعتق سوا كان مجهول النسب
او معروف النسب وقالا لا يعتق وعلى هذا لو قال لمملوكه هذه بنتى خلافا ووفاقا لهما
انه كلام محال فيرد ويلغو كقوله اعتقتك قبل ان اخلق وله انه محال بحقيقته لكنه
صحيح بمجازه لانه اخبار عن حريته من حين ملكه وهذا لان البنوة فى المملوك سبب
لحريته اما اجماعا او صلة للقرابة واطلاق السبب وارادة المسبب مستجاز فى
اللغة تجوزا ولان الحرية ملازمة للبنوة فى المملوك والمشابهة فى وصف ملازم من
طرق المجاز على ما عرف فيحمل عليه تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشهد به لانه
لا وجه له فى المجاز فتعين الالغاء وهذا بخلاف ما اذا قال لغيره قطعت يدك
خطا فاخرجهما صحيحتين حيث لم يجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامه واذا كان
القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطا سبب لوجوب مال مخصوص وهو الارش وانه
يخالف مطلق المال فى الوصف حتى وجب على العاقلة فى سنتين ولا يمكن اثباته
بدون القطع والكلام فى المسئلة طويل فى الاصول فى بحث الحقيقة هل المجاز خلف
عنها فى التكلم او فى الحكم وصرح فى فتح القدير بانه يعتق نوى او لم ينو اذا لم نراحم كيلا
يلغى كلام العاقل ثم ان كان هذا داخلا فى الوجود عتق قضا وديانة والا قضا ولا تصير
ام ولد له انتهى ولذا صرح فى الكشف الكبير بانه يعتق قضا فيما اذا كان لا يولد لمثله
مثله والمعتبر المماثلة فى السن لا المشاكلة حتى لو كان المدعى ابيضا ناصعا والمقول
له اسودا وعلى القلب ثبت النسب ويقيد بالمملوك لانه لو قال لزوجته وهى معروفة
النسب من الغير هذه بنتى لم تقع الفرقة اتفاقا كما عرف فى الاصول واما الثانى فهو
كقوله هذا ابى فان كان يصلح ابا له وليس للقايل اب معروف يثبت النسب والعتق
بلا خلاف وان كان يصلح ابا له ولكن للقايل اب معروف لا يثبت النسب ويعتق عندنا
وان كان لا يصلح ابا له لا يثبت النسب بلا شك ولكن يعتق عند ابى حنيفة وعندهما لا
يعتق واما الثالث فهو قوله هذه امى والكلام فيه كالكلام فى الاب ولو قال لعبده
هذه بنتى او قال لامته هذا ابنى اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يعتق وقال بعضهم
لا يعتق ورجحه فى الهداية وفتح القدير وفى المجتبى وهو الاظهر ولو قال لمملوكه هذا عمى او
خالى يعتق بلا خلاف بين اصحابنا وسيأتى الكلام على هذا اخى ولو قال هذا ابنى من الزنا
لا يثبت النسب واشار المصنف الى انه لا يشترط تصديق العبد المقر له وفيه اختلاف
فقيل لا يحتاج الى تصديقه لان اقرار المالك على مملوكه صحيح من غير تصديقه وقيل يشترط

تصديقه فيما سوى دعوى البنوة لان فيه حمل النسب على الغير فيكون فيه الزام العبد
الحرية فيشترط تصديقه ولو قال لصغير هذا ابني فقيل هو على الخلاف وهو الاصح لانه
وصفه بصفة من يعتق عليه بملكه والاصل انه اذا وصف العبد بصفة من يعتق عليه
اذا ملكه فانه يعتق عليه الا في قوله هذا اخي وهذه اختي واما الثاني اعني لفظ المولى
فذكر المصنف انه لا فرق بين الخبر والندا اما الاول فلان اسم المولى وان كان ينتظم
الناصر وابن العم والموالاة في الدين والاعلى والاسفل في العتاقة الا انه تعين الاسفل مرادا
فصار كاسم خاص له وهذا لان المولى لا يستنصر بمملوكه عادة والعبد نسبه معروف فانتفى
الاول والثاني والثالث نوع مجاز والكلام بحقيقته والاضافة الى العبد تنافي
كونه معتقا فتعين المولى الاسفل فالتحق بالصريح ولذا اذا قال لامته هذه مولاتي
لما بينا ولو قال عنيت به المولى في الدين او الكذب يصدق فيما بينه وبين الله تعالى
ولا يصدق في القضا لمخالفة الظاهر كذا في الهداية وصرح في التحفة بان لفظ المولى
صريح لا يحتاج الى النية وذكر الولوالجي اختلاف المشايخ فمنهم من قال لا يعتق بغير النية
والاصح انه صريح من كل وجه انتهى وتعقبهم في غاية البيان بانا لا نسلم ان المولى صريح
في ايقاع العتق وهذا لان الصريح مكشوف المراد ولفظ المولى مشترك ومن استعماله في
المعاني على سبيل البدل لا يكون مكشوف المراد فلا يكون صريحا وقولهم ان المولى لا يستنصر بمملوكه
عادة فلا نسلم ذلك بل يحصل له النصرة مما يملكه وخدمه والذي لا يحتاج الى النصرة والظهير
هو الله تعالى وحده على انا نقول الصريح يفوق الدلالة والمتكلم يصرح وينادي باعلى صوته
اني عنيت الناصر بلفظ المولى فله دلالة على ذلك حقيقة لانه مشترك وهم يقولون دلالة الحال
من كلامك تدل على ان المراد من المولى هو المعتق الاسفل ولا يعتبر ارادة الناصر ونحوه
وهذا في غاية المكابرة انتهى واجاب عنه في فتح القدير بان قوله استعمل في معان فلا
يكون مكشوف المراد ان اراد دائما منعناه لجواز ان ينكشف المراد من المشترك في بعض الموارد
الاستعمالية لاقترانه بما ينفي غيره اقترانا ظاهرا كما هو فيما نحن فيه ومنعه ان المولى لا يستنصر
بعبده لا يلائم ما اسنده به من قوله تحصل النصرة لهم لان المراد انه اذا حزبه امر لا يستند
للنصر بعبده بل ببني عمه وان كان العبيد والخدم ينصرونه واما قوله الصريح يفوق الدلالة
فكانه اراد الكناية فطغى قلمه فنقول هذا الصريح وهو قوله اردت الناصر بلفظ المولى انما
قاله بعد قوله بما هو ملحق بالصريح في ارادته العتق فانبت حكمه ذلك ظاهرا وهذا الصريح
بعده رجوع عنه فلا يقبله القاضي والكلام فيه ونحن نقول فيما بينه وبين الله تعالى لو
اراد الناصر لم يعتق فاين المكابرة انتهى واما الثالث اعني اعتق في الندا فلانه لما تعين
الاسفل مرادا التحق بالصريح وبالندا به يعتق بان قال يا حر يا عتيق فكذا الندا بهذا
اللفظ وقيد بالمولى بانه لا يعتق في السيد والمالك الا بالنية لقوله يا سيدي او يا
سيد او يا مالكي لانه يريد الكرم على وجه التعظيم والاكرام فلا يثبت به العتق بغير نية وفي الظهيرية

وغيرها

وغيرها لو قال انت مولاي او مولى فلان عتق في القضا لقوله انت عتيق فلان بخلاف اعتقك فلان
وعن ابي القاسم الصفار انه سئل عن رجل جاءت جاريته بسراج فوقفت بين يديه فقال لها
المولى ما اصنع بالسراج وجهك اضوأ من السراج يا من انا عبدك قال هذه كلمة لطف
لا تعتق بها الجارية وفي التنقيح لو قال لعبده انا عبدك المختار عدم العتق انتهى واما
الثالث وهو الندا بنحو يا حر ونحوه كيا حر ويا عتيق يا معتق فلان ناداه بما هو صريح في
الدلالة على العتق لكون اللفظ موضوعا له ولا تعتبر المعنى في الموضوعات فيثبت العتق
من غير نية واستثنى في الهداية ما اذا سماه حرا ثم ناداه يا حر لان مراده الاعلام
باسم علمه وهو ما لقبه به ولو ناداه بالفارسية يا ازاد وقد لقبه بالحر قالوا يعتق وكذا
وكذا عكسه لانه ليس نداء باسم علمه فيعتبر اخبارا عن الوصف انتهى وشرط في الظهيرية
والخانية الاشهاد وقت تسميته بحر وفي المبسوط اذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق
في القضا لانه ناداه بوصف يملك ايجابه به ويفرق في التلقيح بين تسميته بحر كالحرين
فيعتق بخلاف طالق ثم تعهد التسمية حيث لا يقع اذا ناداها وبين تسمية المراة بطالق
حيث يقع اذا ناداها لانه عهد التسمية بحر كالحرين قيس بخلاف طالق لم تعهد التسمية
به وفي اكثر الكتب لم يفرق بينهما لان العلم لا يشترط فيه ان يكون معهودا والكلام فيما
اذا اشهد وقت التسمية فيه فالظاهر عدم الفرق وفي الظهيرية لو بعث غلامه
الى بلد وقال له اذا استقبلك احد فقل اني حر فذهب الغلام فاستقبله رجل
فسأله فاجابه بما قال المولى فان قال له سميتك حرا فقل اني حر لم يعتق اصلا وان
لم يقل له المولى ذلك لا يعتق قضاء لا ديانة انتهى وفي المجتبى بعث غلامه الى بلد فقال
له اذا استقبلك احد فقل اني حر فقيل عتق او بعثه مع جماعة فقال لهم من سال
عنه عاشرا او غيره فقولوا له انه حر فقيل عتق ولا يعتق قبله قضاء لا ديانة ولو كان
المولى قال لهم سميته حرا فقولوا انه حر فقالوا لا يعتق انتهى وبه علم انه سماه حرا لا يعتق
بالاخبار ايضا فلا فرق بين ان يقول له يا حر او هذا حر قوله لا بيا ابني ويا اخي ولا سلطان لي
عليك والفاظ الطلاق وانت مثل الحر اي لا يقع العتق بهذه الالفاظ اما في الندا بيا ابني
ويا اخي لان الندا لاعلام المنادي الا انه اذا كان بوصف يمكن اثباته من جهته كان
لتحقيق ذلك الوصف في المنادي استحضارا له بالوصف المخصوص كما في قوله يا حر
على ما بيناه وان كان الندا بوصف لا يمكن اثباته من جهته لانه لو تخلق من ماء غيره لا يكون
ابنا له بهذا الندا فكان لمجرد الاعلام ويروى عن ابي حنيفة شاذا انه يعتق فيهما والاعتماد
على الظاهر كذا في الهداية ولا خصوصية للابن والاخ بل لذلك لو قال يا ابي يا جدي
يا خالي يا عمي او لجاريته يا عمتي يا خالتي يا اختي كما في غاية البيان وفيها عن تحفة الفقهاء
انه لا يعتق بهذه الالفاظ الا بالنية فحينئذ لا ينبغي الجمع بين هذه المسائل في حكم واحد
لان في مسئلة الندا يتوقف على النية وفي لا سلطان لي عليك وفي الفاظ الطلاق لا يعتق وان [illegible]

نوى كما سنبينه واشار المصنف الى انه لو قال يا ابن بغير اضافة لا يعتق بالاولى لان
الامر كما اخبر فانه ابن ابيه وكذا اذا قال يا بني او يا بنية لانه تصغير الابن
والبنت من غير اضافة والامر كما اخبر كذا في الهداية وقد ذكر المصنف من الذي
يثبت به النسب على وجه الخبر ثلاثة الابن والاب والام ولم يذكر الاخ ونحوه
فلو قال هذا اخي لا يعتق وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يعتق وجه ظاهر
الرواية ان الاخوة اسم مشترك يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون
اخوة وفي النسب والمشترك لا يكون حجة فان قيل الابوة والبنوة قد تكون بالرضاع ثم
اثبتم العتق بهذين اللفظين عند الاطلاق قيل له البنوة من الرضاع مجاز
والمجاز لا يعارض الحقيقة بخلاف الاخوة فانها مشتركة في الاستعمال ولو قال
لامته هذه عمتي او هذه خالتي او لغلامه هذا عمي او خالي فانه يعتق كذا في الظهيرية
وفرق بينهما في البدائع بان الاخوة تحتمل الاكرام والنسب بخلاف العم لانه لا يستعمل للاكرام
عادة وهذا كله اذا اقتصر على هذا اخي من ابي او من امي او من النسب فانه
يعتق كما في فتح القدير وغيره ولا يخفى انه اذا اقتصر لا يكون من الكنايات فيعتق بالنية
واما عدم العتق بقوله لا سلطان لي عليك ولو نوى به العتق كما في الهداية لان السلطان
عبارة عن اليد وسمي السلطان به لقيام يده وقد يبقى الملك دون اليد كما في المكاتب
بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان نفيه مطلقا بانتفاء الملك لان للمولى على المكاتب
سبيلا فلهذا يحتمل العتق انتهى وفي فتح القدير واعلم ان بعض المشايخ مال الى انه
يعتق بالنية في لا سلطان لي عليك وبه قال الائمة الثلاثة وقال بعض المشايخ انه
ليس ببعيد وعن الكرخي فيه نحو لي ولم يتضح لي الفرق بين نفي السلطان والسبيل ومثل
هذا الامام لا يفتقر هذا الا والمحل مشكل وهو به جدير اما اولا فلان اليد المفسر بها
السلطان ليس المراد بها الجارحة المحسوسة بل القدرة فاذا قيل له سلطان اي يد
بمعنى الاستيلاء وقد صرح في الكافي بان السلطان يراد به الاستيلاء واذا كان كذلك
كان نفيه نفي الاستيلاء حقيقة او مجازا افصح يراد منه ما يراد بنفي السبيل
بل اولى بادنى تامل واما ثانيا فالمانع الذي عينه من ان يراد به العتق وهو لزوم
ان يثبت باللفظ اكثر مما وضع له غير مانع ان غاية الامر ان يكون المعنى المجازي اوسع
من الحقيقي فلا يدفع في ذلك بل هو ثابت في المجازات العامة فان المعنى الحقيقي فيها
بعض افراد المعنى المجازي لذا هذا بعينه زوال اليد مثلا فراد المجازي اعني العتق
او زوال الملك والذي يقتضيه النظر كون نفي السلطان من الكنايات انتهى واما
عدم الوقوع بالفاظ الطلاق ولو نوى العتق فهو مذهبنا ولا رواية عن ابي يوسف
انه يقع بقوله لامته طلقتك ناويا العتق كما في المجتبى ووجه المذهب انه نوى ما
لا يحتمله لفظه لان الاعتاق لغة اثبات القوة والطلاق رفع القيد وهذا لان العبد

الحق

الحق بالجمادات وبالاعتاق يحيى فيقدر ولا كذلك المنكوحة فانها قادرة الا ان
قيد النكاح مانع وبالطلاق يرتفع المانع فتظهر القوة ولا خفاء ان الاول اقوى ولان
ملك اليمين فوق ملك النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصلح مجازا عن ما هو دون
حقيقته لا عن ما هو فوقه فلذا امتنع المتنازع فيه والنافذ في عكسه كذا في الهداية
وعكسه وحاصله انه لا تستعار الفاظ العتق للطلاق دون عكسه بناء على ما في
الاصول من جواز استعارة السبب للمسبب دون عكسه الا ان يختص المسبب بالسبب
فكالمعلول فيصح استعارة كل منهما للاخر المطلقة فيشمل صريح الطلاق وكناياته فلا
يقع بها العتق اصلا فلو قال لامته تزوجي على حرام او انت علي حرام فانها لا تعتق وان نواه
لان اللفظ غير صالح له فهو كما لو قال لها قومي او اقعدي ناويا للعتق لان اللفظ لما لم يصلح
له لغي فبقي مجرد النية وهي لا يقع بها شيء وسياتي في الايمان انه ان وطئها لزمه كفارة
اليمين للتحفظ منها ويستثنى من كنايات الطلاق امرك بيدك او اختري فانه يقع العتق
به بالنية لانه لما احتمل العتق وغيره كان كناية فهو من كنايات العتق والطلاق ولا
بدع فيه كما في البدائع وقد يقال انهما من كنايات تفويض الطلاق فلا استثناء كما لا يخفى
في المحيط لو قال لامته امرك بيدك واراد العتق فاعتقت نفسها في المجلس عتقت والا
فلا لانه ملكها ايقاع العتق والاعتاق اسقاط الملك كالطلاق فيقتصر على المجلس
كما في الطلاق ولو قال لها اختاري نفسك فقالت اخترت كان باطلا كما في الطلاق
انتهى في البدائع ولو قال امر عتقك بيدك او جعلت عتقك في يدك او قال له
اختر العتق او خيرتك في عتقك او في العتق لا يحتاج فيه الى النية لانه صريح
لكن لا بد من اختيار العبد العتق ويقف على المجلس لانه تمليك انتهى وقيد بالفاظ
الطلاق لانه لو قال لامته اطلقتك او قال لعبده ذلك يقع العتق اذا نوى كما
في فتح القدير لانه كقوله خليت سبيلك بخلاف طلقتك كما قدمناه وكذا اذا
قال له اذهب حيث شئت توجه اينما شئت من بلاد الله لا يد لي عليك لا يقع وان نوى
كما في المجتبى مع ان اطلقتك من كنايات الطلاق يقع به بالنية فكيف وقع به
العتق والجواب انه كناية فيها والممنوع استعارة ما كان من الفاظ الطلاق خاصة
صريحا او كناية واما عدم العتق في قوله انت مثل الحر فلانه اثبت المماثلة بينهما
فهي قد تكون عامة وقد تكون خاصة فلا يعتق بلا نية للشك كذا في التبيين وفي ...
انه من الكنايات يقع به العتق بالنية وقد صرح به في غاية البيان معزيا الى التحفة
حيث قال وقالوا لو اذا نوى يعتق فانه ذكر في كتاب الطلاق اذا قال لامرأته
انت مثل امرأة فلان وفلان قد آلى من امرأته ونوى الايلاء صدق ويصير موليا
وانما لم يقع بدون النية لان المثل للتشبيه والتشبيه بين الشيئين لا تقتضي
اشتراكهما من جميع الوجوه فلذلك لم يعتق لا في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى وبعض

المثل في اللغة النظير كذا في الجمهرة انتهى وفي المحيط لو قال ما انت الا مثل الحر لا يعتق ولو
قال لحرة انت حرة مثل هذه يعني امته فامته حرة ولو قال انت حرة مثل هذه الامة
لم تعتق امته انتهى وفي الظهيرية اخذ قميصا خاطه غلامه وقال هذه خياطة حر لا يعتق العبد
لانه يراد به التشبيه انتهى فقد علمت ان بعض هذه المسائل يعتق فيها بالنية وبعضها لا فلا
ينبغي ادخالها في سلك واحد وفي الخانية لو قال لعبده انت حر يعني في النفس لم يدين في القضا
ولو قال انت عتيق ونوى وقال عنيت به في الملك لا يدين في القضا ولو قال انت عتيق
في السن لا يعتق ولو قال انت حر النفس يعني في الاخلاق يعتق في القضا انتهى ولو قال
انت عتيق في السن لا يعتق ولو قال وفي المحيط وغيره لو قال لعبده بدنك بدن حر
ولم ينو وقال راسك راس حر او بدنك بدن حر او وجهك وجه حر عتق لان هذا
وصف له بالحرية وليس بتشبيه فصار كانه قال راسك حر قوله وعتق بما انت
الا حر لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة كذا في الهداية
وفي فتح القدير هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة وهو خلاف قول المشايخ
في الاصول وقد بيناه في الاصول وانه لا ينافي قولهم الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا
وان كونه اثباتا مؤكدا فلوروده بعد النفي بخلاف الاثبات المجرد انتهى قوله
وبملك قريب محرم ولو كان المالك صبيا او مجنونا معطوفا على قوله اول الباب بانت
حر اي يصح العتق بملك قريب محرم للحديث من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر وعتق عليه
واللفظ بعمومه ينتظم كل قرابة مؤبدة بالمحرمية ولادا او غيره ولانه ملك قريبه
قرابة مؤثرة في المحرمية فيعتق عليه وهذا هو المؤثر وقرابة الولاد كذا ذكره فخر الاسلام البزدوي
في بحث العلل ان العلة في عتق القريب بالملك شيئان القرابة والملك لكن العتق يضاف
الى اخرهما فان تاخر الملك اضيف العتق اليه كما اذا ملك قريبه وان تاخرت
القرابة وتقدم الملك اضيف العتق الى القرابة كما اذا كان بين اثنين عبد ثم
ادعى احدهما انه ابنه عتق نصيب شريكه واضيف العتق الى القرابة انتهى قيد بالقريب
لانه لو ملك محرما بلا رحم كزوجة ابيه او ابنه لا يعتق لانه ليست بينهما قرابة موجبة للصلة
محرمة للقطيعة فلا يستحق العتق وقيد بالمحرم احترازا عن الرحم بلا محرم كبني
الاعمام والاخوال والخالات اذا ملكه لم يعتق وخصوا عن النص المحرم للقطيعة بالاجماع
لانهم لو كانوا يحصون فلو عتقوا لما حرجوا الملاك فيه لتعذر معرفتهم بالكلية فلو خصت
القرابة المحرمية عن النص ايضا يؤدي الى تعطيله وذلك لا يجوز وكذا لو ملك ذا رحم محرم
من الرضاع فلا بد ان تكون المحرمية من جهة القرابة وذو الرحم المحرم شخصان يدليان
الى اصل واحد بلا واسطة كالاخوين او احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة كابن الاخ
مع العم في النسبة الى الجد كذا في المحيط واطلق في المالك فشمل المسلم والكافر لانهما يستويان
في الملك وفيما يلزمهم من الصلة وحرمة القطيعة ويشترط ان يكون في دار الاسلام لانه لا حكم

لنا

لنا في دار الحرب فلو ملك قريبه في دار الحرب او اعتق المسلم عبده في دار الاسلام لا
يعتق خلافا لابي يوسف وعلى هذا الخلاف اذا اعتق الحربي عبده في دار الحرب ذكر الخلاف
في الايضاح وفي الكافي للحاكم عتق الحربي في دار الحرب قريبه باطل ولم يذكر خلافا اما اذا
اعتقه وخلاه فقد اختلف قال لا يعتق عند ابي يوسف وولاؤه له وقالا لا ولاء له لانه
عتقه بالتخلية لا بالاعتاق ثم قال المسلم اذا دخل دار الحرب فاشترى عبدا حربيا
فاعتقه ثمه فالقياس انه لا يعتق بدون التخلية وفي الاستحسان يعتق بدونها ولا ولاء
له عندهما قياسا وله الولاء عند ابي يوسف استحسانا وفي المحيط وان كان عبده مسلما او
ذميا عتق بالاجماع لانه ليس بمحل للاسترقاق بالاستيلاء انتهى والصبي جعل اهلا
لهذا العتق وكذا المجنون حتى عتق القريب عليهما عند الملك لانه تعلق به حق العبد
فشابه النفقة وفي البدائع ولو اشترى امة وهي حبلى من ابيه والامة لغيره لا يجوز
الشراء وعتق ما في بطنها ولا تعتق الامة ولا يجوز بيعها قبل ان تضع وله ان يبيعها اذا
وضعت وانما عتق الحمل لانه اخوه وقد ملكه فيعتق عليه انتهى فافاد ان الحمل داخل تحت
قولهم وبملك قريب بناء على انه مملوك قبل الوضع لانه مع انهم قالوا ان الحمل لا يدخل
تحت اسم المملوك حتى لو قال كل مملوك لي حر لا يعتق الحمل فيحتاج الى الجواب واطلق المصنف
في الملك فشمل ما اذا باشر سببه بنفسه او بنائبه فدخل ما اذا اشترى العبد
المأذون ذا رحم محرم من مولاه ولا دين عليه فانه يعتق بخلاف المديون لا يعتق
ما اشتراه عنده خلافا لهما وخرج المكاتب اذا اشترى ابن مولاه فانه لا يعتق
في قولهم جميعا كما في الظهيرية وشمل الكل والبعض فاذا ملك بعض قريبه عتق عليه
بقدره كما سياتي قوله وبتحرير لوجه الله والشيطان والصنم اي يصح العتق بتحرير
هو عبادة او معصية لان الاعتاق هو الركن المؤثر في ازالة الرق وصفة القربة لا
تاثير لها في ذلك الا ترى ان العتق بالمال والكتابة مشروعان وان عري عن صفة
القربة فلا ينعدم لعدمها اصل العتق لا يخفى ان الاعتاق للصنم انما هو صادر من كافر
اما اذا صدر من مسلم فينبغي ان يكفر به اذا قصد تعظيمه وقدمنا ان انواعه اربعة فرض
ومندوب ومباح ومعصية وفي المحيط ان الاعتاق قد يقع مباحا لا قربة بان اعتق من غير
نية او اعتق لوجه فلان وقد يقع معصية بان اعتقه لوجه الشيطان انتهى ففرق بين
الاعتاق لادمي وبين الاعتاق للشيطان وعلل حرمة الاعتاق للشيطان بانه قصد تعظيمه
وكذا العتق بلا نية مباح كما في التبيين وذكر في فتح القدير ان من الاعتاق المحرم اذا غلب
على ظنه انه اذا اعتقه يذهب الى دار الحرب او يرتد او يخاف منه السرقة وقطع الطريق
وينفذ عتقه مع تحريمه خلافا للظاهرية هذا وفي عتق العبد الذمي ما لم يخف ما ذكرنا
اجر لتمكنه من النظر في الايات والاستدلال بما يزيل الشبهة عنه واما ما عن مالك انه
اذا كان اغلى ثمنا من العبد المسلم يكون عتقه افضل من عتق المسلم لقوله عليه السلام افضلها

اغلاها بالمهملة والمعجمة فبعيد عن الصواب ويجب تقييده بالاهل من المسلمين لانه تمكين المسلم من مقاصده وتفرغه واداما يقال في عتق الكافر بما ذكرنا فهو احتمال يقابله ظاهر فان الظاهر رسوخ الاعتقادات والفها فلا يرجع عنها ولذا انشاهد الاحرار بالاصالة منهم لا يزدادون الا ارتباطا بعقايدهم فضلا عمن عرضت حريته ثم الوجه في استحباب عتقه تحصيل الجزية منه للمسلمين واما تفرغه للتامل فيسلم فهو احتمال والله سبحانه اعلم انتهى واراد بوجه الله رضاه مجازا والوجه في اللغة يجي بمعان يقال وجه الانسان وغيره وهو معروف ووجه النهار اوله ووجه الكلام السبيل التي تقصدها به ووجوه القوم سادتهم وصرفت الشي على وجهه على سننه والشيطان واحد شياطين الانس والجن بمعنى مردتهم والنون اصلية ان كان من شطن اى بعد عن الخير وزايدة ان كان من شاط يشيط اى هلك واما الصنم فهو صورة الانسان من خشب او ذهب او فضة فان كان من حجر فهو وثن كذا في غاية البيان قوله ومكره وسكر اى صح العتق مع الاكراه والسكر لصدور الركن من الاهل في المحل والاكراه عمل في تبديل الرضاه والطلقة فيثال المجي وهو ما يفوت النفس او العضو وغير المجي واما السكر فالطلقة ايضا وهو يقيد بما كان من محرم او مثلث يقصد السكر واما ما كان طريقه مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والمثلث لا بقصد السكر بل بقصد الاستمرار والتقوي ونقيع الزبيب بلا طبخ فانه كالاغما لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا عتاق كذا في التجريد وقدمناه في الطلاق قوله وان اضافه الى ملك او شرط صح اى ان اضافه العتق الى ملك بان قال ان ملكتك فانت حر او الى شرط لقوله لعبده ان دخلت الدار فانت حر فانه يصح ويقع العتق اذا وجد الشرط اما الاضافة الى الملك ففيه خلاف الشافعي وقد بيناه في كتاب الطلاق واما التعليق بالشرط فلانه اسقاط فيجري فيه التعليق بخلاف التمليكات على ما عرف والاضافة الى سبب الملك كالاضافة الى الملك كان اشتريتك فانت حر بخلاف ان مات مورثي فانت حر لا يصح لان الموت لم يوضع سببا للملك والاضافة الى وقت كالتعليق بالشرط من حيث ان الحكم لا يوجد فيهما الا بعد وجود الشرط والعقد والوقت والمحل قبل ذلك على حكم ملك المالك في جميع الاحكام لا في التعليق بشرط الموت المطلق وهو التدبير ولذا الاستيلاد كذا في البدائع والتعليق بامر كاين تنجيز قال في الظهيرية لو قال لعبده ان ملكتك فانت حر عتق للحال بخلاف قوله لمكاتبه ان انت عبدي فانت حر لا يعتق قال الفقيه ابو الليث وبه ناخذ لان في الاضافة قصورا انتهى وفيها ايضا رجل قال لعبد رجل ان وهبك مولاك لي فانت حر فوهبه له والعبد في يد الواهب لا يعتق قبل او لم يقبل ولذا لو كان العبد في يد الموهوب له وقد ابتدا الواهب بالهبة قبل الموهوب او لم يقبل وان ابتدا الموهوب له وقال هبه لي هذا العبد والعبد في يد الموهوب له فقال

صاحب العبد وهبت لك عتق انتهى ومن مسايل التعليق اللطيفة ما في الظهيرية رجل قال لامته اذا مات والدي فانت حرة ثم باعها من والده ثم تزوجها ثم قال لها اذا مات والدي فانت طالق ثنتين فمات الوالد كان محمد رحمه الله يقول تعتق ولا تطلق ثم رجع وقال لا يقع طلاق ولا عتاق وللمسئلة على الاستقصا في المبسوط انتهى قوله ولو حر رها ملا عتقا اى الام والحمل تبعا لها اذ هو متصل بها فهو كساير اجزايها ولو استثناه لا يصح كاستثنا جزء منها وقال ابو يوسف اذا خرج اكثر الولد فاعتق الام لا يعتق الولد لانه كالمنفصل في حق الاحكام الا ترى انه تنقضي به العدة ولو مات في هذه الحالة يرثه بخلاف ما اذا مات قبل خروج الاكثر هكذا ذكره الشارحون وظاهره ان نسبة هذا التفصيل لابي يوسف لكونه نقل عنه وحده لا لان الصاحبين يخالفانه فانه موافق للقاعدة وفي الخانية رجل اعتق جارية انسان فاجاز المولى اعتاقه بعد ما ولدت لا يعتق الولد انتهى اطلق المصنف في عتق الحمل فشمل ما اذا ولدته بعد عتقها لستة اشهر او لاقل او اكثر لكن ان ولدته لاقل من ستة اشهر بعد عتقها فانه يعتق مقصودا لا بطريق التبعية حتى لا ينجر ولاوه الى موالي الاب وان ولدته لستة اشهر فاكثر فانه يعتق بطريق التبعية فحينئذ ينجر الولاء الى موالي الاب كما في شرح الوقاية وعلى هذا فينبغي ان يحمل قوله هنا على ما اذا ولدته لاقل من ستة اشهر ليكون عتقه بطريق الاصالة ليلا يلزم التكرار لانه سيذكر ان الولد يتبع الام في الحرية والتبعية انما تكون اذا ولدته لستة اشهر فاكثر فيحمل عليه اللهم الا ان يريد بالحرية الحرية الاصلية فلا اشكال ولا تكرار قوله وان حرره عتق فقط اى ان حرر الحمل وحده عتق هو دون امه لانه لا وجه الى اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة اليها ولا اليه تبعا لما فيه من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحيح ولا يصح بيعه وهبته لان التسليم نفسه شرط في الهبة والقدرة عليه في البيع ولم توجد بالاضافة الى الجنين وشي من ذلك ليس شرطا في الاعتاق فافترقا وافاد بقوله حرره انه كان موجودا وقت التحرير ولم يتحقق وجوده الا اذا ولدته لاقل من ستة اشهر وان ولدته لستة اشهر فاكثر فانه لا يعتق ولا يكون قوله ما في بطنك حر اقرارا بوجوده لعدم التيقن بوجوده وقته لجواز حدوثه الا في مسئلتين احداهما اما اذا كانت الامة معتدة عن طلاق او وفاة فتلده لاقل من سنتين من وقت الفراق واذا كان لاكثر من ستة اشهر من وقت الاعتاق فحينئذ يعتق لانه كان موجودا حين اعتقه بدليل ثبوت نسبه ثانيهما اذا كان حملها توامين جاءت باولهما لاقل من ستة اشهر ثم جاءت بالثاني لاقل من ستة اشهر او اكثر فانه يعتق لانه كان محكوما بوجوده حين اعتقه حتى ثبت نسبه وتفرع على التفصيل السابق مسئلتان احداهما لو قال المولى ما في بطنك حر ثم قال ان حملت فسالم حر فولدت بعده لستة اشهر فالقول له ان اقر انها كانت حاملا يومئذ عتق الولد وان اقر

انه حمل مستقبل عتق سالم لانا تيقنا بعتق احدهما وشككنا فى الاخر لانه لا يخلوا اما
ان يكون العلوق والحمل كان موجودا وقت الاعتاق وكان حادثا بعده فرجع فى البيان
اليه وان جات به لاكثر من سنتين لعتق سالم دون دون الولد لانا تيقنا انه كان
موجودا وقت العتاق ثانيها لو قال ما فى بطنك حر ثم ضرب بطنها فالقت جنينا
ميتا ان ضربها بعد العتق لان من ستة اشهر تجب دية الجنين الحر لابيه ان
كان له اب حر وان لم يكن يكون لعصبة المولى لان المولى قاتل فلا يستحق الميراث
وان ضرب لستة اشهر لا شى عليه لانه لم يعتق لذا فى المحيط لانه ينبغى ان يقال
ان ولدته لاقل من ستة اشهر بعد العتق ولستة اشهر ولا يذكر الضرب اذا لا دخل له
وفى البدايع ولذا اذا قال اذا ولدت ما فى بطنك وهو حر لا يعتق حتى تلده لاقل من
ستة اشهر من يوم حلف ليتيقن بوجوده وقت الحلف الا ان ههنا يعتق من حين
حلف وفى اذا ولدت ما فى بطنك من يوم تلد لاشتراطه الولادة انتهى واطلق
المصنف فى عتق الحمل فشمل ما اذا اعتقه على مال فانه يصح ولا يجب المال اذ لا وجه
الى الزام المال على الجنين لعدم الولاية عليه ولا الى الزامه الام لانه فى حق
العتق نفس على حدة واشتراط بدل العتق على غير المعتق لا يجوز على ما مر فى الخلع لذا
فى الهداية ولكن لو اعتقه على مال على امه فانه لا بد من قبولها لعتقه وان لم يلزمها
شى لانه العتق معلق بقبول الامة الالف وقد قبلت الالف فعتق الولد وبطل
المال انتهى وفى الظهيرية لو قال لامته ما فى بطنك حر متى ادى الى الفا واذا ادى
الى الفا فوضعت لاقل من ستة اشهر فهو حر متى ادى اليه الف واطلق فى تحرير الحمل
فشمل ما اذا قال حملك حر او ما فى بطنك حر او قال العلقة والمضغة التى فى
بطنك حر فانه يعتق ما فى بطنها لذا فى الخانية ولو قال اكبر ولد فى بطنك فهو حر فولدت
ولدين فى بطن فاولهما حر لانه لا يعتق الا بعد الولادة حتى لو باع الام او مات المولى
قبل الولادة بطلت اليمين كما فى البدايع ولم يشترط المصنف الولادة حيا بعد عتقه
وظاهر ما فى المحيط انه شرط قال ولو اعتق احد شريكى الامة ما فى بطنها فولدت
توامًا ميتا لا ضمان عليه لان الاتلاف لم يثبت يقينا لاحتمال ان الجنين لم يكن حيا
ولم ينفخ فيه الروح اصلا فلا يجب فيه الضمان بالشك ولو ولدت توامًا حيا يضمن
لان الظاهر ان الحياة كانت موجودة فيه وقت الاعتاق ولو اعتق احد الشريكين
الجنين فضرب اجنبى بطنها والقت ميتا فعلى الضارب نصف عشر قيمته ان
كان غلاما او عشر قيمته ان كانت جارية عند ابى حنيفة لان معتق البعض كالمكاتب
عنده فالضرب صادفه وهو رقيق فيجب فيه ما فى جنين الامة وعندهما يجب فيه
ما فى جنين الحرة ويضمن المعتق نصفه لشريكه لانا لما اوجب ضمانه على الضارب
فقد حكم بكونه حيا قبل الضرب فيكون المعتق بالاعتاق متلفا نصيب شريكه فيضمن

نصف

نصف قيمته ويرجع بذلك فيما ادى المضارب لان المعتق ملك نصيب صاحبه
بالضمان فان الجنين مما يقبل النقل من ملك الى ملك فانه محل يملك بالوصية فصار
نصيب صاحبه مكاتبا له فهذا مكاتب مات عن وفاء فيقضى منه سعايته وما بقى
فميراث لورثته او لمعتقه لانه مات حرا انتهى ومراد المصنف الى ان تدبير الحمل وحده
صحيح بالاولى قالوا ولا يجوز بيع الام اذا اعتق ما فى بطنها ويجوز هبتها والفرق ان
استثناء ما فى بطنها عند بيعها لا يجوز قصدا فلذا حكما بخلاف الهبة لا يكون لاحكام
ببطلان البيع الا بعد الولادة لاقل من ستة اشهر وفى المبسوط ولعدم ما دبر ما فى البطن
فاذا وهب الام بعد التدبير فالموهوب متصل بما ليس بموهوب فيكون فى معنى هبة
المشاع فيما يحتمل القسمة واما بعد العتق ما فى البطن غير مملوك انتهى وفى المحيط لو قال
لامته انت حرة او ما فى بطنك عتقت اذا لم تكن حاملا لان التخيير لم يصح ولو قال لامته الحامل
انت حرة او ما فى بطنك فضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا فقد استبان خلقه
قال تخير المولى فان اوقع العتق على الام عتق الجنين بعتقها وعلى الضارب
غرة للمولى وان مات المولى قبل البيان فضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا قد
استبان خلقه قال فى الجنين غرة حر ويعتق نصف الامة وتسعى فى نصف قيمتها ولا
سعاية على الجنين انتهى وفى الظهيرية رجل اوصى بما فى بطن جاريته لانسان فات
الموصى له فالمعتق الى ورثته ما فى بطن الجارية جاز اعتاقهم ويضمنون قيمة الولد يوم الولادة
قوله والولد يتبع الام فى الملك والحرية والرق والتدبير والاستيلاد والكتابة
لاجماع الامة ولان ماءه يكون مستهلكا عليها فيرجح جانبها ولانه متيقن به من جهتها ولهذا
يثبت نسب ولد الزنا وولد الملاعنة منها حتى ترثه ويرثها لانه قبل الانفصال هو
كعضو من اعضائها حسا ومعنى حتى يتغذى بغذائها ويدخل فى البيع والعتق وغيرها من
التصرفات تبعا لها فكان جانبها ارجح ولذا يعتبر جانب الام فى البهائم ايضا حتى اذا تولد بين
الوحشى والاهلى او بين الماكول وغير الماكول يؤكل اذا كانت امه ماكولة ويجوز الاضحية
به اذا كانت امه يجوز التضحية بها وفى الظهيرية ولو قال القايل هل يصير الولد حرا
من زوجين رقيقين من غير اعتاق ولا وصية قيل نعم وصورته اذا كان للحر
ولد هو عبد فزوج الاب جارية من ولده برضا مولاه فولدت الجارية ولدا فهو حر
لانه ولد المولى ولو عبر المصنف بالحمل وما الجنين بدل الولد لكان اولى لانه لا يتبع الام
الا فى اوصافها الا الحمل واما الولد بعد الوضع فلا يتبعها فى شى مما ذكر حتى لو اعتق الام
بعد الولادة لا يعتق الولد وقد علمت فيما قررناه ان المراد بالحرية هنا الحرية الاصلية واما
الطارية فقد افادها اولا بقوله ولو اعتق حاملا عتقا وفى البدايع لو اختلف المولى
والمدبرة فى ولدها فقال المولى ولدتيه قبل التدبير فهو رقيق وقالت هى ولدته
بعده فهو مدبر فالقول قول المولى مع يمينه على علمه والبينة بينة المدبرة ولو كان مكان

التدبير عتق فقال المولى دلعتقه ولدته قبل العتق وهو رقيق وقالت ولدته بعد
العتق وهو حر يحكم فيه الحال ان كان الولد في يدها فالقول قولها وان كان في يد المولى
فالقول قوله لان الظاهر يشهد لمن هو في يده بخلاف المدبرة فانها في يد المولى فلذا
ولدها انتهى وفي الخانية من الدعوى في مسئلة اعتاقها لو كان الولد في ايديهما فكذلك يكون
القول قولها لانها تدعي الولادة في اقرب الاوقات وفيه حرية الولد ولو اقاما البينة
فبينتها اولى لان بينة المولى قامت على نفي العتق وبينتها قامت على اثبات الحرية ولذلك
في الكتابة واما في التدبير فالقول قول المولى لانهما تصادقا على رق الولد وذكر في المنتقى
عن محمد ان كان الولد يعبر عن نفسه يرجع اليه ويكون القول للولد والا فالقول لمن هو في
يده منهما انتهى وقد اشار المصنف بعطف الرق على الملك الى المغايرة بينهما وهو كذلك
فان الملك هو القدرة على التصرف ابتدا الا لخروج الولي والوصي والوكيل واما الرق فعجز
حكمي عن الولاية والشهادة والقضا ومالكية المال كاين عن جعله شرعا عرضة للتملك
والابتذال واختلفوا هل هو حق الله تعالى او حق العامة فقيل بالاول لان الكفار لما
استنكفوا عن عبادته جعلهم الله ارقا لعبيده فكان سبب رقهم كفرهم او كفر اصولهم وقيل
بالثاني لانه وسيلة الى نفعهم واقامة مصالحهم ودفع شرهم قالوا اول ما يوخذ المكاتب
يوصف بالرق ولا يوصف بالملك الا بعد الاحراز الى دار الاسلام والملك يوجد في الجماد
والحيوان غير الادمي دون الرق وبالبيع يزول ملكه دون الرق وبالعتق يزول ملكه قصدا
لانه حقه ويزول الرق ضمنا ضرورة فراغه عن حقوق العباد ويتبين لك الفرق بينهما
في القن وام الولد والمكاتب فان الرق والملك كاملان في القن ورق ام الولد والمدبر
ناقص حتى لا يجوز عتقها عن الكفارة وملكها تام حتى خرج عن يد المولى والاولى تحت
قوله كل مملوك املكه فهو حر فحاصله ان جواز البيع يعتمد كمالهما وحل الوطي يعتمد كمال الملك
فقط وجواز العتق عن الكفارة يعتمد كمال الرق فقط وقيد بالتبعية فيما ذكره
للاحتراز عن النسب فانه للاب لان النسب للتعريف وحال الرجال مكشوفة دون النسا
حتى لو تزوج هاشمي امة انسان فاتت بولد فهو هاشمي تبعا لابيه رقيق تبعا لامه كما في فتح
القدير لان الزوج قد رضي برق الولد حيث اقدم على تزوجها مع العلم برقها بخلاف
المغرور فان ولده من الامة حر لانه لم يرض لعدم علمه فانعلق حرا ووجبت القيمة وهو
مما يستثنى من كلام المصنف فانه لم يتبع امه في الرق والملك وانما لم يذكره هنا لانه
سيصرح به في باب دعوى النسب وللاحتراز عن الدين فانه يتبع خير الابوين دينا
لانه انظر له **قوله** وولد الامة من سيدها حر لانه انعلق حرا للقطع بان ابراهيم
ابن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن قط الا حرا الا انه ينعلق مملوكا ثم يعتق عليه كما هو
ظاهر الهداية وغيرها وفي المبسوط الولد يعلق حر الاصل لان ماءه حر وماء جاريته
مملوك لسيدها فلا يتحقق المعارضة بخلاف ابنه من جارية الغير فان ماءها مملوك

لغيره

لغيره فيتحقق المعارضة فيترجح جانبها بانه مخلوق من ماءها بيقين كما قدمناه وسياتي
انه لابد من ان يعترف به وفي اخر جامع الفصولين قد يكون الولد حرا من رقيقين
بلا تحرير وصورته ان يكون للحر ولد هو قن لاجنبي فزوج الاب ولده من امته
من ولده برضا مولاه فولدت الامة ولدا فهو حر لانه ولد ولد المولى انتهى فعلى هذا
ولد الامة من سيدها او ابن سيدها او اب سيدها حر وقد قدمناه ايضا عن الظهيرية

باب العبد يعتق بعضه

لا شك في كثرة وقوع عتق الكل وندرة عتق البعض وفي ان ما كثر وجوده فالحاجة
الى بيان احكامه امس منها الى ما يندر وجوده وان دفع الحاجة الماسة تقدم على
النادره فلذا اخر هذا عما قبله **قوله** من اعتق بعض عبده لم يعتق كله وسعى فيما
بقي وهو كالمكاتب وهذا عند ابي حنيفة وقالا يعتق كله واختلف المشائخ في تحرير
محل النزاع فذهب صاحب الهداية وكثير الى انه مبني على ان الاعتاق يتجزى عنده
فيقتصر على ما اعتق وعندهما لا يتجزى واقام الدليل من الجانبين وفي غاية البيان
والمراد من تجزي الاعتاق والملك ان يتجزى المحل في قبول حكم الاعتاق وهو زوال
الملك بان يزول في البعض دون البعض وان يتجزى المحل في قبول حكم الاعتاق
الملك وهو ان يكون البعض مملوكا لواحد والبعض لاخر وليس معناه ان ذات الاعتاق او
ذات الملك يتجزى لانه معنى واحد لا يقبل التجزي انتهى وفي فتح القدير والذي
يقتضيه النظر ان هذا غلط في تحرير محل النزاع فانهم لم يتواردوا على محل واحد
في التجزي وعدمه فان القايل العتق او الاعتاق يتجزى لم يرده بالمعنى الذي يريده
به قايل انه لا يتجزى وهو زوال الرق او ازالته اذ لا خلاف بينهم في عدم تجزيه
بل زوال الملك او ازالته ولا خلاف في تجزيه فلا ينبغي ان يقال الا اختلف في تجزي
العتق وعدمه ولا الاعتاق بل الخلاف في التحقيق ليس الا فيما يوجبه الاعتاق اولا
وبالذات فعنده زوال الملك ويتبعه زوال الرق فلزم تجزي موجبه غير ان
زوال الرق لا يثبت الا عند زوال الملك عن الكل شرعا كحكم الحدث لا يزول الا عند
غسل كل الاعضا وغسلها متجز وهذه الضرورة ان العتق قوة شرعية هي قدرة على
تصرفات شرعية ولا يتصور ثبوت هذه في بعضه شايعا فقطع بعدم تجزيه والملك
متجز قطعا فلزم ما قلنا من زوال الملك عن البعض وتوقف زوال الرق على زوال
الملك عن الباقي وحينئذ فينبغي ان يقام الدليل من الجانبين على ان الثابت به اولا
زوال الملك او الرق لانه محل النزاع والوجه منتهض لابي حنيفة اما المعنى فلان
تصرف الانسان يقتصر على حقه وحقه الملك واما الرق فحق الله او حق العامة واما
السمع فما في الصحيحين مرفوعا من اعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم
عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق العبد عليه والا فقد عتق منه ما عتق

الى اخره وقد اطال رحمه الله اطالة حسنة هنا كما هو دابه ولسنا بصدد الاطالة وقد
صرح فى البدايع بان العتق يتجزى عنده سوا كان المعنى زوال الملك او زوال الرق وان الرق
يتجزى ثبوتا وزوالا لان الامام اذا ظهر على جماعة من الكفرة وضرب الرق على انصافهم ومن
على الانصاف جاز ويكون حكمهم وحكم معتق البعض فى حالة البقا سوا انتهى وهو بعيد كما
قرره المحقق ووفق فى المجتبى بين عبارات المشايخ فمن قال ان العتق يتجزى عنده يريد به
والله اعلم انه يسقط ملك المعتق عن الشقص الذى اضاف اليه العتق ويبقى الملك فى الباقى
فان قلت اذا اسقط ملكه عن الشقص المعتق يصير حرا كسائر الاحرار قلت هذا يشكل
بالمكاتب اذا مات مولاه فانه يسقط الملك ولا يصير حرا كسائر الاحرار ومن قال بان العتق
لا يتجزى عندنا اراد ان خروجه عن كونه محلا للتمليك والتملك كالبيع والهبة والارث
لا يتجزى فانه عبارة صحيحة لانه من لوازم حقيقة العتق وذكر الملزوم وارادة اللازم
جائز وخروجه عن محلية التملك والملك متفق بين اصحابنا لكن عندهما يزول الرق اصلا
وعنده بسقوط الملك عن الشخص المعتق وفساده فى الباقى هذا ما تضمنه شروح الاصل
والاختلاف فى هذا الباب انتهى والحاصل ان من اعتق بعض عبده عتق منه ذلك القدر اى
زال ملكه عن ذلك القدر وبقى الرق فيه بتمامه ولزم شرعا ان لا يبقى فى الرق فلزم ان يسعى
العبد فى باقى قيمته لاحتباس بعض مالية الباقى عنده وما لم يود السعاية فهو كالمكاتب
حيث يتوقف عتق كله على اداء البدل وكونه احق بمكاسبه ولا يد للسيد عليه ولا استخدام
وكونه رقيقا كله الا انه يخالفه فى انه لو عجز لا يرد الى الاستخدام بخلاف المكاتب لسبب
ان المستسعى زوال الملك عن بعضه لا الى مالك صدقه عليه به وانما يلزم المال ضرورة
الحكم الشرعى وهو تضمينه قهرا بخلاف المكاتب فان عتقه بمقابلة الغرامة بعقد
باختياره يقال ويفسخ بتعجيزه نفسه وقد ذكروا اسئلة فى الجنايات تخالف معتق
البعض فيها المكاتب ايضا هى ان المكاتب اذا قتل عمدا ولم يترك وفاء وله وارث غير المولى
يجب القصاص على القاتل لانه مات رقيقا لانفساخ الكتابة بموته عاجزا بخلاف معتق
البعض اذا قتل ولم يترك وفاء حيث لا يجب القصاص لان العتق فى البعض لا يجب القصاص
ينفسخ بموته عاجزا وذكروا فى البيوع كما فى الحقايق ان الجمع بين العبد ومعتق البعض فى
بيعهما صفقة واحدة كالجمع بين العبد والحر فيبطل فيهما لان كتابة معتق البعض لا تقبل
الفسخ بخلاف المكاتب فهى ثلاث مسايل يخالف فيها معتق البعض المكاتب وانما لم يذكرو
هنا لانها اثران لعدم قبول الفسخ كما لا يخفى والمطلق فى البعض فشمل المعين والمبهم ولزمه
بيانه وفى جوامع الفقه الاستسعا ان يواجره ويأخذ قيمته ما بقى من اجره قالوا وعلى هذا
بخلاف التدبير والاستيلاد [illegible] وان اعتق نصيبه فلشريكه ان يحرر ويستسعى
والولا لهما او يضمن لو موسرا ويرجع به على العبد والولا له وهذا عند ابى حنيفة وقالا ليس
له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا يرجع المعتق على العبد وهذه المسئلة

تبنى

تبنى على اصلين احدهما تجزى الاعتاق وعدمه على ما بيناه والثانى ان يسار المعتق
لا يمنع استسعا العبد عنده وعندهما يمنع لهما فى الثانى قوله عليه السلام فى الرجل يعتق
نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى فى حصة الاخر قسم والقسمة تنافى الشركة
وله انه اذا احتبست مالية نصيبه عند العبد فله ان يضمنه كما اذا هبت الريح بثوب
انسان والقته فى صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الاخر موسرا
كان او معسرا لما قلنا فلذا ضمنا الا ان العبد فقير فيستسعيه وانما ثبت الخيار للشريك
الساكت لقيام ملكه فى الباقى اذ الاعتاق يتجزى عنده وقد ذكر المصنف ان له الاعتاق
والاستسعا والتضمين وزاد عليه فى التحفة خيارين اخرين التدبير والكتابة وانما تركهما
المصنف لان الكتابة فى معنى الاستسعا انه لو كان على اكثر من قيمته ان كان من النقدين
لا يجوز الا ان يكون قدر ما يتغابن الناس فيه لان الشرع اوجب السعاية على قيمته فلا يجوز
الاكثر ولذا لو صالحه على عرض اكثر وان كاتبه على عروض اكثر من قيمته جاز وان كانت
على الحيوان جازت واما التدبير ففى البدايع والمحيط فان اختار التدبير فدبر نصيبه صار
نصيبه مدبرا عند ابى حنيفة لان نصيبه باق على ملكه فيحتمل التخريج الى العتق والتدبير
تخريج له الى العتق الا انه لا يجوز له ان يتركه على حاله ليعتق بعد الموت بل يجب عليه السعاية
للحال فيودى فيعتق لان تدبيره اختيار منه للسعاية انتهى فلما كان التدبير والكتابة
راجعين الى السعاية لم يذكرهما المصنف وظاهر كلام الكمال انه لا فائدة لهما حيث رجعا
اليها قلت بل لهما فائدة اما فى التدبير فلان الشريك المدبر اذا مات عتق العبد كله بسبب
التدبير وسقطت عنه السعاية اذا كان يخرج من ثلث ماله ولولا التدبير لسعى للورثة
كالمكاتب واما فى الكتابة فلان فائدتها تعيين البدل لانه لولا الكتابة لاحتيج الى تقويمه واعتبار
نصف القيمة وقد يحتاج فيها الى القضا عند التنازع والمقدار ولا يدل عدم جواز
الكتابة على اكثر من القيمة زيادة فاحشة على انه لا فائدة لها لان الحكم كذلك فى صلح الساكت
مع الشريك المعتق قال فى البدايع ولو صالح الذى لم يعتق العبد المعتق على مال
فهذا لا يخلو من الاقسام التى ذكرناها فى المكاتبة فان كان الصلح على الدراهم والدنانير على
نصف قيمته فهو جائز ولذا اذا كان على اقل من نصف قيمته بما لا يتغابن الناس فى مثله
فالفضل باطل فى قولهم جميعا لانه ربوا انتهى فالحق ان الخيارات خمسة كما هو فى البدايع وغيره
واطلق المصنف فى تحرير الشريك فشمل العتق منجزا ومضافا قال فى فتح القدير وينبغى اذا
اضافه ان لا يقبل منه اضافته الى زمان طويل لانه كالتدبير معنى ولو دبره وجب عليه السعاية
فى الحال فيعتق كما صرحوا به فينبغى ان يضاف الى مدة تشاكل مدة الاستسعا انتهى واشار
المصنف بذكر هذه الخيارات الى انه ليس له خيار الترك على حاله لانه لا سبيل الى الانتفاع
به مع ثبوت الحرية فى جزء منه فلا بد من تخريجه الى العتق كما فى البدايع والى انه لو اختار واحدا
مما ذكر تعين فاذا اختار الاستسعا فليس له التضمين وعكسه نعم اذا اختار الاستسعا فله الاعتاق

والى انه ليس للساكت ان يختار التضمين فى البعض والسعاية فى البعض كما فى المبسوط
واطلق فى تضمين الموسر وهو مقيد بان يكون الاعتاق بغير اذنه فلو اعتق احدهما
نصيبه باذن صاحبه فلا ضمان عليه وانما له الاستسعاء فى ظاهر الرواية وعن ابى
يوسف انه يضمن لانه عنده ضمان تملك لا اتلاف ولذا كان كل الولاء له وضمان التملك لا يسقط
بالرضا ووجه ظاهر الرواية ان ضمان الاعتاق ضمان اتلاف ولذا يختلف باليسار والاعسار
وانما ملك نصيب صاحبه بمقتضى الاعتاق تصحيحا لا قصدا لان الاعتاق وضع لابطال
الملك فثبوت الملك به وضع لابطاله يكون تناقضا والمقتضى تبع للمقتضى فكان حكمه
حكم المقتضى والمقتضى وهو الاعتاق لا يوجب الضمان مع الرضا فكذا تبعه كذا فى المحيط ولو
كان الساكت جماعة فاختار بعضهم السعاية وبعضهم الضمان فلكل منهم ما اختار فى قول
ابى حنيفة كذا فى البدايع واختلف فى حد اليسار ههنا ففى الهداية ثم المعتبر يسار التيسير
وهو ان يملك من المال قدر نصيب الاخر لا يسار الغنى لان به يتعدل النظر من الجانبين
بتحقيق ما قصده المعتق من القربة وايصال حق بدل حق الساكت اليه وجعله فى فتح القدير
ظاهر الرواية قال وفى رواية الحسن استثنى الكفاف وهو المنزل والخادم وثياب البدن
والذى يظهر ان استثناء الكفاف لا بد منه على ظاهر الرواية اقتصر عليه فى المحيط فقال ثم حد اليسار
ان يكون المعتق مالكا لمقدار ما بقى من العبد سوى ملبوسه وقوت يومه لا ما يعتبر فى حرمة الصدقة
وصححه فى المجتبى ويعتبر قيمة العبد فى الضمان والسعاية يوم الاعتاق لانه سبب الضمان كالغصب
ولذلك يعتبر يسار المعتق واعساره يوم الاعتاق حتى لو اعتق وهو موسر ثم اعسر لا يبطل حق
التضمين ولو اعتق وهو معسر ثم ايسر لا يثبت له حق التضمين لان الضمان متى تعين على المعتق او
السعاية على العبد فيما يبرى الاخير عن الضمان ولا يعود اليه ابدا كالغاصب مع غاصب الغاصب
اذا تعين الضمان على احدهما باختيار المالك يبرى الاخير عنه فكذا هنا ولو اختلف فى قيمة العبد
يوم العتق فان كان قائما يقوم العبد للحال لانه امكن معرفة قيمته للحال بالعيان
ودفع اختلافهما بالبيان وان كان العبد هالكا فالقول قول المعتق لانه تعذر معرفة قيمته للحال
بالعيان ودفع اختلافهما لان اوصافه تتغير بالموت فيجب اعتبار قول احدهما والساكت
يدعى الزيادة والمعتق ينكر فيكون القول له وان اتفقا على ان الاعتاق سابق على الاختلاف فالقول
قول المعتق كان العبد قائما او هالكا لانه وقع العجز عن معرفة قيمته لان قيمة الشىء قد تزداد وقد
تنتقص بمضى الوقت فيكون القول قول المعتق لانكاره الزيادة وان اختلفا فى الوقت والقيمة فقال
المعتق اعتقته يوم كذا وقيمته مائة وقال الساكت اعتقته للحال وقيمته مائتان يحكم بالعتق
للحال لان العتق امر حادث والاصل فى الحوادث ان يحكم بحدوثها حال ظهورها فمن ادعى الحدوث
حالة الظهور فهو متمسك بالاصل فيكون القول له فكان العتق ثابتا للحال
فيقوم العبد ان كان قائما ويكون القول للمعتق فى قيمته ان كان هالكا ولذلك على هذا التفصيل
لو اختلف الساكت والعبد فى قيمته وان اختلفا فى يسار المعتق واعساره والعتق متقدم على

مخصوم

مخصوم ان كانت مدة يختلف فيها اليسار والاعسار فالقول قول المعتق واعساره
لانه ينكر اليسار وشغل ذمته بالضمان وان لا كان لا يختلف يعتبر للحال فان علم يسار
المعتق للحال فلا معنى للاختلاف وان لم يعلم فالقول للمعتق ولو مات احدهم قبل ان
يختار الشريك شيئا فلا يخلو اما ان مات العبد او المعتق او الساكت فان مات العبد
ضمن المعتق فى ظاهر الرواية لانه ضمان اتلاف شرع جبرا للغائب فلا يسقط بهلاك محل
التلف كما لو هلك المغصوبة وفى رواية لا يضمن المعتق وان كان للعبد كسب رجع بما ضمن
المعتق فيه لانه ملك نصيب الساكت باداء الضمان من وقت العتق فصار مكاتبا له وقيل
للساكت ان يأخذ من تركة العبد قيمة نصيبه اذا لم يضمن المعتق قيل لذلك كالمكاتب
وقال عامة مشايخنا ليس له ذلك وظاهر اطلاق محمد يدل عليه واما اذا مات المعتق فالعتق
فى صحته يؤخذ الضمان من ماله وان كان فى مرضه فعندهما لا يجب شىء على ورثته فى ماله وعند
محمد يستوفى من ماله واما اذا مات الساكت فلورثته ان يختاروا الاعتاق او الضمان
او السعاية لانهم قائمون مقام مورثهم فاذا اختار بعضهم العتق وبعضهم الضمان له
ذلك فى ظاهر الرواية وفى رواية الحسن عن ابى حنيفة انه ليس لهم ذلك وصححه فى المبسوط
وفى المجتبى ومعنى قوله لورثته الاعتاق الابراء لا حقيقة العتق لان المستسعى بمنزلة
المكاتب عنده ولا تورث رقبة المكاتب بموت مولاه وانما يورث بدل الكتابة لكن الورثة
الابراء عن السعاية لذا هذا انتهى واشار المصنف بذكر هذه الخيارات الى ان الساكت
لو ملك نصيبه من المعتق ببيع او هبة فانه لا يجوز استحسانا لانه لم يبق محلا للتمليك
لانه مكاتب عنده حتى لا يورث عندهما بخلاف ما اذا ضمن المعتق نصيب الساكت فانه
يملكه بالضمان ضرورة قال قاضى خان فى جامعه واذا ضمن المعتق وادى الضمان
فهو يملك نصيب الساكت فيتخير فى نصيب الساكت ان شاء اعتق وان شاء استسعى
بمنزلة ما لو كان الكل له فاعتق بعضه انتهى ولذا كان الولاء كله له وانما رجع المعتق على العبد
بما ضمن لقيامه مقام الساكت باداء الضمان وقد كان للساكت الاستسعاء فكذا من قام
مقامه بخلاف العبد المستسعى ولا رجوع له بما ادى على المعتق باجماع اصحابنا لانه
ادى لفكاك رقبته بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر حيث يرجع على المعتق
اذا دفع القيمة للمرتهن لانه يسعى فى فك رقبة قد فكت او يقضى دينا على الراهن
وفى المجتبى لو كان العبد بين ثلاثة لاحدهم نصفه وللثانى ثلثه وللثالث سدسه
فاعتقه صاحب النصف والثلث يضمنان السدس نصفين والولاء للاول فى النصف
وفيما ضمن من نصف السدس وللثانى فى ثلثه وفيما ضمن من نصف السدس واطلق
المصنف فى الشريك وهو مقيد بمن يصح منه الاعتاق فلو كان الشريك صبيا
ينتظر بلوغه ان لم يكن له ولى او وصى فان كان له احدهما فله الخيار ان شاء ضمن وان شاء استسعى
او كاتب لانه ضمان نقل الملك فصار كالبيع واختيار السعاية كالكتابة وللولى ولاية بيع

مال الصبي وكتابة عبده وللقاضي ان ينصب وصيا ليختار احدهما وليس لهما اختيار
الاعتاق والتدبير وان كان الشريك عبدا ماذونا فان كان مديونا فله خيار التضمين
والاستسعاء واذا استسعى فالولاء لمولاه لانه اقرب الناس اليه وان لم يكن عليه دين فالخيارات
الخمسة ثابتة للمولى ان كان موسرا والا فالاربع والمكاتب كالماذون المديون قوله ولو شهد
كل بعتق نصيب صاحبه سعى لهما او لو شهد كل واحد من الشريكين ان شريكه اعتق نصيب نفسه
سعى العبد لهما في قيمته لكل واحد منهما في نصيبه عند ابي حنيفة موسرين كانا او معسرين او
كان احدهما معسرا والاخر موسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا
في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه
لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه
ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين في احد الشيئين لان يسار المعتق
لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الاخر وهو السعاية والولاء
لهما لان كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية
وولاؤه لي وهو عبد ما دام يسعى لهما بمنزلة المكاتب وقالا ان كانا موسرين فلا سعاية عليه
لان كل واحد منهما يتبرأ عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية
عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الاخر والبراءة قد ثبتت لاقراره على نفسه وان
كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه
اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والاخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه
لاعساره وانما يدعي عليه السعاية فلا يبرا عنه ولا يسعى للمعسر لانه يدعي الضمان على صاحبه
ليساره فيكون مبريا للعبد عن السعاية والولاء موقوف في جميع ذلك عندهما لان كل واحد
منهما يحيله على صاحبه ويتبرا عنه فيبقى موقوفا الى ان يتفقا على اعتاق احدهما لا الى الفدا
فلو ماتا قبل ان يتفقا وجب ان ياخذه بيت المال كما في فتح القدير ولم يذكر المصنف تحليف
كل منهما هنا وذكره في المستصفى فقال في السعاية لهما بعد ان يحلف كل واحد منهما على دعوى
صاحبه لان كل واحد منهما مدع ومنكر وصرح في البدائع والمحيط بانه يحلف كل واحد منهما على
دعوى صاحبه وفي فتح القدير وهو واضح فيجب في الجواب المذكور وهو لزوم استسعاء كل
منهما للعبد انه فيما اذا لم يترافعا الى قاض بل خاطب كل منهما الاخر انك اعتقت نصيبك
وهو ينكر فان هذا ليس حكمه الا الاستسعاء اما لو اراد احدهما التضمين او اراداه ونصيبهما
متفاوت فترافعا او رفعهما ذو حسبة فيما لو استرقاه بعد قولهما فان القاضي لو سالهما
فاجابا بالانكار فحلف لا يسترق لان كلا يقول لصاحبه حلف كاذبا واعتقاده ان العبد يحرم
استرقاقه وله استسعاؤه ولو اعترفا انهما اعتقاه معا او على التعاقب وجب ان لا يضمن
كل الاخر ان كانا موسرين ولا يستسعى العبد لانه عتق كله من جهتهما ولو اعترف احدهما وانكر
الاخر فان المنكر يجب ان يحلف لان فيه فائدة فانه ان نكل صار معترفا او باذلا وصار المعترف

فلا

فلا يجب على العبد سعاية كما قلنا انتهى وتقييد المصنف بشهادة كل منهما قيد اتفاقي اذ
لو شهد احدهما على صاحبه انه اعتقه وانكره فالحكم كذلك قال في البدائع لا تقبل شهادتهما
على صاحبه وان كانا اثنين لانهما يجران الى انفسهما مغنما ولا يعتق نصيب الشاهد
ولا يضمن لصاحبه ويسعى العبد في قيمته بينهما موسرين كانا او معسرين في قول ابي حنيفة
وعندهما ان كان المشهود عليه موسرا فلا سعاية للشاهد وان كان معسرا فله السعاية عليه
كذا في المحيط قوله ولو علق احدهما عتقه بفعل فلان غدا كان قال ان دخل زيد الدار
غدا فانت حر وعكس الشريك الاخر بان قال مثلا ان لم يدخل زيد الدار غدا فانت حر ومضى
الغد ولم يعلم دخوله او عدمه فانه يعتق نصف العبد بغير سعاية ويسعى العبد في نصف قيمته
للشريكين وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يسعى في جميع قيمته لان المقضي عليه
بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول فصار كما اذا قال لغيره لك على احدنا الف
درهم فانه لا يقضى بشيء للجهالة كذا هذا ولهما انا تيقنا بسقوط نصف السعاية لان احدهما
حانث بيقين ومع التيقن بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب الكل والجهالة ترتفع بالشيوع
والتوزيع كما اذا اعتق احدهما عبديه لا بعينه او بعينه ونسيه ومات قبل البيان او التذكر
وياتي التفريع فيه على ان اليسار يمنع السعاية او لا يمنعها على الاختلاف الذي سبق ولو قال
المصنف بفعل فلان في وقت وعكس الاخر في ذلك الوقت لكان اولى اذ لا فرق بين الغد
واليوم والامس صرح باليوم في المحيط وبالامس في البدائع واطلق المصنف في سعاية النصف
فشمل ما اذا كانا موسرين او معسرين وفي فتح القدير ولا يخفى ان من صورة المسألة ان يتفقا
على ثبوت الملك لكل الى اخر النهار قوله ولو حلف كل واحد بعتق عبده لم يعتق واحد لان
المقضي عليه بالعتق مجهول وكذا المقضي له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء وفي العبد
الواحد المقضي له والمقضي به معلوم فغلب المعلوم المجهول قيد بكون كل واحد منهما له عبد
تام لانه لو كان بين رجلين عبدان فقال احدهما لاحد العبدين انت حر ان لم يدخل فلان هذه
الدار اليوم وقال الاخر للعبد الاخر ان دخل فلان هذه الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم
وتصادقا على انهما لا يعلمان دخل او لم يدخل قال ابو يوسف يعتق من كل واحد منهما ربعه
ويسعى في ثلاثة ارباع قيمته بين المولين نصفين وقال محمد قياس قول ابي حنيفة ان
يسعى كل واحد منهما في جميع قيمته بينهما نصفين وبيان كل من القولين في البدائع
ومن هذا النوع ما ذكره محمد بن سماعة عن ابي يوسف في عبد بين رجلين زعم احدهما ان صاحبه
اعتقه منذ سنة وانه هو اعتقه اليوم وقال شريكه لم اعتقه وقد اعتقته انت اليوم
فاضمن لي نصف القيمة لعتقك فلا ضمان على الذي زعم ان صاحبه اعتقه منذ سنة لان
قوله انا اعتقته ليس باعتاق بل هو اقرار بالعتق وانه حصل بعد اقراره على شريكه بالعتق
فلا يصح ولذا لو قال اعتقه صاحبي منذ سنة واعتقته انا امس وان لم يعترف باعتاقه
نفسه لكن قامت عليه بينة انه اعتقه امس فانه ضامن لشريكه لظهور الاعتاق منه بالبينة

فدعواه على شريكه العتق المتقدم لا يمنع ظهور الاعتاق منه بالبينة ويمنع ظهوره باقراره
انتهى وقيد بكون المعلق متعددا لانه لو قال لعبده حر ان لم يكن فلان دخل هذه الدار اليوم ثم
قال امرأته طالق ان كان دخل اليوم عتق وطلقت لانه باليمين الاولى صار مقرا بوجود شرط
الطلاق وباليمين الثانية صار مقرا بوجود شرط العتق وقيل لم يعتق ولم تطلق لان احدهما معلق
بعدم الدخول والاخر بوجوده وكل واحد من الشرطين دائر بين الوجود والعدم فلا ينزل الجزاء
بالشك كذا في النهاية وينبغي ان يفرق بين التعليق بالشرط الكائن فيقع ون المعلق بالكائن لا
بغيره الكائن لان الاقرار يتصور في الكائن دون غيره لذا في التبيين وهو ما قبله مردود لان
والحق الاول لان صيغة ان لم يكن تستعمل لتحقيق الدخول في الماضي دون اهل العربية في الدخول
وعدمه فكان معترفا بالدخول وهو شرط الطلاق فوقع بخلاف ان لم يدخل ليس فيها تحقيق وصيغة
ان كان دخل ظاهرة لتحقيق عدم الدخول دون الاولى تردد فيه فكان معترفا بعدم الدخول
وهو شرط وقوع العتق فوقع بخلاف ان دخل فانه ليس فيها تحقيق اصلا والحاصل انه قد اشتبه
هذا التركيب على القائل بعدم الوقوع فيها بتركيب ان لم يدخل وان دخل اليه اشار في فتح
القدير وفي تلخيص الجامع بان اليمين التي ينقض صاحبها طلق بالعتق ان لم يكن دخل امس
وان لم يكن وبالطلاق ان كان وقعا لانه بكل يمين زعم الحنث في الاخرى ولهذا لو احتواهما
ثم قال لكل واحد لم احنث عتقا لا يلزم ما لو كانت الاولى والاسد الغموس لا يدخل تحت الحكم
ليكذب به في الاخرى وتمامه فيه واشار المصنف لعدم عتقهما في مسألة الكتاب الى
الى انه لو اشتراهما انسان صح وان كان عالما بحنث احد المالكين لان كلا منهما يزعم انه بيع عبده
وزعم المشتري في العبد قبل ملكه له غير معتبر كما لو اقر بحرية عبد ومولاه ينكر ثم اشتراه صح واذا
صح شراؤه لهما واجتمعا في ملكه عتق عليه احدهما الان زعمه معتبر الان ويؤمر بالبيان لان المقضي عليه
معلوم كذا في فتح القدير وهو يفيد ان احد الحالفين لو اشترى العبد من الحالف الاخر فانه يصح ويعتق
عليه احدهما ويؤمر بالبيان لما ذكره كما لا يخفى وفي المحيط هذا اذا علم المشتري بحلفهما فان لم يعلم
فالقاضي يحلفهما ولا يجبر على البيان ما لم تقم البينة على ذلك انتهى **قوله** ومن ملك ابنه
مع اخر عتق حظه ولم يضمن ولشريكه ان يعتق او يستسعي لانه ملك شقص قريبه فعتق عليه ولا ضمان
عليه ولو كان موسرا لانه رضي بافساد نصيبه الا اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا ودلالة
وذلك لانه شاركه فيما هو علة العتق وهو الشراء لان شراء القريب اعتاق وثبت لشريكه الاعتاق
او الاستسعاء لبقائه على ملكه كالمكاتب كما قدمناه وهذا كله عند الامام وقالا في الشراء ونحوه يضمن
الاب نصف قيمته ان كان موسرا ويسعى الابن لشريك ابيه ان كان معسرا اطلق المصنف في الملك
فشمل ما كان بالشراء او الهبة او الصدقة او الوصية او الامهار او الارث وشمل ما اذا كان عالما
بانه ابنه او لا وهو ظاهر الرواية عنه لان الحكم يدار على السبب كما اذا قال لغيره كل هذا الطعام وهو
مملوك للامر ولا يعلم الامر بملكه وذكر الابن اتفاقي لان الحكم في كل قريب يعتق عليه كذلك وقيد
بكونه ملكه مع اخر لانه لو بدأ الاجنبي فاشترى نصفه ثم اشترى الاب نصفه الاخر وهو موسر فالاجنبي

بخيار

بالخيار ان شاء ضمن الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه وان شاء استسعى الابن في نصف قيمته لاحتباس
ماليته عنده وهذا عند ابي حنيفة لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقالا لا خيار له ويضمن الاب
نصف قيمته لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما وقيد بالقريب لانه لو ملك مستولدته بالنكاح مع
اخر فانه يجب عليه ضمان النصف لشريكه كيف ما كان وان كان ملكها بالارث والفرق ان ضمانه ام الولد
ضمان تملك وذلك لا يختلف بين ان يكون بصنعه او بغير صنعه ولهذا لا يختلف باليسار
والاعسار وانما صح شراء الابن مع اخر في مسألة الكتاب ولم يصح شراء العبد نفسه هو واجنبي من
مولاه بالنسبة الى حصة الاجنبي لاجتماع العتق والبيع في حق واحد في زمان واحد لان بيع
نفس العبد منه اعتاق على مال فتبطل البيع في حصة الاجنبي بخلاف مسألة الكتاب لان شراء
القريب تملك في الزمان الاول واعتاق في الزمان الثاني واشار المصنف الى انه لو حلف
احدهما بعتق عبد ان ملك نصفه فملكه مع اخر فالمعتق فالحكم كذلك وهو على الاختلاف **قوله**
وان اشترى نصف ابنه ممن يملك ابنه لا يضمن لبائعه لان البائع شاركه في العلة وهو البيع
لان علة دخول البيع في ملك المشتري الايجاب والقبول وقد شاركه فيه وهذا عند ابي حنيفة
موسرا كان او معسرا وقالا انه كان الاب موسرا يجب عليه الضمان قيد بكونه ممن يملك ابنه لانه
لو اشترى نصف ابنه من احد الشريكين وهو موسر فانه يلزم المشتري الضمان بالاجماع للشريك الذي
لم يبع ولا يضمن البائع شيئا لان الشريك الذي لم يبع لم يشاركه في العلة فلا يبطل حقه بفعل غيره
ولا يخفى ان في مسألة الكتاب اذا لم يضمن المشتري للبائع كان له الخيار ان شاء اعتق نصيبه
وان شاء استسعى وفي البدائع رجل قال ان اشتريت فلانا او بعضه فهو حر فادعى رجل اخر
انه ابنه ثم اشترياه عتق عليهما ونصف ولائه للذي اعتقه وهو ابن للذي ادعاه لان النسب
لما لم يسبق اليمين فيعتق بسبب كل واحد منهما عليه وولاؤه بينهما لانه عتق عليهما والولاء
للمعتق انتهى مع انهم قالوا ان المعتق اخر العصبات فينبغي ان يكون ميراثه كله لابيه مع وجوده
ولا شيء للمعتق الا ان يفرق بين ثبوت النسب قبل العتق وبينه بعده **قوله** عبد لموسرين
دبره واحد وحرره اخر ضمن الساكت المدبر والمدبر المعتق ثلثه مدبرا لا ما ضمن اي لو كان عبد
بين ثلثة دبره احدهم ثم اعتقه اخر فللساكت وهو الذي لم يدبر ولم يحرر ان يضمن المدبر وليس
له ان يضمن المعتق وللمدبر ان يضمن المعتق ثلث العبد مدبرا وليس له ان يضمنه الثلث الذي
ضمنه للساكت وانما يضمن الساكت المدبر ثلث قيمته قنا لان التدبير يتجزى عند الامام لانه
شعبة من شعبه فيكون معتبرا به فاقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الاخرين
فكان لكل واحد منهما ان يدبر نصيبه او يعتق او يكاتب او يضمن المدبر او يستسعي العبد او يتركه
على حاله فلما حرره الاخر تعين حقه فيه وسقط اختيار غيره فتوجه للشريك الساكت
سبب الضمان تدبير المدبر واعتاق المعتق فله تضمين المدبر ليكون الضمان ضمان معاوضة اذ
هو الاصل حتى جعل الغصب ضمان معاوضة على اصلنا وامكن ذلك في التدبير لكونه قابلا للنقل
من ملك الى ملك وقت التدبير وليس له تضمين المعتق لان العبد عند ذلك مكاتب او حر على اختلاف

الا صلين ولا بد من دفنا المكاتبة بنسخه حتى يقبل الانتقال ثم ان الشريك الذي اعتق نصيبه
افسد على المدبر نصيبه مدبرا والضمان يتعدد بتعدد المتلف ولا يضمنه قيمة ما ملكه بالضمان
من جهة الساكت لان ملكه ثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين
وقد استفيد من كلام المصنف انه لو كان بين اثنين دبره احدهما ثم حرره الاخر فللمدبر
تضمين المعتق ثلثه مدبرا ان كان موسرا ولو كان حرره احدهما ثم دبره الاخر فللمدبر ان يستسعي
العبد في نصف قيمته مدبرا لانه بالتدبير اختار ترك الضمان ولو لم يعلم ايهما اول فللمدبر
ان يستسعي العبد في نصف قيمته مدبرا وتضمين المعتق ربع القيمة واستسعاء العبد في ربع
القيمة ويرجع المعتق بما ضمن على العبد وكذا لو صدر الاعتاق والتدبير منهما معا وهذا كله
عند الامام وعندهما العتق اولى في الكل فان كان المعتق موسرا ضمن للمدبر والا سعى العبد له في
نصيبه كذا في المحيط وذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير ان قولنا للشريك هذه الخيارات
انه يصح منه هذه التصرفات انما لا يؤذن بالاعتاق والاستسعاء لان فيه افساد نصيب المدبر
لان المدبر كان متمكنا من استسعاء نصيبه على ملكه الى وقت الموت وبعد الاعتاق والاستسعاء
لا يتمكن انتهى في الهداية وقيمة المدبر ثلثا قيمته قنا على ما قالوا فلو كانت قيمته قنا سبعة
وعشرين دينارا ضمن له ستة دنانير لان ثلثيها وهو قيمة المدبر ثمانية عشر وثلثها وهو
المضمون ستة والمدبر يضمن للساكت تسعة وانما كان كذلك لان الانتفاع بالوطي والسعاية
والبدل وانما زال الاخير فقط واليه مال الصدر الشهيد وعليه الفتوى الا ان هذا
الوجه المذكور يخص المدبرة دون المدبر وقيل يسال اهل الخبرة ان العلماء لو جوزوا بيع
هذا فاتت المنفعة المذكورة كم يبلغ فما ذكر فهو قيمته وهذا احسن عندي لما في فتح
القدير وجوابه ان الاستخدام هو المنظور اليه الشامل للعبد والجارية والوطي من الاستخدام
فالباقي في المدبر شيئان الاستخدام والسعاية والفائت البدل وهذا المعنى يشمل العبد والجارية
فلذا كان المفتى به ما في الهداية واما قيمة ام الولد والمكاتب فستاتي ان شاء الله تعالى
وقال العبد للذي دبره او لامره ويضمن ثلثي قيمته لشريكه موسرا كان او معسرا بناء على ان
التدبير لا يتجزى عندهما ولم يذكر المصنف ان للساكت الاستسعاء لظهوره لان له ان يستسعي
العبد في ثلث قيمته وللمدبر ان يستسعي العبد في ثلث قيمته مدبرا اذا اختار عدم تضمين المعتق
كما في غاية البيان ولم يذكروا الولاء قال في الهداية والولاء بين المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر
والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقدار انتهى ومراده انه بين عصبة
المدبر والمعتق لان العتق لا يثبت للمدبر الا بعد موت مولاه كما في غاية البيان والنهاية وفي فتح القدير
وهو غلط لان العتق المنجز يوجب اخراجه الى الحرية بتخيير احد الامور من التضمين مع اليسار
والسعاية والعتق حتى منع استخدام المدبر اياه من حين وجوده كما لو اعتق احد الشريكين ابتداء
ودبره الاخر الساكت فانه لا يتاخر حريته باقيه الى موته كما قدمناه اول الباب الى اخره وقيد
المصنف بيسار الثلاثة ليس بمفيد لان لا اعتبار ليسار المدبر والمعتق واما الساكت فلا اعتبار

بحاله

بحاله من اليسار والاعسار ولم يذكر المصنف رجوع المدبر بما ضمنه للساكت على العبد وقد نص
الحاكم الشهيد في الكافي بانه يرجع على العبد بثلث قيمته قنا كما ضمن وقيد المصنف بكون الساكت
اختار تضمين المدبر بعد تحرير الاخر لانه لو اختار تضمين المدبر قبل ان يعتقه الاخر فالساكت
فله ان يضمنه ثلث قيمته قنا ثم ثلثه مدبرا كما هو صفته قال في فتح القدير واورد بعض
الطلبة على هذا انه ينبغي ان يضمنه قيمة ثلثيه مدبرا كما هو صفته لانه حين ملك ثلث
الساكت بالضمان صار مدبرا لانا ولذا قلنا في وجه كون ثلثي الولاء له لانه صار كانه دبر
ثلثيه ابتداء والجواب لا يتم الا بمنع كون الثلث الذي ملكه بالضمان للساكت صار مدبرا بل
هو قن على ملكه ان لا موجب لصيرورته مدبرا الا ان ظهور الدلالة لا يوجبه والتدبير يتجزى
وذكرهم اياه في وجه كون ثلثي الولاء له غير محتاج اليه ان يكفي فيه انه عتق على ملكه حين اعتقه الاخر
وادى الضمان وانما لم يكن ولاؤه له لما ذكرنا من انه ضمان جناية لا تملك انتهى وبما قررناه
اولا علم ان الواو في قول المصنف وحرره اخر بمعنى ثم قيد به لانه لو اعتقه احدهم ودبره
الاخر وكاتبه الاخر ولا يعلم الاول فالتصرفات كلها جائزة ويسعى العبد للمدبر في سدس قيمته
ويضمن له المعتق ايضا سدس قيمته نصفين اذا كانا موسرين وان كانا معسرين فنصفان لانه لما جهلا
التاريخ جعل كان هذه التصرفات وقعت معا وانما تجزئة عند ابي حنيفة فصحت ثم لا شيء
للمعتق على احد وان اعتق واحد وكاتب اخر ودبر الثالث معا ليس لواحد الرجوع لان
تصرف كل واحد حصل في ملك نفسه وان دبره احدهم اولا ثم اعتق الثاني ثم كاتب
الاخر يثبت للمدبر الرجوع على المعتق بقيمة نصيبه ولا رجوع للمكاتب على احد فان دبر ثم
كاتب ثم اعتق فحكم المدبر ثم المعتق ما ذكرنا واما المكاتب ان عجز العبد يرجع على المعتق
بقيمة نصيبه لانه عاد عبدا له والمعتق اتلفه وان كاتب اولا ثم دبر ثم اعتق فان لم يعجز
العبد يعتق عليه ولا ضمان له على احد وان عجز يرجع على المدبر بثلث قيمته لا على المعتق تمام
تفريعاته في المحيط **قوله** ولو قال لشريكه هي ام ولدك وانكر تخدمه يوما وتتوقف
يوما اي تخدم المنكر يوما ولا تخدم احدا يوما وهذا عند ابي حنيفة فلا سعاية
عليها للمنكر ولا سبيل عليها للمقر وقالا ان شاء المنكر استسعى الجارية في نصف قيمتها ثم
تكون حرة لا سبيل عليها لانه لما لم يصدقه صاحبه انقلب اقرار المقر عليه كانه استولدها
فصار كما اذا اقر المشتري على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع يجعل كانه اعتق لذا هذا
فيمتنع الخدمة ونصيب المنكر على ملكه في الحكم فتخرج الى العتاق بالسعاية كام ولد النصراني
اذا اسلمت ولابي حنيفة ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف
الخدمة كلها للمنكر فيثبت ما هو المتيقن به وهو النصف ولا خدمة للشريك الشاهد
ولا استسعاء لانه يتبرأ عن جميع ذلك بدعوى الاستيلاد والضمان والاقرار بامومية
الولد يتضمن الاقرار بالنسب وهو امر لازم لا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر كالمستولد
ونص الحاكم في الكافي على ان ابا يوسف رجع الى قول ابي حنيفة فالمخالف فيها محمد فقط

وعلى قوله ليس لاحد ان يستخدمها اما المقر فلانه تبرأ منها بالدعوى على شريكه واما
المنكر فلانه لما انكر نفذ الاقرار على المقر فصار كاقراره انه استولدها ثم اذا ادت
نصف قيمتها الى المنكر عتقت كلها لان العتق لا يتجزى عندهما ولم يذكر المصنف
حكم كسبها ونفقتها وجنايتها والجناية عليها وحكمها بعد موت احدهما اما الاول
ففي غاية البيان نصف كسبها للمنكر ونصفه موقوف اعتبارا بهما فيهما وان نفقتها
في كسبها فان لم يكن لها كسب ففي المختلف في باب محمد ان نفقتها على المنكر ولم يذكر
خلافا وقال غيره ان النصف على المنكر لان نصف الجارية له قال في فتح القدير وهو
اللائق بقول ابي حنيفة وينبغي على قول محمد ان لا نفقة لها عليه اصلا لانه لا حرمة
له عليها ولا احتباس اما جنايتها والجناية عليها فموقوفة عند الامام الى تصديق احدهما
صاحبه وعلى قول ابي يوسف اولا وهو قول محمد تسعى في جنايتها بمنزلة المكاتب وتاخذ
ارش الجناية فتستعين به كما في الكافي للحاكم وتبعه في غاية البيان وفتح القدير وقد
نقل الزيلعي ان النصف موقوف والنصف على الجاحد عند الامام وفي صحته عن الامام
نظر لما علمت ان مذهبه التوقف في الكل وفي المحيط وذكر محمد التوقف على الاطلاق وهو
الصحيح لانه لتعذر ايجاب موجب الجناية في نصيب المنكر لانه عجز عن دفعها
بالجناية لانه من غير صنع منه فلا يلزمه الفدية كالعبد اذا ابق او مات بعد الجناية بخلاف الجناية
عليها لانه امكن دفع نصيب الارش الى المنكر سواء كان نصيبه قنا او ام ولد فلا معنى
للتوقف انتهى واما اذا مات المنكر فانها تعتق لاقرار المقر انها كانت ام ولد له ثم تسعى في
نصف قيمتها لورثة المنكر ولا تسعى للمقر لانه يدعي الضمان دون السعاية ولم ار حكمها اذا
مات المقر لظهور ان الامر كما كان قبل موته فتخدم المنكر يوما وتتوقف يوما وقيد بقوله
وانكر لانه لو صدقه كانت ام ولد له ولزمه نصف قيمتها ونصف عقرها كالامة المشتركة
اذا اتت بولد فادعاه احدهما كما سياتي **قوله** وما لام ولد تقوم اي ليس لها
قيمة عند ابي حنيفة وقالا انها متقومة لانه ينتفع بها وطئا واجارة واستخداما وهذا
هو دلالة التقوم وبامتناع بيعها لا يسقط تقومها كما في المدبر الا يرى ان ام ولد النصراني
اذا اسلمت عليها السعاية وهذا اية التقوم غير ان قيمتها ثلث قيمتها قنة على ما قالوا
لفوات البيع والسعاية بعد الموت بخلاف المدبر لفوات منفعة البيع اما السعاية
والاستخدام باقيان ولابي حنيفة ان التقوم بالاحراز وهي محرزة للنسب لا للتقوم
والاحراز للتقوم تابع ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث بخلاف المدبر وهذا لان السبب
فيها متحقق في الحال وهو الحرية الثابتة بواسطة الولد على ما عرف في حرمة المصاهرة
الا انه لم يظهر عمله في حق الملك ضرورة الانتفاع فعمل السبب في اسقاط التقوم وفي
المدبر ينعقد السبب بعد الموت وامتناع البيع فيه لتحقق مقصوده فافترقا وفي ام
ولد النصراني قضينا بتكاتبها عليه دفعا للضرر عن الجانبين وبدل الكتابة لا يفتقر وجوبه

الى التقوم كذا في الهداية وفي غاية البيان وهذا مناقض من صاحب الهداية في كلامه
لانه جعل التدبير هنا سببا بعد الموت وجعله في باب التدبير سببا في الحال
ومذهب علمائنا ان التدبير سبب في الحال بخلاف ساير التعليقات فانها ليست
باسباب في الحال انتهى وجوابه ان كلامه في سقوط التقوم لام الولد فحاصل كلامه
ان سبب سقوط التقوم في ام الولد ثابت في الحال وسبب سقوطه في المدبر متاخر
الى ما بعد الموت لان الاصل ان ينعقد السبب فيه بعد الموت كساير التعليقات وانما
قلنا بانعقاده سببا للحال على خلاف القياس لضرورة هي ان تاخره الى وجود الشرط
كغيره من التعليقات يوجب بطلانه لان ما بعد الموت وهذا هو محمل كلام المصنف
فلا تناقض كما في فتح القدير **قوله** فلا يضمن احد الشريكين باعتاقها يعني لو كانت
امة بين رجلين ولدت فادعياه جميعا وصارت ام ولد لهما ثم اعتقها احدهما فلا
ضمان عليه لشريكه موسرا كان او معسرا عند الامام وعندهما ان المعتق موسرا ضمن
نصف قيمتها وان كان معسرا سعت للساكت في نصف القيمة قالوا ويبنى على هذا
الاصل مسائل منها ما في المختصر والثانية اذا غصبها غاصب فهلكت عنده لا يضمن
عنده وعندهما يضمن والثالثة اذا مات احدهما تعتق ولا تسعى للحي في شيء عنده وعندهما
تسعى في نصف قيمتها له والرابعة اذا باع جارية فجاءت بولد عند المشتري لاقل من
ستة اشهر فماتت الجارية وادعى البائع ان الولد ابنه ثبت نسبه منه وياخذ الولد
ويرد الثمن كله وعندهما يرد حصة الولد ولا يرد حصة الام كذا في غاية البيان وزاد
في فتح القدير خامسة وهي ما لو باعها وسلمها فماتت في يد المشتري لا ضمان عليه
عنده ويضمن عندهما وذكر في الكافي والنهاية ان ام الولد اذا جاءت بولد فادعاه
احدهما ثبت نسبه منه وعتق ولم يضمن لشريكه قيمة الولد عنده لان ولد ام الولد
كامه فلا يكون متقوما عنده وعندهما يضمن ان كان موسرا ويسعى الولد له ان كان معسرا
وتعقبه في التبيين بان النسب ثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يعلق شيء منه على
ملك الشريك وهكذا ذكر صاحب الهداية في باب الاستيلاد في القنة فضلا عن
ان تكون ام ولد قبله حتى قال لا يغرم قيمة ولدها وكذا ذكر غيره ولم يذكروا خلافا
فيه فكيف يتصور ان يكون سقوط الضمان لاجل انه كامه عنده وعندهما يضمن وهو
حر الاصل ولو كان مكان الدعوى اعتاق كان مستقيما انتهى وحاصله انهم صرحوا
ان احد الشريكين اذا ادعى ولد الامة فانه لا يغرم قيمة الولد من غير خلاف لانه
ثبت نسبه مستندا الى وقت العلوق فاذا كان لا ضمان عليه في ولد القنة فكيف
يضمن قيمته من ام الولد عندهما مع انه حر الاصل ولم ار جوابا عنه وهو سهو منه
للفرق الظاهر بين ولد القنة وولد ام الولد لانه في ولد القنة انما لا يضمن قيمته
لشريكه لانه لما ضمن لشريكه نصف قيمة الامة تبين ان الاستيلاد صادف ملكه بالتمام

لان النصف انتقل اليه فتعلق الولد على ملكه وولد الامة منها حر من مولاها حر فلا
يغرمه وفي ام الولد لم ينتقل نصيب شريكه اليه لانها لا تقبل الانتقال
من ملك الى ملك فلم يكن الاستيلاد في ملكه التام فهو في نصيب شريكه كالاجنبي
وولد ام الولد من الاجنبي كامه فكذا لا يضمن عنده ويضمن عندهما والدليل على
ذلك انه لا يضمن نصف قيمة ام الولد عندهما في هذه الصورة لان مدعي الولد لم يتلف
على شريكه شيئا لانها ام ولد لهما قبل دعوى الشريك الولد الثاني والدليل
على ذلك ايضا ما نقله في البدائع ان المدبرة بين رجلين اذا جاءت بولد فادعاه
احدهما ثبت نسبه وصار نصفها ام ولد له ونصفها مدبرة للشريك ويقوم نصف
قيمة الولد مدبرا ولا يضمن نصف قيمة الام بخلاف القنة الى اخره فقد علمت انه لا
يقاس المدبرة وام الولد على القنة وسنوضحه في بابها ان شاء الله تعالى والله سبحانه اعلم
نصف او لو قرب ام ولد الى مسبعة فافترسها السبع ضمن لان هذا ضمان جناية
لا ضمان غصب قوله له اعبد فقال لاثنين احدهما حر فخرج واحد ودخل اخر
وكرر ومات بلا بيان عتق ثلاثة ارباع الثابت ونصف كل واحد من الاخرين شروع
في بيان بعض مسائل العتق المبهم وصورة هذه المسئلة رجل له ثلاثة اعبد فدخل
عليه اثنان فقال احدكما حر فخرج احدهما ودخل اخر فقال احدكما حر ومات المولى
قبل ان يبين عتق من الثابت ثلاثة ارباعه وهو الذي اعيد عليه القول
وعتق نصف كل واحد من الخارج والداخل عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد كذلك الا في العبد الاخير فانه يعتق ربعه اما الخارج فلان الايجاب الاول
دائر بينه وبين الثابت فاوجب عتق رقبة بينهما لاستوائهما فيصيب كلا منهما
النصف غير ان الثابت استفاد بالايجاب الثاني ربعا لان الثاني دائر بينه وبين
الداخل فينتصف بينهما غير ان الثابت استحق نصف الحرية بالايجاب الاول فشاع
النصف المستحق بالثاني في نصفيه فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب
الفارغ بقي فيكون له الربع فتمت له ثلاثة الارباع ولانه لو اريد هو بالثاني يعتق
نصفه ولو اريد به الداخل لا يعتق هذا النصف فيتنصف فيعتق منه الربع بالثاني
والنصف بالاول واما الداخل فمحمد رحمه الله يقول لما دار الايجاب الثاني بينه وبين
الثابت وقد اصاب الثابت منه الربع فكذا نصيب الداخل وهما يقولان انه دائر
بينهما وقضيته التنصيف وانما نزل الى الربع في حق الثابت لاستحقاقه النصف بالايجاب
الاول كما ذكرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فيثبت فيه النصف قيد بقوله
ومات بلا بيان لانه ما دام حيا يؤمر بالبيان وللعبيد مخاصمته فان بدأ بالبيان
للايجاب الاول فان عنى به الخارج عتق الخارج بالايجاب الاول وتبين ان الايجاب
الثاني وقع لغوا لحصوله بين حر وعبد في جواب ظاهر الرواية وان بدأ بالبيان للايجاب

الثاني

الثاني فان عنى به الداخل بالايجاب الثاني بقي الايجاب الاول بين الخارج والثابت
على حاله كما كان فيؤمر بالبيان وان عنى به الثابت عتق الثابت بالايجاب الثاني وعتق
الخارج بالايجاب الاول لتعينه للعتق باعتاق الثابت وقيد بموته لانه لو مات
واحد منهم فان مات الخارج عتق الثابت بالايجاب الاول وتبين ان الايجاب الثاني
وقع باطلا وان مات الثابت عتق الخارج بالايجاب الاول والداخل بالايجاب الثاني لان
الثابت قد اعيد عليه الايجاب فموته اوجب تعين كل واحد منهما للعتق وان مات
الداخل يؤمر المولى بالبيان للايجاب الاول فان عنى به الخارج عتق الخارج بالايجاب
الاول وبقي الايجاب الثاني بين الداخل والثابت فيؤمر بالبيان وان عنى به
الثابت تبين ان الايجاب الثاني وقع باطلا قوله ولو في المرض قسم الثلث
على هذا اي على قدر ما يصيبهم من سهام العتق وشرحه ان نجمع بين سهام العتق
وهي سبعة على قولهما لانا نجعل كل رقبة على اربعة لحاجتنا الى ثلاثة الارباع فنقول
يعتق من الثابت ثلاثة اسهم ومن الاخرين من كل واحد منهما سهمان فبلغ سهام
العتق سبعة والعتق في مرض الموت وصية ومحل نفاذها الثلث فلابد ان نجعل سهام
الورثة ضعف ذلك فنجعل كل رقبة على سبعة وجميع المال احد وعشرون فيعتق من
الثابت ثلاثة ويسعى في اربعة ومن الباقين من كل واحد سهمان ويسعى في خمسة اسهم
فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمد يجعل كل رقبة على ستة
لانه يعتق من الداخل عنده سهم فنقصت سهام العتق بسهم فصار جميع المال ثمانية
عشر وباقي التخريج ما مر وحاصله انه يعتق على قوله من الثابت نصفه ويسعى في النصف
وعلى قولهما يعتق نصفه الا نصف سبع ويعتق من الخارج ثلثه سهمان ويسعى في الثلثين
وعلى قولهما يعتق ثلثه الا ثلث سبع ومن الداخل سدسه وهو سهم واحد وعلى قولهما يعتق
سبعاه قال في فتح القدير ان الحاصل للورثة ولا يختلف انتهى ولا يخفى ان قسمة
الثلث انما هو عند عدم اجازة الورثة وضيق المال وعدم الدين اما اذا كانوا
يخرجون من الثلث او لا يخرجون لكن اجازت الورثة فالجواب كما اذا كان في الصحة
يعتق من كل واحد ما عتق ويسعى في الباقي ولو كان على الميت دين مستغرق يسعى كل واحد
في قيمته للغرماء ورد الوصية لان العتق في مرض الموت وصية ولا وصية الا بعد
قضاء الدين فان كان الدين غير مستغرق بان كان الفا وقيمة كل واحد من العبيد الف
مثلا يسعى كل واحد في نصف قيمته لهم نصف كل واحد منهم وصية فاذا اجازت
الورثة عتق العبد النصف الباقي من كل واحد والا يعتق من كل واحد ثلث نصفه
الباقي وهو السدس مجانا ويسعى في ثلثي النصف كذا في البدائع في مسئلة ما اذا اعتق عبديه
في المرض ويستفاد منه مسئلة الكتاب كما لا يخفى واشار المصنف الى انه لو كان
هذا في الطلاق فالحكم كذلك قال في الهداية ولو كان هذا في الطلاق وهن غير مدخول

يعني وفات الزوج قبل البيان سقط من مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلاثة
اثمان ومن مهر الداخلة ثمنه قيل هذا قول محمد وعندهما يسقط ربعه وقيل هو
قولهما ايضا وقد ذكرنا الفرق وتمام تفريعها في الزيادات انتهى فقدا ومنحة في
فتح القدير ثم اعلم ان جهالة العتق لا يخلو اما ان يكون اصلية واما ان يكون طارية
فان كانت اصلية وهي ان يكون الصيغة من الابتداء مضافة الى احد المذكورين غير عين
فصاحبه المزاحم لا يخلو اما ان يكون محتملا للاعتاق او لا يكون محتملا له والمحتمل للاعتاق
وهو من ينعقد اعتاقه فيه كقوله لعبديه احدكما حر فالكلام فيه في موضعين الاول
في كيفية هذا التصرف والثاني في احكامه اما كيفيته فقيل ان العتق معلق بالبيان
ولا يثبت العتق قبل الاختيار الا انه ههنا يدخل الشرط على الحكم لا على السبب كالتدبير
والبيع بخيار الشرط بخلاف التعليق بسائر الشروط ونسبة هذا القول الى ابي يوسف
ويقال انه قول ابي حنيفة ايضا وقال بعضهم هو تنجيز العتق في غير المعين للحال
واختيار العتق في احدهما بيان ونسب هذا القول لمحمد ولم يكن منصوصا عليه من اصحابنا
لكن مدلول عليه ومشار اليه اما الدلالة فانه ظهر الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد في
الطلاق فيمن قال لامرأتيه احداكما طالق ان العدة تعتبر من وقت الاختيار في قول
ابي يوسف والعدة انما تجب من وقت وقوع الطلاق فدل ان الطلاق لم يكن واقعا وفي
قول محمد تعتبر من وقت الكلام السابق وهو يدل على ان الطلاق وقع من حين وجوده
واما الاشارة فانه روي عن ابي يوسف انه قال اعتق احد عبديه تعلق العقد بذمته
ويقال له اعتق وفيه اشارة الى انه غير نازل في المحل ومعنى قوله اعتق اختر العتق
لاجماعنا انه لا يكلف بانشاء العتق وذكر محمد في الزيادات يقال له بين وفيه اشارة
الى الوقوع في غير المعين ثم القائلون بالبيان اختلفوا في كيفية البيان فمنهم من قال
انه اظهار محض وقيل اظهار من وجه انشاء من وجه وهو اعمهما لان القول الواحد
لا يكون اظهارا وانشاء واما الاحكام فنقول ان للمولى ان يستخدمهما ويستغلهما قبل الاختيار
وهذا يدل على انه غير واقع ولو جني عليهما قبل الاختيار فلا يخلو اما ان كانت من
المولى او من الاجنبي وكل لا يخلو اما ان يكون على النفس او على ما دون النفس فان كانت
من المولى على ما دون النفس بان قطع يدها فلا شيء عليه وهو يدل على عدم نزول العتق وسواء
قطعهما معا او على التعاقب وان كانت على النفس بان قتلهما فان كان على التعاقب فالاول
عبد والثاني حر فتلزمه دية الثاني ويكون لورثته ولا يرث المولى منها شيئا وان قتلهما
معا بضربة واحدة فعليه نصف دية كل واحد منهما وهو ايضا يؤيد القول بنزول العتق في غير
المعين وان كانت من اجنبي فيما دون النفس بان قطع انسان يدها فعليه ارش العبيد للمولى
وهو نصف قيمة كل واحد منهما قطعهما معا او على التعاقب وهو يدل على عدم نزوله وان كانت
في النفس فلا يخلو اما ان يكون القاتل واحدا او اثنين فان كان واحدا فان قتلهما معا فعلى القاتل

نصف

نصف قيمة كل واحد منهما ويكون للمولى وعليه نصف دية كل واحد منهما لورثتهما وهو ايدل
على ان العتق نازل في غير العين وان قتلهما على التعاقب يجب على القاتل قيمة الاول
للمولى ودية الثاني للورثة وان كان القاتل اثنين فان كانا معا فعلى كل منهما القيمة
نصفها للمولى ونصفها للورثة وانما لم تجب دية لان من تجب عليه الدية منهما مجهول
بخلاف ما اذا كان واحدا وان كان على التعاقب فعلى الاول القيمة للمولى وعلى الثاني
الدية للورثة ولو كانا امتين فولدت كل ولدا او احداهما فاختار المولى عتق احدهما
عتقت هي وعتق ولدها سواء كان للاخرى ولد او لم يكن اما على قول التنجيز فظاهر وكذا على
قول التعليق لانعقاد السبب فيسري كالاستيلاد ولو ماتا معا قبل الاختيار وقد ولدت
كل ولدا خير المولى فيختار عتق اي الولدين شاء كما كان يخير فيهما ولو قتل الامتين رجل
خير المولى في الولدين فايهما اختار عتقه لا يرث من ارش شيئا لانه انما عتق بالاختيار
وهو بعد موت الام فلا يرث منها بل يكون الكل للمولى وهذا تفريع مذهب التعليق ولو وطيهما
شبهة قبل الاختيار يجب عقرها للمولى كالارش وهو يؤيد قول التعليق ولو باعهما صفقة
واحدة فسد البيع على المذهبين لانعقاد السبب على قول التعليق كما لو جمع بين قن ومدبر
في البيع ولو بين حصة كل واحد منهما من الثمن ولو قبضهما المشتري ومات احدهما واعتقهما
المشتري امر البائع باختيار العتق وايهما اختار عتقه عتق الاخر على المشتري فان مات
البائع قبل البيان قام الوارث مقامه فان لم يعتق المشتري حتى مات البائع لم ينقسم العتق
فيهما حتى يفسخ القاضي البيع فاذا فسخه انقسم وعتق من كل نصفه ولو وهبهما قبل الاختيار
او تصدق بهما او تزوج عليهما يخير فيختار العتق في ايهما شاء وتجوز الصدقة والهبة والامهار
في الاخرى لان حرية احدهما لا يوجب بطلان هذه التصرفات لانه لو جمع في الهبة بين حر وعبد
فانه يصح في العبد وان مات المولى قبل ان يبين العتق في احدهما بطلت الهبة والصدقة
فيهما وبطل امهاره لشيوع العتق بموته ولو اسرهما اهل الحرب كان للمولى ان يختار العتق
ويكون الاخر لاهل الحرب فان لم يختر حتى مات بطل ملك اهل الحرب لشيوع الحرية فيهما
ولو اشتراهما من اهل الحرب تاجر فللمولى ان يختار عتق ايهما شاء ويأخذ الاخر بحصته
من الثمن فان اشترى التاجر احدهما فاختار المولى عتقه عتق ويبطل الشراء وان اخذه
المولى من الذي اشتراه بالثمن عتق الاخر ولو اعتق احد عبديه في صحته ثم بين في المرض
فانه يعتق من جميع المال وان كانت قيمته اكثر من الثلث وهذا يدل على ان اضافة العتق
الى المجهول ايقاع وتنجيز اذ لو كان تعليقا لاعتبر من الثلث كالانشاء في المرض ويأتي
بيان ما يكون بيانا وما لا يكون بيانا ولو قال احد عبيدي حر ثلاث مرات وله ثلاثة عتقوا
جميعا ولو قال احدكم حر وكرره ثلاثا لم يعتق الا واحد الا ان احدهم عتق باللفظ الاول
ثم باللفظ الثاني جمع بين حر وعبدين فقال احدكم حر فلم يصح ثم باللفظ الثالث جمع بين
عبد وحرين فلم يصح ذلك ايضا ولو قال لعبده انت حر او مدبر يؤمر بالبيان فان قال عنيت به

الحرية عتق وان قال عنيت به التدبير صار مدبرا فان مات قبل البيان والقول
الصحة عتق نصفه بالاعتاق البات ونصفه بالتدبير لشيوع العتقين فيه الا انه
نصفه يعتق مجانا من جميع المال ونصفه يعتق من الثلث سواء كان التدبير في المرض
او في الصحة ان خرج من الثلث عتق كل النصف وان لم يكن له مال غيره عتق ثلث
النصف ويسعى في ثلثي النصف وهو ثلث الكل واما الحكم بعد موت المولى من غير بيان
فانه يعتق من كل واحد منهما نصفه والخيار لا يورث لشيوع العتق ويسعى في نصفه
وهذا كله اذا كان المزاحم له محلا للعتق وهو من ينفذ اعتاقه فيه فان كان ممن
لا ينفذ اعتاقه فيه بان جمع بين عبده وعبد غيره وقال احدكما حر لا يعتق عبده
الا بالنية لاحتماله كلا منهما وان كان المزاحم لا يحتمل الاعتاق كما اذا جمع بين
عبده وبين بهيمة او حائط او حجر وقال احدهما حر او عبدي حر وهذا فان عبده يعتق
في قول الامام بلا نية واوقفاه على النية ولو جمع بين عبده وحر وقال احدكما حر يتوقف
على النية لان الصيغة للاخبار وهو صادق ولو جمع بين عبده ومدبره وقال
احدكما حر لا يصير عبده مدبرا الا بالنية واما الجهالة الطارئة بان اضافه الى
احدهما بعينه ثم نسيه فالكلام فيه في موضعين احدهما في كيفية هذا التصرف ثانيهما في
احكامه اما الاول فلا خلاف في ان احدهما حر قبل البيان والبيان فيه اظهار واما
الثاني فهي اظهارها حرا بان ضرب يتعلق بحياة المولى والاخر بعد موته اما الاول
فانه يمنع عن وطئهن واستخدامهن والحيلة في ان يباح له وطئهن ان يعقد عليهن
عقد النكاح فتحل له الحرة منهن ويوشك القاضي بالبيان فان امتنع حبسه ليبين واذا
ادعى كل واحدة وجحد استحلفه القاضي لكل واحدة منهما بالله ما اعتقها فان نكل لهما عتقتا
وان حلف عتقها لما امر بالبيان لان حرية احدهما لا ترتفع باليمين فان حلف المولى للاول
عتق الذي لم يحلف له وان لم يحلف له عتق هو وان حلف لهما وكانا امتين يحجب عنهما
حتى يبين والبيان في هذه الجهالة نوعان نص ودلالة وضرورة فالنص ان يعينه بقوله
واما الدلالة او الضرورة فهو ان يفعل او يقول ما يدل على البيان كان يتصرف في احدهما
تصرفا لا يصح الا في الملك من البيع والهبة والاعتاق ولذا اذا كانا امتين فوطئ احداهما
عتقت الاخرى بلا خلاف بخلاف الجهالة الاصلية عند الامام وان كن عشرا فوطئ
احداهن لتعينت الموطوءة للرق حملا لامره على الصلاح وتعينت الباقيات لكون العتق
فيهن فيتعين بالبيان نصا او دلالة وكذا الموطوءة الثانية والثالثة الى التاسعة
فتتعين الباقية وهي العاشرة للعتق ولو ماتت واحدة منهن قبل البيان فالحسن
ان لا يطأ الباقيات قبل البيان فلو فعل جاز لاحتمال ان تتذكر ان المعتقة هي
هي الميتة لان هنا لا يتعين للعتق بخلاف الجهالة الاصلية ولو كانتا اثنتين فماتت
واحدة منهما لا يتعين الباقية للعتق لان الميتة لم تتعين للملك فوقف تعينها للعتق

على البيان ولو قال المولى هذا المملوك واشار الى احدهما تعين الاخر للعتق دلالة وضرورة
ولو باعهما جميعا صفقة واحدة كان البيع فاسدا ولذا لو كانوا عشرة باعهم صفقة ولو باعهم
على الانفراد جاز البيع في التسع وتعين العاشر للعتق واما الثاني فهو ان المولى اذا مات قبل
البيان يعتق من كل منهما نصفه مجانا ويسعى كل في نصفه كما في الجهالة الاصلية كذا في البدائع
مع اختصار وحذف الدلائل قوله والبيع والموت والتحرير والتدبير بيان في العتق
المبهم لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت والتحرير وللعتق من جهته بالبيع وللعتق من كل
وجه بالتدبير فتعين الاخر ولانه بالبيع قصد الوصول الى الثمن وبالتدبير ابقاء الانتفاع
الى موته والمقصودان ينافيان العتق الملتزم فتعين الاخر دلالة والاستيلاد والكتابة
كالتدبير والمراد بالتحرير ان يعتق احدهما انشاء وبالاستيناف العتق عليه او لا نية له
لا بيان المبهم فلو قال لاحدهما انت حر او اعتقتك ولم يقل بذلك اللفظ او بالعتق السابق
وان قال عنيت به الذي لزمني بقولي احدكما حر يصدق في القضاء ويحمل قوله اعتقتك
على اختيار العتق اي اخترت عتقك واشار بالبيع الى كل تصرف لا يصح الا في الملك
كهبة احدهما او صدقته او رهنه او اجارته او الايصاء به او تزويجه فكان اقدامه دليلا
على اختيار العتق المبهم في الاخر وهذا على القول بان العتق غير نازل واما على القول
بنزوله فالاقدام عليها يكون اختيار الملك في المتصرف فيه فيتعين الاخر للعتق ضرورة
وشرط في الهداية التسليم في الهبة والصدقة ليكون تمليكا وظاهر البدائع انه ليس بشرط
لان المساومة اذا كانت بيانا فهذه التصرفات اولى بلا قبض في الكافي ان ذكر التسليم
وقع اتفاقا واطلق في البيع فيشمل الصحيح والفاسد مع القبض وبدونه ويشمل المطلق
وبشرط الخيار لاحد المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب والمعنى ما قلنا والعرض على البيع
ملحق به في المحفوظ عن ابي يوسف واطلق في التحرير فيشمل المعلق والمنجز فان قال لاحدهما
ان دخلت الدار فانت حر عتق الاخر وقيد بالعتق المبهم لان الموت في النسب المبهم
او امومية الولد المبهمة لا يكون بيانا فلو قال احدهما ابني او احدهما ام ولدي
فمات احدهما لم يتعين الاخر للحرية والاستيلاد لانه ليس بانشاء بل اخبار عن امر سابق
والاخبار يصح في الحي والميت فيتوقف على بيانه بخلاف احدكما حر انشاء والانشاء لا يصح
الا في الحي والمراد من الموت فيشمل القتل سواء قتله المولى او اجنبي فان كان القتل من المولى
فلا شيء عليه وان كان من الاجنبي فعليه قيمة العبد المقتول للمولى فان اختار المولى عتق
المقتول لا يرتفع العتق عن الحي ولا يكون لورثة المقتول لان المولى قد اقر بحريته ولا
يستحق شيئا من قيمته وقيد بالموت احترازا عن قطع اليد فانه لا يعتق الاخر سواء كان
القطع من المولى او من اجنبي فان كان من اجنبي وبين المولى العتق في غير المجني عليه فالارش
للمولى بلا شك وان عينه في المجني عليه ذكر القدوري ان الارش للمولى لا للمجني عليه وذكر
الاسبيجابي ان الارش للمجني عليه وهو قياس مذهب التنجيز والاول قياس مذهب التعليق

وفي فتح القدير وما يقع به البيان في العتق المبهم المنجز يقع به في العتق المبهم المعلق كان
في كذا اذا جاء زيد فاحدكما حر فلو مات احدهما قبل الشرط او تصرف فيه بازالة الملك
ثم جاء زيد عتق الباقي وفرق بين البيان الحكمي والصريح فان الحكمي قد رايت انه يصح قبل
الشرط بخلاف الصريح فانه لو قال قبل الشرط اخترت ان يعتق فلان ثم وجد الشرط لا يعتبر
لانه اختيار قبل وقته كما لو قال انت حر ان دخلت هذه الدار او هذه ثم عين احداهما
للحنث لا يصح تعيينه ولو باع احدهما او كلاهما ثم اشتراهما ثم جاء زيد ثبت حكم العتق المبهم
فيعتق احدهما ويؤمر بالبيان لان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها انتهى وفي الاختيار
لو قال احدكما حر فقيل ايهما نويت فقال لم اعن بعد ذلك ثم اعن هذا اعتق الاول ايضا ولذا لو
طلاق احدى المراتين بخلاف ما اذا قال لاحدهما بل على الف فقيل له هو هذا فقال
لا يجب للاخر شيء والفرق ان التعيين واجب عليه في الطلاق والعتاق فاذا نفاه
عن احدهما تعين الاخر اقامة للواجب اما الاقرار لا يجب عليه البيان فيه لان الاقرار
للمجهول لا يلزم حتى لا يجبر عليه فلم يكن نفي احدهما تعيينا للاخر **قوله** لا الوطي اي لا يكون
وطي احدى الامتين بيانا للعتق المبهم اذا لم يكن معلقا عند ابي حنيفة وقالا هو بيان
فتعتق الاخرى لان الوطي لا يحل الا في الملك واحداهما حرة فكان بالوطي مستبقيا الملك
في الموطوءة فتعينت الاخرى لزواله بالعتق كما في الطلاق وله ان الملك قائم في
الموطوءة لان الايقاع في المنكرة وهي معينة فكان وطؤها حلالا فلا يجعل بيانا ولهذا
حل وطئها على مذهبه الا انه لا يفتى به ثم يقال العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه
به او يقال نازل في المنكر فيظهر في حق حكم يقبله والوطي يصادف المعينة بخلاف
الطلاق لان المقصود الاصلي من النكاح الولد وقصد الولد بالوطي يدل على استبقاء الملك
في الموطوءة صيانة للولد اما الامة فالمقصود من وطئها قضاء الشهوة دون الولد
فلا يدل على الاستبقاء وفي فتح القدير الحق انه لا يحل وطئها كما لا يحل بيعها وقد وضع في
الاصول مسئلة يجوز ان يحرم احدا شيا كما يجوز ايجاب احد اشيا كما في خصال الكفارة
وحكم تحريم احد اشيا جواز فعلها الا واحدا لانه لو فعلها فعلا كان فاعلا للمحرم قطعا ولا
يعلم خلاف في ذلك وثبوت الملك قد يمتنع معه الوطي لعارض كالرضاع والمجوسية فلا
يستلزم قيامه حل الوطي وقد اطال رحمه الله اطالة حسنة والحاصل ان الراجح قوله
وانه لا يفتى بقول الامام كما في الهداية وغيرها لما فيه من ترك الاحتياط مع ان الامام
رحمه الله ناظر الى الاحتياط في اكثر المسائل وقيدنا الوطي بكونه غير معلق لانها لو علقت
منه عتقت الاخرى بالاتفاق وقيدنا بالعتق المبهم لان الوطي في التدبير المبهم لا يكون
بيانا بالاجماع لان التدبير لا يزيل ملك المنافع بخلاف العتق واشار المصنف الى انه
لو قبلها او لمسها او نظر الى فرجها بشهوة لا يكون بيانا بالاولى وهو محل الخلاف كما في
المحيط والى انه لو استخدم احدهما طوعا او كرها لا يكون بيانا وهو بالاجماع لان الاستخدام لا
ينافي

ينافي العتق ولا ينبطل الا ثبات لانه لا يختص بالملك لانه قد تستخدم الحرة فلا
يكون بيانا منه ولا لذا كذا في المحيط **قوله** ويبوت والموت بيان في الطلاق المبهم اي
الوطي بيان للطلاق المبهم اي الوطي بيان للطلاق المبهم فتطلق التي لم يطأها كما اذا ماتت
احداهما لتعينت الاخرى للطلاق وقد عرفنا الفرق بين الطلاق والعتق ولا بد ان يكون الطلاق
باينا اما لو كان رجعيا لا يكون الوطي بيانا لطلاق الاخرى لحل وطي المطلقة الرجعية وقد
وهل شك البيان في الطلاق بالمقدمات في الزيادات لا يحنث وقال الكرخي يحصل بالتقبيل
كما يحصل بالوطي كذا في فتح القدير فقيد بالوطي والموت لانه لو طلق احداهما ينبغي ان لا يكون
بيانا لان المطلقة يقع الطلاق عليها ما دامت في العدة فلا يدل على ان الاخرى هي المطلقة
ولو قال ان كان اول ولد تلدينه ذكرا فانت حرة فولدت ذكرا وانثى ولم يدر الاول
رق الذكر وعتق نصف الام والانثى لان كل واحد منهما يعتق حال دون حال وهو ما اذا
ولدت الغلام اولا عتقت الام بالشرط والجارية لكونها تبعا لها لان الام حرة حين ولدتها
وترق في حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط فيعتق نصف كل واحدة
وتسعى في النصف اما الغلام يرق في الحالين فلهذا يكون عبدا وهذا الجواب كما ترى في الجامع
الصغير من غير خلاف فيه والمذكور لمحمد في الكيسانيات في هذه المسئلة انه لا يحكم بعتق
واحد منهم لانا لم نتيقن بعتق واعتبار الاحوال بعد التيقن بالحرية ولا يجوز ايقاع العتق
بالشك فعن هذا حكم الطحاوي بان محمدا كان اولا مع ابي حنيفة وابي يوسف ثم رجع وفي النهاية
عن المبسوط ان هذا الجواب ليس جواب هذا الفصل بل في هذا الفصل لا يحكم بعتق واحد
ولكن يحلف للولي بالله ما يعلم انها ولدت الجارية اولا فان نكل فنكوله كاقراره وان حلف
فكلهم ارقاء واما جواب هذا الفصل انما هو فيما اذا قال ان كان اول ولد تلدينه غلاما
فانت حرة وان كانت جارية فهي حرة **قوله** فولدتهما ولا يدري الاول فالغلام رقيق والابنة
حرة ويعتق نصف الام ولا شك ان هذا ليس جواب الكتاب لان في هذه الصورة تعتق
جميع الجارية على كل حال لانها ان ولدت الجارية اولا عتقت بالشرط وان ولدت الغلام اولا
عتقت تبعا للام واما انتصاف عتق الام فلانها تعتق في ولادة الغلام اولا وترق في الجارية
وجواب الكتاب بعتق الام وعتق نصفها مع نصف الام وصحح في النهاية ما في الكيسانيات
لان الام الشرط الذي لم يتيقن وجوده اذا كان في طرف واحد كان القول قول من انكر وجوده
كما اذا قال ان دخلت الدار غدا فانت حر فمضى الغد ولا يدري ادخل ام لا للشك في شرط العتق
فكذا اوقع الشك في شرط العتق وهو ولادة الغلام اولا واما اذا كان الشرط مذكورا في طرفي
الوجود والعدم كان احدهما موجودا لا محالة فحينئذ يحتاج الى اعتبار الاحوال فان قلت
المفروض في مسئلة الكتاب تصادقهم على عدم علم المتقدم والمتاخر فكيف يحلف ولا دعوى
ولا منازع قلت هو محمول على دعوى خارج حسبة عتق الامة او بنتها لوجود الشرط وقد عرف
ان الامة لو انكرت العتق وشهد به يقبل فعلى هذا جاز ان المدعي رجل حسبة اذا لم تكن بينة

يحلف لرجاء نكوله بهذا لكن المذكور في المبسوط في تعليله صرح بان الام تدعي العتق والمولى
ينكر والقول للمنكر مع يمينه فافاد ان ذلك في صورة دعوى الام وهي غير هذه الصورة
التي في الكتاب واعلم ان ما ذكره في النهاية من ترجيح ما في الكيسانيات حقيقته ابطال
قول ابي حنيفة وابي يوسف مع انه لم تروَ عنهما رواية شاذة تخالف ذلك الجواب واستدلاله
بان الشرط الكائن في طرف واحد الى آخره قد ينظر فيه بان ذلك في الشرط الظاهر لا الخفي ولذا
قيد في المبسوط حيث قال اذا قال ان فعلت كذا فانت حر وذلك من الامور الظاهرة
كالصوم والصلاة ودخول الدار فقال العبد فعلت لا يصدق الا ببينة بخلاف قوله ان كنت
تحبيني الى آخره فيمكن ان تكون الولادة من الامور التي ليست ظاهرة فيوجب الشك فيه
احتساب الاحوال فيعتق نصف الام كما في الجامع والله اعلم كذا في فتح القدير وفيه نظر لان
جعل الولادة من الامور الخفية كمحبة القلب لا يصح لان المراد بالامور الظاهرة ما يمكن اطلاع
الغير عليه والمراد بالخفية ما لا يمكن اطلاع الغير عليه ولا شك ان الولادة مما يمكن الاطلاع
عليها ولذا اتفقوا انه لا يقبل قول المراة في الولادة ولو كانت كالمحبة لقبل قولها وانما
اختلفوا هل يكتفى بشهادة المراة او لا بد من شهادة رجلين او رجل وامراتين كما قدمنا
فالحق ان المسألة مشكلة لانها لا توافق الاصول ولا يمكن الحكم بابطال هذا الجواب
كما في النهاية لان جوابها نص الجامع الصغير ولولا ذلك لتعين القول بما في النهاية وقد
ظهر للعبد الضعيف ان مشايخنا يعتبرون الاحوال عند تعدد الشرط وعند التعليق
بشرط واحد له جزآن كمسئلتنا فان العتق معلق على شرط له جزآن احدهما ولادة الغلام
وثانيهما كونه اول فكل منهما اذا تحقق وجود البعض ووقع التردد في تعيينه
فحينئذ يعتبر الاحوال فان في مسئلتنا تحقق ولادة الغلام لكن لم يدر انه اول
بخلاف التعليق بدخول الدار ونحوه فان الشرط شيء واحد ولم يتحقق وجوده فلا
يعتبر الاحوال فالحاصل ان الشرط اذا كان مركبا من جزئين فهو كالتعليق بشرطين وبهذا
التقرير يصح ما في الجامع الصغير وتتوافق الفروع مع الاصول كما لا يخفى والمراد بعدم
علم الاول اتفاقهم على عدم معرفة الاول وقيد به لانهم لو اتفقوا على ان ولادة الغلام
اولا او اتفقوا على ان ولادة الجارية اولا فلا يعتق احد في الثاني وتعتق كل الام والجارية
في الاول فهي ثلاثة والرابعة لو اختلفا فادعت الام ولادة الغلام اولا وانكر
المولى والجارية صغيرة فالقول قول المولى لانه ينكر شرط العتق ويحلف على العلم لانه
فعل الغير فان حلف لم يعتق واحد منهم الا ان تقيم البينة بعد ذلك وان نكل عتقت
الام والبنت لان دعوى الام حرية الصغير معتبرة لانها نفع محض لها عليها ولاية
لا سيما اذا لم يعرف لها اب الخامسة ان تدعي الام بان الغلام هو الاول ولم تدع البنت
وهي كبيرة فانه يحلف المولى فان حلف لم يعتق واحد منهم وان نكل عتقت الام دون
البنت لان النكول حجة ضرورية فلا تتعدى ولا ضرورة في غير المدعية هكذا ذكره اولا وهكذا

يشير

يشير الى انها لو اقامت البينة تتعدى السادسة ان تدعي البنت وهي كبيرة ان
الغلام هو الاول ولم تدع الام فتعتق البنت اذا نكل دون الام لما ذكرنا وتقييده بكون
الشرط اولا واحدا لانه لو كان متعددا فهو على وجوه الاول لو قال ان كان اول ولد تلدينه
غلاما فانت حرة وان كانت جارية فهي حرة فولدتهما فان علم انه اولا عتق الام والجارية
لا غير وان علم ان الجارية هي الاولى عتقت لا غير وان لم يعلم فالجارية حرة على كل حال
والغلام عبد على كل حال ويعتق نصف الام وتسعى في نصف قيمتها وان اختلفا فالقول
قول المولى الثاني لو قال ان كان اول ولد تلدينه غلاما فهو حر وان كانت جارية فانت حرة
فولدتهما فان علم انه اولا عتق هو لا غير وان علم انها اولا عتقت الام والغلام لا غير
وان لم يعلم فالغلام حر على كل حال والجارية رقيقة على كل حال ويعتق نصف الام الثالث
ان تلد غلامين وجاريتين والمسألة بحالها فان علم ان الاول ذكر عتق هو لا غير وان علم
انه جارية فهي رقيقة ومن سواها احرار وان لم يعلم الاول يعتق من الغلامين من كل
واحد منهما ثلاثة ارباعه ويسعى في ربع قيمته ويعتق من الام نصفها ويعتق من البنتين
من كل واحدة ربعها الرابع لو قال اذا ولدت غلاما ثم جارية فانت حرة وان ولدت
جارية ثم غلاما فالغلام حر فولدتهما فان كان الغلام اولا عتقت الام والغلام والجارية
رقيقان وان كانت الجارية اولا عتق الغلام والام والجارية رقيقان وان لم يعلم الاول
باتفاقهما فالجارية رقيقة واما الغلام والام فانه يعتق من كل واحد منهما نصفه
وان اختلفا فالقول قول المولى مع يمينه الخامس لو ولدت غلامين وجاريتين والمسألة
بحالها فان ولدت غلامين ثم جاريتين عتقت الام وعتقت الجارية الثانية لعتقها
وبقي الغلامان والجارية الاولى رقيقا وان ولدت غلاما ثم جاريتين ثم غلاما عتقت
الام والغلام الثاني والجارية الثانية بعتق الام وان ولدت غلاما ثم جارية
عتقت الام والغلام الثاني والجارية الثانية بعتق الام وان ولدت جاريتين ثم
غلامين عتق الغلام الاول وبقي من سواه رقيقا وكذا اذا ولدت جارية ثم غلامين
ثم جارية عتق الغلام الاول لا غير وكذا اذا ولدت جارية ثم غلاما ثم جارية ثم غلاما
عتق الغلام الاول وان لم يعلم باتفاقهم يعتق من كل الاولاد من كل واحد ربعه
ويعتق من الام نصفها وان اختلفوا فالقول قول المولى مع يمينه كذا في البدائع
بحذف التعليل **قوله** لو شهدا انه حرر احد عبديه او امتيه لغت الا ان يكون
في وصية او طلاق مبهم وهذا عند الامام وقالا الشهادة مقبولة ويجبر بان يوقع العتق
على احدهما قياسا على ما اذا شهدا انه طلق احدى نسائه فانها جائزة ويجبر على ان يطلق
احداهن بالاجماع وهو المراد بقوله او طلاق مبهم وهو استثناء منقطع لان صدر الكلام
لم يتناوله وفرق الامام بينهما اما في عتق العبد فالفرق ان الشهادة على عتق العبد لم تقبل
من غير دعوى العبد ولم يتحقق هنا لان الدعوى من المجهول لم تتحقق فلا تصح الشهادة وعندهما

لما لم تكن دعواه شرطا قبلت اما في الطلاق فعدم الدعوى لا يوجب خللا في الشهادة لانها ليست بشرط فيه واما في عتق الامة فانها لا تقبل عنده وان كانت الدعوى ليست شرطا فيه لانه انما لا تشترط الدعوى لما انه لا يتضمن تحريم الفرج فشابه الطلاق ولكن العتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرنا فصار كالشهادة على عتق احد العبدين والمراد بقوله الا ان يكون في وصية انهما شهدا انه اعتقه في مرض موته فان القياس ان لا تقبل لما ذكرنا والاستحسان قبولها لان العتق في المرض وصية والخصم معلوم وهو الموصي وله خلف وهو الوصي او الوارث فيتحقق الدعوى من الخلف ولان العتق يشيع بالموت فيهما فصار كل واحد منهما متعينا وكذا لو شهدا على تدبير احدهما سواء كان في صحته او مرضه لانه وصية ولو في الصحة واطلق المصنف في شهادتهما بعتق احد العبدين فشمل ما اذا كانت الشهادة بعد موت المولى وهو قول البعض لان العتق في الصحة ليس بوصية فلا تقبل شهادتهما والاصح قبولها اعتبارا للشيوع لما عرف وان الحكم اذا علل بعلتين لا ينتفي بانتفاء احداهما فكان ينبغي للمصنف ان يقول في حياته كما لا يخفى لكن قال في فتح القدير ولقائل ان يقول بشيوع العتق الذي هو مبنى صحة كون العبدين مدعيين يتوقف على ثبوت قوله احدهما حر ولا يثبت له الا الشهادة وصحتها تتوقف على الدعوى الصحيحة من الخصم فصار ثبوت شيوع العتق متوقفا على ثبوت الشهادة فلو اثبتت الشهادة بصحة خصومتها وهي متوقفة على ثبوت العتق فيهما شايعا لزم الدور واذا لم يتم وجه ثبوت هذه الشهادة على قوله لزم ترجيح القول بعدم قبولها وعلى هذا يبطل الوجه الثاني من وجهي الاستحسان في المسئلة التي قبل هذه اقول ان هذا من العجب العجاب من هذا المحقق لان هذا صحة كونهما مدعيين لا يتوقف على الثبوت اذ يلزم مثله في كل دعوى بان يقال صحة كونه مدعيا متوقفة على ثبوت قوله وثبوت ما قوله متوقف على تقدم الدعوى الصحيحة وانما صحة الدعوى متوقفة على كون المدعي معلوما مع بقية الشرايط فاذا كان المولى حيا لم يدع كل منهما عتق نفسه لجهالة المعتق فلم تسمع الشهادة لعدم تقدم الدعوى واذا مات المولى شاع العتق فجاز لكل منهما ان يدعي ان نصفه حر فاذا ادعى ذلك سمعت دعواه وقبل برهانه فقد ظهر صحة الوجه الثاني وبطلان قول من زعم بطلانه ولهذا صحح القول المذكور فخر الاسلام والمصنف في الكافي وارتضاه الشارحون والله الموفق للصواب وشمل اطلاق المصنف ما اذا كان العبدان يدعيان العتق او احدهما كما في البدايع واشار المصنف الى انهما لو شهدا انه حرر امة بعينها وسماها فنسيا اسمها لا تقبل لانهما لم يشهدا بما تحملاه وهو عتق معلومة بل مجهولة وكذا الشهادة على طلاق احدى زوجتيه وسماها فنسياها وعندنا تقبل ويجبر على البيان ويجب ان يكون قولهما كقول زفر في هذا لانها كشهادتهما على عتق احدى امتيه وطلاق احدى زوجتيه كذا في فتح القدير والى انه لو شهدا انه اعتق

عبده

عبده سالما وله عبدان كل واحد اسمه سالم والمولى يجحد لم يعتق واحد منهما في قول ابي حنيفة لانه لا بد له من الدعوى لقبول هذه الشهادة عنده ولا يتحقق هنا من المشهود له لانه غير معين منهما فصارت كمسئلة الكتاب الخلافية بخلاف ما لو كان له عبد واحد اسمه سالم وشهدا انه اعتق عبده سالما ولا يعرفونه فانه يعتق لانه كان متعينا لما اوجبه وكون الشهود لا يعرفون عين المسمى لا يمنع قبول شهادتهم كما ان القاضي يقضي بالعتق بهذه الشهادة وهو لا يعرف العبد بخلاف ما لو شهدوا ببيعه كذا في فتح القدير وذكر فروعا اخرى هنا تناسب الشهادات اخرنا ذكرها اليها والفرق بين البيع والاعتاق ان البيع لا يحتمل الجهالة اصلا والعتق يحتمل ضربا منها الا ترى انه لا يجوز بيع احد العبدين ويجوز عتق احدهما كذا في البدايع

باب الحلف بالدخول

هكذا في بعض النسخ والاولى باب الحلف في العتق كما في الهداية والمراد منه ان يجعل العتق جزاء على الحلف بان لا يعلق العتق بشيء مشروع في بيان التعليق بعد ما ذكر مسايل التنجيز وانما ذكر مسئلة التعليق بالولادة في باب عتق البعض لبيان انه يعتق منه البعض عند عدم العلم والحلف بفتح الحاء وسكون اللام وكسرها مصدر قولهم حلف بالله يحلف حلفا وحلفا القسم كذا في الصحاح بسكون اللام العهد قوله ومن قال ان دخلت فكل مملوك لي يومئذ حر عتق ما يملكه بعده به الى بعد هذا القول بالدخول لان التنوين في يومئذ عوض عن الجملة المضاف اليها لفظ اذ تقديره اذ دخلت ولفظ يوم ظرف لمملوك فكان التقدير كل من يكون في ملكي وقت الدخول حر وهذا في الحقيقة اضافة عتق المملوك يوم الدخول الى يوم الدخول والمملوك لا يكون الا بالملك فصار كانه قال ان ملكت مملوكا وقت الدخول فهو حر وهو يصدق بملك قبل الدخول يقارن بقاؤه الدخول فكان اضافة العتق الى وقت الملك الموجود وقت الدخول بخلاف قوله لعبد غيره ان دخلت فعبد حر فاشتراه فدخل لا يعتق لانه لم يضف العتق الى الملك لا صريحا ولا معنى والمراد باليوم هنا مطلق الوقت حتى لو دخل ليلا عتق ما في ملكه لانه اضيف الى فعل لا يمتد وهو الدخول وان كان في اللفظ انما اضيف الى لفظ اذ المضافة الى الدخول لكن معنى اذ غير ملاحظ والا كان المراد يوم وقت الدخول وهو وان كان يمكن على معنى يوم الوقت الذي فيه الدخول فتقييد اليوم به لكن اذا اريد به مطلق الوقت يصير المعنى وقت وقت الدخول ونحن نعلم مثله كثيرا في الاستعمال الفصيح كنحو ويومئذ يفرح المؤمنون ولا يوم وقت يغلبون يفرحون ونظايره كثيرة في كتاب الله وغيره نعرف ان لفظ اذ لم يذكر الا لتنوين العوض عن الجملة المحذوفة او عماد المعنى التنوين لكونه حرفا واحدا ساكنا كما نحن فيه لم يلاحظ معناها ومثله كثير في اقوال اهل العربية في بعض الالفاظ لا يخفى على من له نظر فيها كذا في فتح القدير ولو قال المصنف عتق ما هو مملوك له وقت الدخول لكان اظهر لان ما كان في ملكه وقت الحلف واستمر الى وقت الدخول لم يملكه بعد اليمين ملكا

متجددًا وفي البدايع لو قال كل مملوك املكه اليوم فهو حر ولا نية له وله مملوك فاستفاد
في يومه مملوكا اخر عتق ما في ملكه وما استفاد ملكه في اليوم ولذا لو قال هذا الشهر
او هذه السنة لانه لما وقت باليوم او الشهر او السنة فلابد وان يكون التوقيت مفيدًا
ولو لم يتناول الا ما في ملكه يوم الحلف لم يكن مفيدًا فان قال عنيت احد الصنفين دون
الاخر لم يدين في القضا لانه نوى تخصيص العموم وانه خلاف الظاهر فلا يصدق في القضا
ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان الله تعالى مطلع على نيته وفي البدايع ايضا لو قال
كل مملوك اشتريه فهو حر ان كلمت فلانا او اذا كلمت فلانا او اذا جاء غد ولا نية له فهذا
يقع على ما يشتريه قبل الكلام فكل مملوك اشتراه قبل الكلام ثم كلم عتق وما اشتراه
بعد الكلام لا يعتق ولو قدم الشرط فقال ان كلمت فلانا او اذا كلمت فلانا او اذا جا
غد فكل مملوك اشتريته فهو حر فهذا على ما يشتريه بعد الكلام ولو قال كل مملوك
اشتريته اذا دخلت الدار فهو حر او قال ان قدم فلان فهذا على ما يشترى بعد العقد
ما اشترى قبل ذلك الا ان يعنيهم قوله ولو لم يقل يومئذ اي لا يعتق ما يملكه بعده
وانما يعتق من كان في ملكه وقت التكلم لان قوله كل مملوك لي مختص بالحال والجزا حرية
المملوك في الحال فيتعلق بمن في الحال مملوك اي المملوك في الحال حريته هي الجزا وانما كانت للحال
لان المختار في الوصف من اسم الفاعل والمفعول ان معناه قائم حال التكلم بمن نسب
اليه على وجه قيامه به او وقوعه عليه واللام للاختصاص فلو لم يكن في ملكه شيء
يوم حلف كان اليمين لغوا ولا فرق بين كون العتق معلقا كما في الكتاب او منجزا وسوا
قدم الشرط او اخره وسوا كان التعليق بان كما في الكتاب او بغيرها كاذا دخلت
او اذا ما او متى او متى ما وقوله ليس بقيد لانه لو قال كل مملوك املكه فهو حر ولا
نية له فانه لما في ملكه يوم حلف فقط لان صيغة افعل وان كانت تستعمل للحال
والاستقبال لكن عند الاطلاق يراد به الحال ويقول الرجل انا املك الف درهم
ويريد به الحال واما الشرع فان من قال اشهد ان لا اله الا الله يكون مومنا ولو قال
اشهد ان لفلان على فلان كذا كان شاهدًا واما اللغة فان هذه الصيغة موضوعة
للحال على طريق الاصالة لانه ليس للحال صيغة اخرى وللاستقبال سين وسوف فكانت
للحال اصلا فيها والاستقبال دخيلا فعند الاطلاق ينصرف الى الحال ولو قال
عنيت به ما استقبل ملكه عتق ما ملكه للحال وما استحدث الملك فيه لما ذكرنا
ان ظاهرها للحال وبنيته صرفه عن ظاهره فلا يصدق فيه ويصدق في قوله اردت
به ما يحدث ملكي فيه المستقبل فيعتق عليه باقراره كما اذا قال زينب طالق وله
امراة معروفة بهذا الاسم ثم قال لي امراة اخرى بهذا الاسم عنيتها طلقتا المعروفة
بظاهر اللفظ والمجهولة باعترافه كذا ههنا وكذا لو قال كل مملوك املكه الساعة
فهو حر انما يقع على ما في ملكه وقت الحلف ولا يعتق ما يستفيده بعد ذلك الا ان

يكون

يكون نوى ذلك فيلزمه ما نوى لان المراد من الساعة المذكورة هي الساعة المعروفة عند الناس
وهي الحال لا الساعة الزمانية التي يذكرها المنجمون فتناول هذا الكلام من كان في
ملكه وقت التكلم لا من يستفيده من بعد فان كان قال اردت به من استفيده في
هذه الساعة الزمانية يصدق فيه لان اللفظ يحتمله وفيه تشديد على نفسه ولكن
لا يصدق في صرف اللفظ عمن يكون في ملكه للحال وسوا اطلق او علق بشرط قدم الشرط
او اخره كذا في البدايع قوله والمملوك لا يتناول الحمل لان اللفظ يتناول المملوك
المطلق والجنين مملوك تبعا للام لا مقصودا ولانه عضو من وجه واسم المملوك
يتناول الانفس دون الاعضا ولهذا لا يملك بيعه منفردا ولا يجزى عتقه عن الكفارة
فلو قال كل مملوك لي حر وله حمل وصى له به دون امه او قال كل مملوك لي ذكر فهو حر وله
جارية حامل فولدت ذكرا لاقل من ستة اشهر او قال ان اشتريت مملوكين فهما حران فاشترى
جارية حاملا فان الحمل في هذه الصور الثلاث لا يعتق لما ذكرنا ولا تعتق الام في المسئلة
الثانية ايضا لتقييده بالذكورة ولا في المسئلة الثالثة كما في البدايع لان شرط الحنث
شرا مملوكين والحمل لا يسمى مملوكا على الاطلاق وكذا لو قال للحامل كل مملوك لي غيرك حر لم يعتق
الحمل كما في المحيط وانما قيدنا بالصور الاربع لانه لو قال كل مملوك لي حر وله جارية
حامل فان الحامل تدخل فيعتق الحمل تبعا لها كما في الهداية وهذا ابنا على ان لفظ مملوك
اسم للذات متصفة بالمملوكية وقيد التذكير ليس جز المفهوم وان كان التانيث جزء مفهوم
مملوكة فيكون مملوك اعم من مملوكة فالثابت فيه عدم الدلالة على التانيث لا الدلالة
على عدم التانيث واما ان الاستعمال استمر فيه على الاعمية فوجب اعتباره كذا ذكره
في فتح القدير قيد بعدم تناول الحمل فقط لانه يتناول العبيد والذكور والاناث او
ماذونين او مرهونين او موجرين والاما وان كن حوامل وامهات اولاده واولادهما والمدبر
والمدبرة ولو نوى الذكور فقط لم يصدق في القضا لانه خلاف الظاهر في عرف الاستعمال
ويصدق ديانة مع ان طايفة من الاصوليين على ان جمع المذكور يعم النسا حقيقة وضعا
ولان في الذخيرة قالوا لو قال لنسا كلهم احرار ونوى الرجال دون النسا لم يذكره وقالوا لا
يصدق ديانة بخلاف قوله كل مملوك لي ونوى التخصيص يصدق ديانة انتهى فان
قلت ما الفرق وفي الوجهين نية تخصيص العام فالجواب ان كلهم تاكيد للعام قبله
وهو ليكل لانه جمع مضاف فيعم وهو يرفع احتمال المجاز غالبا والتخصيص يوجب المجاز
فلا يجوز بخلاف قوله كل مملوك لي فان الثابت به اصل العموم فقط فتقبل التخصيص وفي
المحيط لو قال لمماليكه المدبرين قبل لم يدين قضا وديانة والصحيح انه يصدق ديانة
لانه لا يمكن تخصيص العام الا باعتبار الوصف فان المخصوص لا يمتاز عن العام الا
باعتبار الوصف فلو لم يصح التخصيص في حق الوصف ما امكن تخصيص عام ابدا انتهى
واشار بعدم تناوله للحمل الى انه لا يتناول ما لم يكن مملوكا على الاطلاق فلا يتناول

المكاتب لانه مملوك من وجه اذ هو حر يدا او قد مناه انه لا يدخل تحت لفظ العبد ايضا ولا
يتناول المعتوق الا بالنية ولا عبيد عبده التاجر وهو قول ابي يوسف سواء كان على
العبد دين او لا وعلى قول محمد عتقوا نواهم او لا عليه دين او لا وعلى قول ابي يوسف سهوا
ابي حنيفة ان لم يكن عليه دين عتقوا اذا نواهم والا فلا وان كان عليه دين لم يعتقوا
وان نواهم كذا في فتح القدير والنهاية وغيرها وبه علم ان ما في المجتبى من انه لا يدخل
العبد المرهون والماذون في التجارة سبق قلم وذكر في المحيط انه لا يتناول المشترك الا
اذا ملك النصف الاخر بعده فانه يعتق في قوله ان ملكت مملوكا لانه مملوك حر لانه وجد الشرط
وهو مملوك كامل فلو باع نصفه ثم اشترى نصيب شريكه لم يعتق استحسانا لانه لم يجتمع
في ملكه مملوك كامل بخلاف ان ملكت هذا العبد فهو حر فملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف
الثاني فانه يعتق النصف الذي في ملكه لان حالة تعيين المملوك يراد به الملك مطلقا لا مجتمعا
انتهى **قوله** كل مملوك لي واملكه حر بعد غد او بعد موتي يتناول من في ملكه منذ حلف
فقط لما قدمنا ان قوله كل مملوك لي للحال وكذا كل مملوك املكه لان المضارع للحال كما بيناه
فمن كان في ملكه وقت اليمين يصير حرا في المسئلتين بعد غد وفي قوله بعد موتي يصير
من كان في ملكه وقت اليمين مدبرا في المسئلتين فلا يعتق من اشتراه بعد اليمين في التقييد
بقوله بعد غد ولا يصير مدبرا من اشتراه بعد اليمين في التقييد بقوله بعد موتي
قيد بكون الظرف ظرفا للحرية لانه لو جعله ظرفا للملك كما اذا قال كل مملوك املكه غدا
فهو حر ولا نية له ذكر محمد في الجامع انه يعتق من ملكه في غد ومن كان في ملكه قبل وقال
ابو يوسف لا يعتق الا من استفاد ملكه في غد ولا يعتق من جاء غد وهو في ملكه وهو رواية
ابن سماعة عن محمد وعلى هذا الخلاف اذا قال كل مملوك املكه راس شهر كذا فهو حر
وراس الشهر الليلة التي يهل فيها الهلال ومن الغد الى الليل للعرف وعن ابي يوسف
فيمن قال كل مملوك املكه يوم الجمعة فهو حر قال ليس هذا على ما في ملكه انما هو على ما يملكه
يوم الجمعة وهذا على اصل ابي يوسف صحيح لانه اضاف العتق الى زمان مستقبل
فاما اذا قال كل مملوك املكه اذا جاء غد فهو حر فهذا على ما في ملكه في قولهم لانه
جعل مجي الغد شرطا للحرية لثبوت العتق لا غير فيعتق من في ملكه ولكن عند مجي الغد
كذا في البدائع **قوله** وبموته عتق من ملك بعده من ثلثه ايضا اي بموت المولى
يعتق من ملكه بعد قوله كل مملوك لي او املكه حر بعد موتي من ثلث ماله كما يعتق من
كان في ملكه للحال من ثلث المال فالحاصل ان من كان في ملكه وقت اليمين مدبر
مطلق ومن ملكه بعدها فليس بمدبر مطلق وانما هو مدبر مقيد فيعتق بموت المولى
عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يعتق ما كان في ملكه يوم حلف ولا يعتق ما
استفاده بعد يمينه لان اللفظ حقيقة للحال على ما بينا فلا يعتق به ما سيملكه
ولهذا صار هو مدبرا دون الاخر ولهما ان هذا ايجاب عتق وايصاء حتى اعتبر من الثلث

وفي الوصايا

وفي الوصايا تعتبر الحالة المنتظرة والحالة الراهنة الا يرى انه يدخل في الوصية بالمال
ما يستفيده بعد الوصية وفي الوصية لاولاد فلان من يولد له بعدها والايجاب
انما يصح مضافا الى الملك او الى سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك
اعتبارا للحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول
الذي يشتريه اعتبارا للحالة المتربصة وهي حالة الموت وقبل الموت حالة التملك
استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه قال كل مملوك املكه
فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق
وليس فيه ايصاء والحالة محض استقبال فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال
والاستقبال لانا نقول نعم ولكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما
لا يجوز ذلك بسبب واحد كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بان هذا قول
للعراقيين غير مرضي في الاصول لان الملم يمتنع الجمع مطلقا لم يتحقق خلافا فيه لان
الجمع قط لا يكون الا باعتبارين وبالنظر الى سببين ولو امكن ان يقال ان لفظه اوجب
تقدير لفظه او اوجب تقدير لفظ اذا كان وصية وهو ما قدرناه عند موته
من قوله كل عبد لي حر فيعتق به ما استحدث ملكه والموجب للتقدير ما ذكرنا من تحقق
مقصود الوصية من الثواب والبر للاصحاب هذا الموجب لا يحتاج الى تقديم تقدير
عند ملك العبد والا كان مدبرا مطلقا فانما يحتاج اليه عند موته من قوله فلا
يتعلق به عتاقه عند ملكه لا الصحيحة لانها لم تتناول الا الحال ولا المقدرة
لتاخير تقديرها الى ما قبل الموت فلا يكون مدبرا الا مطلقا ولا مقيدا الا كان دافعا
للاشكال انتهى وحاصله ان عتق ما ملكه بعده بموته ليس من اللفظ المذكور
ليلزم الجمع بين الحال والاستقبال وانما هو من لفظ اخر مقدر دل عليه تحقق
مقصوده من الثواب فلا جمع بلفظ واحد بل بلفظين مذكور ومقدر وافاد بقوله
من ثلثه انهما ان خرجا من الثلث عتق جميع كل منهما وان ضاق عنهما يضرب كل منهما
بقيمته فيه وان كان على المولى دين مستغرق فانهما يسعيان في جميع قيمتهما كما
هو حكم المدبر بعد موت مولاه واشار المصنف الى انه لو قال كل مملوك املكه اذا
مت فهو حر فالحكم كذلك

باب العتق على جعل

اخره لان الاصل
عدمه والجعل لغة بضم الجيم ما يجعل للعامل على عمله ثم سمي به ما يعطى المجاهد
ليستعين به على جهاده واجعلت له اعطيت له والجعائل جمع جعيلة او جعالة
بالحركات بمعنى الجعل كذا في المغرب والمراد منه هنا العتق على مال **قوله** حرر
عبده على مال فقبل عتق اي قبل العبد وذلك مثل ان يقول انت حر على الف درهم
او بالف درهم او على ان تعطيني الفا او على ان تؤدي الي الفا او على ان تجيئني بالف
او على ان لي عليك الفا او على الف تؤديها الي او قال بعتك نفسك منك كذا او

او وهبت لك نفسك على ان تعوضني كذا وانما توقف على قبوله لانه معاوضة المال
بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض ه
للحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا وما شرط دين عليه حتى تصح الكفالة به بخلاف
بدل الكتابة لانه ثبت مع المنافي وهو قيام الرق على ما عرف وكما تصح به الكفالة جاز
ان يستبدل به ما شاء يدا بيد لانه دين لا يستحق قبضه في المجلس فيجوز ان يستبدل
به كالاثمان والاخير فيه نسيئة لان الدين بالدين حرام ولم يقيد القبول بالمجلس لما عرف
انه لا بد لكل قبول من المجلس فان كان حاضرا اعتبر قبول مجلس الايجاب وان كان غائبا
يعتبر مجلس علمه فان قبل فيه صح وان رد او اعرض بطل والاعراض عنه انما يكون بالقيام
او باشتغال بعمل اخر يعلم انه قطع لما قبله لانه ليس معلقا على الاداء وانما هو معلق
على القبول وقد وجد وافاد بقوله قبل انه لا بد من ان يقبل في الكل فلو قال
لعبده انت حر بالف فقال قبلت في النصف فانه لا يجوز عند ابي حنيفة لان العتق
عنده يتجزى فلو جاز قبوله في النصف وجب عليه نصف البدل وصار الكل خارجا
عن يده لانه يخرج الباقي الى العتق بالسعاية والمولى ما رضي بزوال يده ه
وصيرورته محجورا عن التصرف الا بالف ه وعندهما يجوز ويعتق كله بجميع الالف
لانه لا يتجزى عندهما فالقبول في النصف قبول في الكل ولو كان ذلك في الطلاق كان
القبول في النصف قبولا في الكل اتفاقا وكذا كل ما لا يتجزى كالدم وغيره ولو قال
لمولاه اعتقني على الف فاعتق نصفه يعتق نصفه بغير شيء ولو كان بالباقي يعتق نصفه
بخمس مائة عند الامام كما في الطلاق كذا في المحيط وقيد بكون العبد كله له لانه
لو كان له نصفه فقال له انت حر على الف فقبل فانه يعتق نصفه بخمس مائة لا
الا اذا اجاز الاخر فيجب الالف بينهما عند ابي حنيفة لان العتق يتجزى عنده بخلاف
ما اذا قال اعتقت نصيبي بالف فقبل العبد لزمه الالف للمعتق لا يشاركه الساكت
فيه لان الالف بمقابلة نصيبه كذا في المحيط ايضا واطلق المصنف في المال
فشمل جميع انواعه من النقد والعروض والحيوان وان كان بغير عينه لانه معاوضة ه
المال بغير المال فشابه النكاح والطلاق والصلح عن دم العمد وكذا الطعام
والمكيل والموزون اذا كان معلوم الجنس ولا يضره جهالة الوصف لانها يسيرة ويلزمه
الوسط في تسمية الحيوان والثوب بعد بيان جنسهما من الفرس والحمار والعبد والثوب
الهروي ولو اتاه بالقيمة اجبر المولى على القبول ولو لم يسم الجنس بان قال على ثوب او
حيوان او دابة فقبل عتق ولزمه قيمة نفسه كما لو اعتقه على قيمة رقبته فقبل عتق كذا في
المحيط واشار المصنف الى انه يعتق بالقبول ولو كان المال ملكا للغير فلو اعتقه
على عبد مثلا فاستحق لا ينفسخ العتق فان كان بغير عينه فعلى العبد مثله في المثلي
والوسط في القيمي وان كان معينا رجع على العبد بقيمة نفسه عند ابي حنيفة وابي يوسف

وقال

وقال محمد بقيمة المستحق وعلى هذا الخلاف اذا هلك قبل التسليم وكذا على هذا الاختلاف
لو رده بعيب وليس للمولى الرد بالعيب اليسير عند ابي حنيفة وانما يرده بالعيب الفاحش
كالعيب في المهر وقالا يرد باليسير ايضا كذا في البدايع ولو اختلفا في المال جنسه او مقداره
فالقول للعبد مع يمينه كما لو انكر اصل المال وان اقاما البينة فالبينة للمولى
بخلاف ما اذا كان العتق معلقا بالاداء وهي المسئلة الاتية فان القول فيها قول
المولى والبينة بينة العبد كذا في البدايع وشمل اطلاق المال الخمر في حق الذمي فانها
مال عندهم فلو اعتق الذمي عبده على خمر او خنزير فانه يعتق بالقبول ويلزمه قيمة المسمى
فان اسلم احدهما قبل قبض الخمر فعندهما على العبد قيمته وعند محمد على العبد قيمة الخمر كذا في
المحيط وقيد بكون المخاطب بالعتق معينا لانه لو كان مجهولا كما اذا قال لاحدكما حر على
الف والاخر بغير شيء فقبلا عتقا بلا شيء لان عتقهما متيقن ومن عليه المال مجهول
فلا يجب كرجلين قالا لرجل لك على احدنا الف وتمام تفريعاته في المحيط وفي الذخيرة
انت حر على ان تحج عني فلم يحج فعليه قيمته وسط سئل الفقيه ابو جعفر عن رجل قال
لعبده صم عني يوما وانت حر او صل عني ركعتين وانت حر قال عتق وان لم يصم ولم
يصل ولو قال حج عني وانت حر لا يعتق حتى يحج لان الصوم والصلاة مما لا يجري فيهما النيابة
والحج مما يجري فيه النيابة ولانه لا مؤنة في الصوم والصلاة فلا يدل على اشتراط بدله
والحج فيه مؤنة فدل على انه شرط ذلك بدلا انتهى ثم اعلم ان الاعتاق على مال من جانب
المولى تعليق وهو تعليق العتق بشرط قبول العوض فيراعى فيه من جانبه احكام
التعليق حتى لو ابتدأ المولى لم يصح رجوعه عنه قبل قبول العبد ولا الفسخ ولا النهي
عن القبول ولا يبطل بقيامه عن المجلس ولا يشترط حضرة العبد ويصح تعليقه بالشرط ه
واضافته الى الوقت ولا يصح شرط الخيار له ومن جانب العبد معاوضة فتراعى احكا
مها الرجوع لو ابتدا ويبطل بقيامه قبل قبول المولى وبقيام المولى ولا يتوقف على
الغائب عن المجلس ولا يصح تعليقه ولا اضافته كما اذا قال اشتريت نفسي منك
بالف اذا جاء غدا او عند راس الشهر بخلاف ما اذا قال اذا جاء غد فاعتقني على كذا
جاز لان هذا توكيل منه بالاعتاق حتى ملك العبد عزله قبل وجود الشرط وبعده قبل
ان يعتقه ولو لم يعزله حتى اعتقه نفذ اعتاقه ويجوز شرط الخيار له عند ابي حنيفة
ولو قال المولى اعتقتك امس بالف فلم تقبل فقال العبد قبلت فالقول قول
المولى مع يمينه لانه من جانبه تعليق وهو منكر لوجود الشرط كذا في البدايع
ولو علق عتقه بادائه صار مأذونا اي باداء المال كان يقول اذا اديت الي الفا
فانت حر فيصح ويعتق عند الاداء من غير ان يصير مكاتبا لانه صريح في تعليق العتق
بالاداء وان كان فيه معنى المعاوضة في الانتهاء وانما صار مأذونا لانه رغبه في
الاكتساب لطلبه الاداء منه ومراده التجارة دون التكدي فكان اذنا له دلالة وذكر

فى فتح القدير انه يخالف المكاتب فى احدى عشر مسئلة الاولى ما اذا مات العبد قبل الادآ وترك ما لا فهو للمولى ولا يودى منه عنه ويعتق بخلاف الكتابة الثانية لو مات المولى وفى يد العبد كسب كان لورثته المولى ويباع العبد بخلاف الكتابة الثالثة لو كانت امة فولدت ثم ادت فعتقت لم يعتق ولدها لانه ليس لها حكم الكتابة وقت الولادة بخلاف الكتابة الرابعة لو قال العبد للمولى حط عنى مائة فحط عنه المولى وادى تسع مائة لا يعتق بخلاف الكتابة وفى البدايع انه لو ادى مكان الدراهم دنانير لا يعتق وان قبل لعدم الشرط الخامسة لو ابرا المولى العبد عن الالف لم يعتق ولو ابرا المكاتب عتق كذا ذكروها والظاهر انه لا موقع لها لان الفرق بعد تحقق الابرا فى الموضعين يكون والابرا لا يتصور فى هذه المسئلة لانه لا دين على العبد بخلاف الكتابة السادسة لو باع المولى العبد ثم اشتراه او رد عليه بعيب بخيار عيب ففى وجوب قبول ما ياتى به خلاف عند ابى يوسف نعم وعند محمد لا ولكن لو قبضه عتق بخلاف الكتابة فانه لا خلاف فى انه يجبر ان يقبله ويعد قابضا السابعة انه يقتصر على المجلس فلا يعتق ما لم يود فى ذلك المجلس فلو اختلف فى ان اعرض او اخذ فى عمل اخر فادى لا يعتق بخلاف الكتابة هذا اذا كان المذكور من ادوات الشرط لفظة ان فان كان لفظة اذا او متى فلا يقتصر على المجلس الثامنة انه يجوز للمولى بيع العبد بعد قوله ذلك قبل ان يودى بخلاف الكتابة التاسعة ان للسيد ان ياخذ ما يظفر به مما اكتسبه قبل ان ياتيه بما يوديه بخلاف المكاتب العاشرة انه اذا ادى وعتق وفضل عنده مال مما اكتسبه كان للسيد فياخذه بخلاف المكاتب الحادية عشر لو اكتسب العبد مالا قبل تعليق السيد فاداه بعده عتق وان كان السيد يرجع بمثله على ما سنذكر بخلاف الكتابة لا يعتق بادائه لانه ملك المولى الا ان يكون كاتبه على نفسه وماله فانه حينئذ يصير احق به من سيده فاذا ادى منه عتق انتهى وفى البدايع ذكر محمد فى الزيادات اذا قال ان اديت الى الفا فى كيس ابيض فانت حر فاداها فى كيس اسود لا يعتق وفى الكتابة يعتق انتهى وهى الثانية عشر وفى المحيط لو امر غيره بالادا فادى لا يعتق لان الشرط اداوه ولم يوجد فلا حاجة الى اداء غيره لانه قادر على ادائه بخلاف الكتابة لانها معاوضة حقيقة فيها معنى التعليق فكان الاصل فيها المعاوضة فكان المقصود حصول البدل انتهى وهى الرابعة عشر وفى الذخيرة اذا قال ان اديت الى الفا فانت حر فاستقرض العبد من رجل الفا ودفعها الى مولاه عتق العبد ورجع غريم العبد على المولى فياخذ منه الالف لانه احق بها من المولى من قبل انه استقرض من رجل عبد ماذون فى التجارة وغرماء العبد الماذون احق بماله حتى يستوفوا ديونهم ولو كان العبد استقرض من رجل الفى درهم وقيمته الفا درهم فدفع احدها لغيره الى مولاه وعتق بها ادى الالف

الاخرى

الاخرى كان للمقرض ان ياخذ من المولى الالف التى دفعها العبد اليه ويضمن المولى ايضا للغريم الف درهم لان المولى منع العبد بعتقه من ان يباع بما عليه من الدين وان شاء المقرض اتبع العبد بجميع دينه ايضا انتهى قيد بالتعليق لانه لو لم يات فى الجواب بالفا فانه لا يتعلق بل يتنجز سوا كان الجواب بالواو كقوله ان اديت الى الفا وانت حر او لا كقوله ان اديت الى الفا انت حر لكونه ابتدا لا جوابا لعدم الرابط وفى الذخيرة قال لعبده اد الى الفا وانت حر لم يعتق حتى يودى انت حر واد الى الف درهم فهو حر ولا شىء عليه ولو قال اد الى الفا وانت حر لم يعتق حتى يودى ولو قال فانت حر عتق للحال لان جواب الامر بالواو لا بالفا فهى للتعليل اى اد الى الفا لانك حر كقوله ابشر فقد اتاك الغوث وفى الاصول من بحث الواو وقدمنا فى بحث عتق الحمل عن الظهيرية انه لو علق عتق الحمل بادائه الفا فانه يتوقف العتق على ادائه فاذا ادى بعد الولادة عتق اذا ولدته من ستة اشهر وقيد باداء العبد لانه لو علق عتقه باداء اجنبى لا يصير ماذونا له كما اذا قال ان اديت الى الفا فعبدى هذا حر فجاء الاجنبى بالف ووضعها بين يديه لا يجبر المولى على القبول ولا يعتق العبد ولو حلف المولى انه لم يقبض من فلان الفا لا يحنث كذا فى الخانية **قوله** وعتق بالتخلية لانه تعليق نظرا الى اللفظ ومعاوضة نظرا الى المقصود ولانه ما علق عتقه بالادا الا ليحثه على دفع المال فينال العبد شرف الحرية والمولى المال بمقابلة بمنزلة الكتابة ولهذا كان عوضا فى الطلاق فى مثل هذا اللفظ حتى كان باينا فجعلناه تعليقا فى الابتدا عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولى حتى لا يمتنع عليه بيعه ولا يكون العبد احق بمكاسبه ولا يسرى الى الولد المولود قبل الادا وجعلناه معاوضة فى الانتها عند الادا دفعا للغرور عن العبد حتى يجبر المولى على القبول فعلى هذا يدور الفقه وتخرج المسايل نظيره الهبة بشرط العوض والتخلية رفع الموانع بان يضعه بين يديه بحيث لو مد يده اخذه فحينئذ يحكم القاضى قد قبضه فيه وفى ثمن المبيع وبدل الاجارة وساير الديون وهذا معنى قولهم اجبره الحاكم على قبضه اى حكم به لا انه يجبره على قبضه بحبس ونحوه ولو حلف المولى انه لم يود اليه الالف حنث كما فى الخانية وانما ذكر التخلية ليفيد انه يعتق بحقيقة القبض بالاولى ويستثنى من اطلاق ما فى المختصر مسايل لا يعتق فيها بالتخلية الاولى لو كان المال مجهولا بان قال ان اديت دراهم فانت حر لا يجبر على القبول لان مثل هذه الجهالة لا يكون فى المعاوضة فلا يمكن حملها على الكتابة فتكون يمينا محضا ولا جبر فيها كما فى التبيين وفى المحيط لو قال ان اديت الى كر حنطة فانت حر فجاء بكر جيد يجبر على القبول لان الكر المطلق انما ينصرف الى الوسط لدفع الضرر من الجانبين فاذا اتاه بالجيد فقد احسن فى القضاء وحتى لهذا الضرر فبطل حكم التعين وتعلق العتق بحنطة مطلقة ولو قال كر حنطة وسط فاتاه بكر جيد لا يجبر لانه نص على التعليق بكر موصوف وفى الشروط يعتبر التنصيص ما امكن كما فى مسئلة الكيس

الابيض ولو قال اعتق عني عبداً او انت حر فاعتق عبدا مرتفعا لا يعتق ولو قال
ادي الى عبدا وانت حر فادى اليه عبدا مرتفعا يعتق كما في الكرد الفرق ان في الاداء
لا يكون المولى راضيا بالزيادة لانه اداها لشيء في ملكه فيكون نفعا محضا فلا ضرر
واما العتق اخراج عن ملكه لان كسبه مملوك للمولى انتهى الثانية لو كان العتق
معلقا على اداء الخمر لا يجبر على القبول وان كان يعتق بقبوله لان المسلم ممنوع عنها
لحق الله تعالى الثالثة لو كان معلقا على اداء ثوب او دابة لا يجبر على القبول
ولو اتى بثوب وسط او جيد لانه مجهول الجنس فلم يصلح عوضا ولذا لو عينه اجبر
على قبوله بان قال ثوبا هرويا الرابعة لو قال ان اديت الى الفا تحججت بها او حججت
بها لا يعتق بتسليم الالف اليه ما لم يقبل لانه علق العتق بشرطين فلا يترك
بوجود احدهما بخلاف ما لو قال ان اديت الى الفا احج بها فانه يعتق بتخلية الالف
ويكون قوله احج بها لبيان الغرض ترغيبا للعبد في الاداء حيث يصير كسبه مصروفا
الى طاعة الله تعالى لا على سبيل الشرط كذا في البدائع ولو قال لعبدين له ان اديتما
الى الفا فانتما حران فادى احدهما حصته لم يعتق لانه علق العتق باداء الالف
ولم يوجد وكذا ادى احدهما الالف كله من عنده وان ادى احدهما الالف كلها من عنده
وقال خمس مائة من عندي وخمس مائة بعث بها صاحبي ليؤديها اليك عتقا لوجود
الشرط حصة احدهما بطريق الاصالة وحصة الآخر بطريق النيابة لان هذا
باب تجري فيه النيابة فقام اداؤه مقام اداء صاحبه ولو ادى عنهما رجل
آخر لم يعتقا الا اذا قال اؤديها اليك على انهما حران فيقبلها المولى على ذلك
عتقا ويرد المال الى المؤدي لان المولى لا يستحق المال على عبده قبل العتق
بخلاف الطلاق والفرق في البدائع وقدمنا عن المحيط انه لو امر غيره بالاداء فادى
لا يعتق مع تصريح صاحب البدائع في مسئلة العبدين بان النيابة تجري في هذا
الباب الا ان يوفق بينهما بان ما في المحيط انما هو في الامر من غير اعطاء شيء من العبد
وما في البدائع فيما اذا بعث من غيره المال فلا اشكال وفي الهداية ولو ادى البعض يجبر
على القبول الا انه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض وادى الباقي
ثم لو ادى الفا اكتسبها قبل التعليق رجع المولى عليه وعتق لاستحقاقها ولو كان
اكتسبها بعده لم يرجع عليه لانه مأذون من جهته بالاداء منه انتهى ولم ار صريحا
انه محجور عليه هنا العبد المأذون هل يصح حجره وقد يقال انه لا يصح حجره لان الاذن
له ضروري لصحة التعليق بالاداء وقد يقال انه يصح لما انه يملك بيعه فيملك حجره
بالاولى قوله وان قال انت حر بعد موتي بالف فالقبول بعد موته لاضافة الايجاب
الى ما بعد الموت فصار كما اذا قال انت حر غدا على الف درهم واشار المصنف بتاخير
العتق عن الموت انه لا يعتق بقبوله فلا يعتق الا باعتاق الوارث او الوصي والقاضي

اذا امتنع الوارث لان العتق تاخر عن الموت الى ان يقبل والعتق متى تاخر عن الموت
لا يثبت الا باعتاق واحد من هؤلاء لانه صار بمنزلة الوصية بالاعتاق ذكره الامام
العتابي وجزم به الاسبيجابي وقال ان الوارث يملك عتقه تنجيزا وتعليقا والوصي
يملكه تنجيزا فقط ولو اعتقه الوارث عن كفارة يمينه جاز عن الميت لا عن الكفارة
والولاء للميت لا للوارث وصرح الصدر الشهيد بان الاصح انه لا يعتق بالقبول
بل لا بد من اعتاق الوارث وفي الهداية قالوا لا يعتق وان قبل بعد الموت ما لم
يعتقه الوارث لان الميت ليس باهل للاعتاق وهذا صحيح انتهى وتعقبه في
غاية البيان بانه ينبغي ان لا يعتق حكما لكلام صدر من الاهل مضافا الى المحل وان
كان الميت ليس باهل للاعتاق ولان القبول لم يعتبر في حالة الحياة فاذا لم يعتق
بالقبول بعد الوفاة الا باعتاق واحد منهم لا يكون معتبرا بعد الوفاة ايضا فلا
يبقى فائدة لقبوله بعد الموت انتهى وجوابه ان العتق الحكمي وان كان لا يشترط
فيه الاهلية يشترط قيام الملك وقته وهنا قد خرج ملكا للحالف وبقي
للوارث ومتى خرج عن ملكه لا يقع بوجود الشرط مع وجود الاهلية فالحالف عند
عدمها وقوله انه لا فائدة للقبول بعد الموت ممنوع لانه لولا القبول لم يصح اعتاق
الوصي والقاضي لعدم الملك لهما ولم يلزم الوارث الاعتاق والحاصل ان المسئلة
مختلف فيها فظاهر اطلاق المتون انه يعتق بالقبول بعد الموت من غير توقف
على اعتاق احد وهو قول البعض كما يشير اليه لفظ الاصح وله اصل في الرواية
كما في غاية البيان وصحح المتاخرون انه لا يعتق بالقبول كما قدمناه ولا فرق في
المسئلة بين ان يؤخر ذكر المال او يقدمه كما يقول انت حر على الف درهم بعد
موتي كما في غاية البيان لكنه نقل الاجماع وقد علمت ان الخلاف ثابت والظاهر
ايضا ان قول الزيلعي وقاضيخان في الفتاوى انه لو قال انت حر على الف درهم
بعد موتي ان القبول فيه للحال ليس بصحيح اذ لا فرق بينه وبين مسئلة الكتاب
وقيد بانت حر لانه لو قال انت مدبر على الف درهم فالقبول له فيه للحال
فاذا قبل صار مدبرا ولا يلزمه المال لان الرق قائم والمولى لا يستوجب
على عبده دينا الا ان يكون مكاتبا وقد بحث فيه المحقق ابن الهمام بحثا حسنا
فراجعه وفي الخانية ان القبول فيه بعد الموت كمسئلة الكتاب وفي المحيط
لو قال لعبده حج عني حجة بعد موتي وانت حر ولا مال له سواه يحج عنه حجا وسطا
ثم تعتقه الورثة ويسعى في ثلثي قيمته لانه عتق بغير مال فيعتبر من الثلث
فان اوصى الميت مع هذا الرجل بثلث ماله قسم الثلث بين العبد والموصى له
في ربع ثلث رقبته وللورثة في ثلثي قيمته لان العبد موصى له بعتق جميع رقبته
فيضرب بجميع الرقبة والموصى له يضرب بالثلث فصار الثلث بينهما على اربعة اسهم

وجميع الرقبة على اثني عشر فسلم للعبد ثلاثة ويسعى للموصى له في سهم وللورثة ثمانية
ولو قال ادفع الى الوصي قيمة حج يحج بها عني فرفع قبل الورثة ان يعتقوه ولا
ينتظر الحج لانه عتق بالحج مشورة ولكن بشرط فان كانت قيمة الحج اقل من قيمته
فنظر ان كانت مقدار ثلثي قيمته جاز لان الوصية بالعتق نافذة في الثلث وان
كانت اقل من ثلثي قيمته فعليه ان يسعى الى تمام الثلثين ثم يدفع الى الورثة
والى الوصي مقدار حجة فان اجازت الورثة الحج يحج بذلك فتكلما للورثة والملك
يحج به عنه من حيث يبلغ ولو قال لعبده ادفع الى الوصي قيمة حجة فاذا دفعتها
اليه يحج بها عني كانت حر لا يعتق العبد ما لم يحج عن الميت ولو قال حج عني بعد
الموت فانت حر فمات وابى الورثة خروجه الى الحج وله مال للميت غيره فلهم ذلك
حتى يخدمهم مقدار ثلثي قيمته ما يحتاج اليه للخروج الى الحج لان مقدار ثلثيه صار
حقا للورثة رقبة ومنفعة واذا خرج اشتغل عن خدمتهم واذا حج وجب
اعتاقه فيبطل حق الورثة عن منفعته وخدمته فيحبسونه ويستخدمونه
الى العام القابل استيفاء لحقهم فان قال الورثة اخرج في هذا العام فقال
اخدمكم العام واخرج السنة الثانية فليس للعبد ذلك فان امكنه الخروج
في العام والا ابطل القاضي وصيته فان لم يطلب منه الورثة حتى مضت
السنة فله ان يحج في السنة الثانية ان لم يكن الميت قال حج عني في هذه السنة ولو
قال حج عني بعد موتي بخمس سنين وانت حر فابى الورثة ان يتركوه الى خمس
سنين فليس لهم ذلك انتهى وفي الذخيرة رجل قال لعبده انت حر بعد موتي ان لم
تشرب الخمر فاقام اشهرا ثم شرب الخمر قبل ان يعتق بطل عتقه وان رفع الامر الى القاضي
بعد موت المولى قبل ان يشرب فامضى فيه العتق ثم شرب الخمر بعد ذلك لم يرد الى الرق
ولو قال لعبده انت حر على ان لا تشرب الخمر فهو حر شرب الخمر او لم يشرب انتهى واشار
المصنف الى انه لو قال لعبده ان شئت فانت حر بعد موتي فان المشية له بعد موته
وكذا اذا قال اذا جاء غد فانت حر ان شئت كانت المشية اليه بعد طلوع الفجر من الغد
ولذا لو قال انت حر غدا ان شئت كانت المشية في الغد ولو قال ان شئت فانت
حر غدا كانت المشية للحال في قول ابي يوسف ومحمد وظاهر الرواية عن ابي حنيفة
كذا في الخانية وفي البدائع لو قال انت حر غدا ان شئت فالمشية في الغد ولو قال
انت حر ان شئت غدا فالمشية اليه في الحال لان في الفصل الاول علق الاعتاق
المضاف الى الغد بالمشية فيقتضي المشية في الغد وفي الفصل الثاني اضاف
الاعتاق المعلق بالمشية الى الغد فيقتضي تقدم المشية انتهى قوله ولو حرره
على خدمته سنة فقبل عتق وخدمه يعني من ساعته يعني لان الاعتاق على الشيء
يشترط فيه وجود القبول في المجلس لا وجود المقبول كسائر العقود وعليه ان

يخدمه المدة المعينة وهو المراد بالسنة سنة او اقل او اكثر ونص الحاكم الشهيد
ان الخدمة هي الخدمة المعروفة بين الناس قيد بالمدة لانه لو حرره على خدمته من غير مدة
عتق وعليه ان يرد قيمة نفسه لان الخدمة مجهولة ولذا لو قال لجاريته انت حرة
على ان تخدميني فلانة فقبلت عتقت وردت قيمتها وقال محمد ترد قيمة الخدمة شهرا
كذا في الذخيرة ونقل في الظهيرية عن بعضهم انها ان خدمته عمره او عمرها لا شيء عليها
وان ابت ان تخدمه عمره او عمرها تسعى في قيمتها انتهى وقد وقع الاستفتاء عن ما اذا
حرره على خدمته مدة معينة وقبل العبد وعتق وكان له زوجة واولاد فما
حكم نفقته ونفقتهم اذا لم يكن له مال فانه لا يتفرغ للاكتساب بسبب خدمة
المولى هذه المدة فلم ار فيه نقلا وينبغي ان يشتغل بالاكتساب لاجل الانفاق على
نفسه وعياله الى ان يستغني عن الاكتساب فيخدم المولى المدة المعينة لانه
الان معسر عن اداء البدل فصار كما اذا اعتقه على مال ولا قدرة له عليه فانه
يؤخر الى الميسرة قيد بكونه على حرره على خدمته كان قال له اعتقتك على ان تخدمني
لانه ان قال ان خدمتني كذا امرة فانت حر لا يعتق حتى يخدمه لانه معلق بشرط
والاول معاوضة ولم يصرحوا هنا بانه يكون ماذونا لانه لا ضرورة اليه اذ
الخدمة لا تتوقف على اكتساب المال بخلاف ان اديت الى الفا فانت حر كما قدمنا
وفي الذخيرة لو قال اخدمني سنة وانت حر عتق الساعة ولا شيء عليه في قول
ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا يعتق الا بالخدمة قبل او لم يقبل وفي الظهيرية
لو قال لامته عند وصيته اذا خدمت ابني وابنتي حتى يستغنيا فانت حرة
فان كانا صغيرين تخدمهما حتى يدركا فان ادرك احدهما دون الآخر تخدمهما جميعا
وان كانا مدركين تخدم البنت حتى تتزوج والابن حتى يحصل له ثمن جارية
فاذا زوجت البنت وبقي الابن تخدمهما جميعا وان مات احدهما وهما كبيران
او صغيران بطلت الوصية انتهى وفي شرح النقاية في مسئلة ان خدمتني كذا
لو خدمه اقل منها او اعطاه مالا عن خدمته لا يعتق ولذا لو قال ان خدمتني
واولادي سنة فمات بعض الاولاد لا يعتق انتهى قوله فلو مات تجب قيمته
اي لو مات المولى او العبد قبل الخدمة وجبت قيمة العبد عليه عندهما وقال
محمد عليه قيمة الخدمة في المدة وقد قدمناه فيما اذا اعتقه على مال فاستحق
وسووا بين موت المولى وموت العبد وقد طعن عيسى وقال هذا غلط فيما اذا
مات المولى بل يخدم الورثة ما بقي منها لان الخدمة دين فيخلفه وارثه فيه
بعد موته كما لو اعتقه على الف درهم فاستوفى بعضها ومات ولكن ظاهر
الرواية لا فرق بينهما لان الخدمة عبارة عن المنفعة وهي لا تورث فلا يمكن ابقاء
عين المنفعة بعد موت المولى ولان الناس يتفاوتون فيها فان خدمة الفتى

أسهل من غيرهم وخدمة الشيخ ليست كالشاب وقد يكون الورثة كثيرين فخدمة
الواحد أسهل من خدمة الجماعة وقيدنا بموته قبل الخدمة لأنه لو خدم بعض المدة كسنة
من أربع سنين ثم مات تبطل قولهما عليه ثلاثة أرباع قيمته وعلى قول محمد عليه قيمة
خدمته ثلاث سنين كذا في شرح الطحاوي ولم أر حكم ما إذا مرض العبد مرضا
لا يمكن معه الخدمة وينبغي أن يكون كالموت **قوله** ولو قال أعتقها بألف على أن تزوجنيها
ففعل فأبت أن تتزوجه عتقت مجانا أي لو قال أجنبي لمالك جارية إلى
آخره وحاصله أمره الخاطب بإعتاق جاريته وتزوجها منه على عوض معين
مشروط على الأجنبي عن الأمة وعن مهرها فلما لم تتزوجه بطلت عنه حصة
المهر عنها وأما حصة العتق فباطلة أيضا إذ لا يصح اشتراط بدل العتق على الأجنبي
بخلاف الخلع لأن الأجنبي فيه كالمرأة لم يحصل لها ملك ما لم يكن تملكه بخلاف
العتق فإنه تثبت للعبد فيه قوة حكمية هي ملك البيع والشراء والإجارة والتزوج
وغير ذلك ولا يجب العوض إلا على من حصل له العوض فمعنى قوله مجانا أنها
تعتق بغير شيء يلزمها أو يلزم الآمر أي لا يلزم أحدا شيء وأطلق فشمل ما إذا قال
بألف علي ولم يقل علي وكان الأولى ذكرها كما في بعض نسخ الهداية ليفيد عدم
الوجوب عند عدم ذكرها بالأولى وأفاد بقوله وأبت أن لها الامتناع من تزوجه
لأنها ملكت نفسها بالعتق وقيد بإبائها لأنها لو تزوجته قسمت الألف على قيمتها
ومهر مثلها فما أصاب قيمتها سقط عنه لما ذكرناه وما أصاب مهرها وجب لها عليه
فإن استويا بأن كان قيمتها مائة ومهرها مائة سقط عنه خمسون ووجب لها خمسون
عليه وإن تفاوتا بأن كان قيمتها مائتين والمهر مائة سقط عنه ستمائة وستة وستون
وثلثان ووجب لها ثلاث مائة وثلاثة وثلاثون وثلث كذا في فتح القدير والغني أ
علم أن المصنف لو حذف قوله وأبت لكان أولى لأنها تعتق مجانا سواء أبت أو
تزوجته وأما وجوب المهر فشيء آخر وكذا قوله على أن تزوجنيها ليس بقيد لأنها
تعتق مجانا لو أعتقها بألف علي فقط لكن إنما ذكره ليفرع عليه المسألة الثانية
وفي المحيط لو قال لعبدها أعتقتك على ألف أن تتزوجني على عشرة ففعل ذلك
ثم أبى أن يتزوجها فعليه الألف فإن كان قيمته أكثر من الألف سعى في تمام القيمة
لأنه لم يف وإن قالت أعتقتك على أن تتزوجني وتمهرني ألفا فقبل ثم أبى ذلك
عتق وعليه أن يسعى في قيمته وإن تزوجها على مائة ورضيت بذلك فلا سعاية
عليه لأنه وفى لها بالتزوج وهي رضيت بدون ما شرطت عليه من المهر ولو دعاها
العبد على أن يتزوجها على ألف فأبت المرأة فلا سعاية عليه لأنه قد وفى لها بما
شرطت عليه فجاء الامتناع من قبلها انتهى **قوله** ولو زاد عني قسم الألف
على قيمتها ومهر مثلها وجب ما أصاب القيمة فقط أي لو قال أعتقها عني بألف

درهم

درهم على أن تزوجنيها فأبت أن تتزوجه قسمت الألف على قيمتها وعلى مهر مثلها
فما أصاب القيمة أداه الآمر للمأمور وما أصاب المهر سقط عنه لأنه لما قال عني تضمن
السؤال اقتضاء على ما عرف في الأصول والفروع لكن ضم إلى رقبتها تزوجها وقابل
المجموع بعوض هو ألف فانقسمت عليها بالحصة وما قابل البضع وإن لم يكن مالا لكنه
أخذ حكم المال لأنها متقومة حالة الدخول وإيراد العقد عليه ولم يبطل البيع باشتراط
النكاح لأنه مقتضى لصحة العتق فلا يراعى فيه شرائط البيع بل شرائط العتق
وهو المقتضي بالكسر حتى لو اعتبر في الآمر أهلية الإعتاق بخلاف ما إذا قال
أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه حيث لا يسقط القبض عندهما خلافا لأبي
يوسف وقد قدمناه قبيل نكاح الكافر وفي الولوالجية رجل قال جاريتي هذه لك
على أن تعتق عني عبدك فلانا فرضي بذلك ودفع الجارية إليه لا تكون له حتى يعتق
عبده لأنه طلب منه تمليك العبد بمقتضى الإعتاق بتمليك الجارية فما لم يعتق لا
يوجد تمليك العبد فلا تملك الجارية انتهى وقيد بإبائها في الثانية أيضا لأنها
لو تزوجته فما أصاب قيمتها فهو للمولى وما أصاب مهر مثلها كان مهرا لها وقيد
المصنف باشتراط التزوج من الأجنبي لأنه لو أعتق أمته على أن تزوجه نفسها
فتزوجته نفسها كان لها مهر مثلها عند أبي حنيفة ومحمد لأن العتق ليس بمال
فلا يصلح مهرا وعند أبي يوسف يجوز جعل العتق صداقا لأنه صلى الله عليه وسلم
أعتق صفية ونكحها وجعل عتقها مهرها قلنا كان النبي صلى الله عليه وسلم
مخصوصا بالنكاح بغير مهر فإن أبت أن تتزوجه فعليها قيمتها في قولهم جميعا وفي
الخانية أم الولد إذا أعتقها مولاها على أن تزوج نفسها منه فقبلت عتقت كان
أبت أن تزوج نفسها منه لا سعاية عليها

باب التدبير

بيان للعتق الواقع بعد الموت بعدما بين
الواقع في الحياة وقدمه على الاستيلاد لشموله الذكر والأنثى وله معنيان لغوي
وفقهي فالأول كما في المغرب الإعتاق عن دبر وهو ما بعد الموت والتدبير في الأمر النظر
في أدباره أي في عواقبه انتهى وفي ضياء الحلوم التدبير عتق العبد والأمة بعد
الموت وتدبير الأمر النظر فيه إلى ما تصير إليه العاقبة انتهى والثاني ما ذكره
الشيخ رحمه الله وركنه اللفظ الدال على معناه وشرائطه نوعان عام وخاص فالعام
هو كما قدمناه من شرائط العتق فلا يصح إلا من الأهل في المحل منجزا أو معلقا أو مضافا
سواء كان إلى وقت أو إلى الملك أو إلى سببه والخاص تعليقه بموت المولى فلو علقه
بموت غيره لا يكون مدبرا وأن يكون مطلقا بموته وحده كما سيأتي وأما تجزيه فالتجزي
عنده خلافا لهما فلو دبره أحدهما اقتصر على نصيبه وللآخر عند يسار شريكه
ست خيارات الخمسة المتقدمة والترك على حاله كما عرف في البدائع وسيأتي بيان

احكامه من جواز اخراجه عن الملك في حال الحياة ومن عتقه من الثلث بعد موت
المولى الى اخره قوله هو تعليق العتق بمطلق موته اى موت المولى فخرج بقيد
الاطلاق التدبير المقيد كتعليقه بموت موصوف بصفة كما سياتى وكذا التعليق
بموته وموت غيره وخرج ايضا انت حر بعد موتى بيوم او بشهر فهو وصية بالاعتاق
فلا يعتق بعد موت المولى الا باعتاق الوارث والوصى كما فى الذخيرة وخرج بموته
تعليقه بموت غيره كقوله ان مات فلان فانت حر فانه لا يصير مدبرا اصلا
لا مطلقا ولا مقيدا فاذا مات فلان عتق من غير شئ ولا يرد عليه تعليقه
بموته الى مدة لا يعيش مثله اليها كان مت الى مائة سنة فانت حر ومثله لا
يعيش اليها فانه سياتى انه مدبر مطلق على المختار مع انه لم يعلق عتقه بمطلق
موت المولى لانه وان كان مقيدا صورة فهو مطلق معنى واشار بالتعليق الى
ان لو دبر عبده ثم ذهب عقله فالتدبير على حاله وان كان فى التدبير معنى
الوصية بخلاف ما اذا اوصى بثلثه لانسان ثم جن ثم مات حيث تبطل الوصيه
والفرق ان التدبير اشتمل على معنى التعليق والتعليق لا يبطل بالجنون ولهذا
لا يبطل بالرجوع ولا كذلك الوصية ولهذا جاز تدبير المكره ولا تجوز وصيته
كذا فى الظهيرية قوله كاذا مت فانت حر او انت حر يوم اموت او عن دبر
منى او دبرتك بيان لبعض الفاظه الصريحة فانه اثبات العتق عن دبر واليوم
هنا لمطلق الوقت فيعتق بموته نهارا او ليلا لانه قرن بفعل لا يمتد فان نوى
باليوم النهار دون الليل صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه ثم لا يكون مدبرا
لانه علق عتقه بالشرط كائن لا محالة وهو موته بالنهار وربما يموت بالليل فلذا لا
يكون مدبرا كذا فى المبسوط اى لا يكون مدبرا مطلقا وانما هو مقيد فيعتق بموته
نهارا وله بيعه ومثل التعليق باذا متى والحدث كالموت فلو قال ان حدث
بى حدث فانت حر فهو مدبر لانه تعورف الحدث والحادث فى الموت وكذا الوفاة
والهلاك وكذا الاعتبار للمعنى وكذا انت حر مع موتى او فى موتى فانه تعليق العتق
بالموت وفى تستعار بمعنى حرف الشرط كما عرف فى الاصول وقول الزيلعى تبعا للمحيط
ان حرف الظرف اذا دخل على الفعل يصير شرطا تسامح وانما هو بمعناه لانه لو كان
شرطا لطلقت فى قوله لاجنبية انت طالق فى نكاحك مع انها لا تطلق واشار
بقوله انت حر يوم اموت ان كل لفظ وقع به العتق للحال اذا اضيف الى الموت
فانه يوجب التدبير كقوله اعتقتك او انت عتيق او معتق او محرر بعد موتى
وفى الخانية والظهيرية رجل قال لعبده لا سبيل لاحد عليك بعد موتى قالوا
يصير مدبرا انتهى ولو قيده بالنية مع ان لا سبيل لى عليك كناية لا يعتق بها
الا بالنية الا ان يفرق بين قوله لى وبين قوله لاحد وكذا بعد موتى قرينة فاكتفى

على النية وفى الحاوى القدسى لو قال اعتقوه بعد موتى فهو مدبر انتهى وقيل يكون المسئلة
واحدا الا انه لو كان بين اثنين فقالا اذا متنا فانت حر لم يصر بذلك مدبرا ولهما ان يبيعاه
فان مات احدهما صار مدبرا من قبل الثانى وصار حكمه كحكم عبد بين رجلين دبره احدهما
ولو كان كل واحد منهما قال اذا مت فانت حر او دبرتك او دبرت نصيبى منك وخرج
القولان منهما معا صار مدبرا بينهما فلا يجوز بيعه وايهما مات عتق نصيبه وسعى العبد للاخر
فى قيمة نصيبه منه وكان ولاؤه بينهما كذا فى الحاوى ولا فرق فى العتق المضاف الى الموت
بين ان يكون معلقا بشرط اخر اولا فلو قال ان كلمت فلانا فانت حر بعد موتى فكلمه صار
مدبرا لانه بعد الكلام صار التدبير مطلقا ولذا لو قال انت حر بعد كلامك فلانا وبعد
موتى فكلم فلانا كان مدبرا كذا فى البدائع وذكر محمد فى الاصل اذا قال انت حر بعد
موتى ان شئت فان نوى بقوله ان شئت الساعة فشاء العبد فى ساعته تلك صار
مدبرا لانه علق التدبير بشرط وهو المشيئة وقد وجد كما اذا قال ان دخلت الدار
فانت مدبر وان عنى به مشيئته بعد الموت فليس للعبد مشيئة حتى يموت المولى فان
مات المولى فشاء بعد موته فهو حر من ثلثه وذكر الحاكم فى مختصره ان المراد منه ان
يعتقه الوصى او الوارث وفى المحيط ولو نهاه عن المشيئة قبل موته جاز نهيه ولا فرق
فى التدبير بين ان يكون منجزا او مضافا كما اذا قال انت مدبر غدا او رأس شهر كذا
فاذا جاء الوقت صار مدبرا وروى هشام عن محمد فيمن قال انت مدبر بعد موتى فهو مدبر
الساعة لانه اضاف التدبير الى ما بعد الموت والتدبير بعد الموت لا يتصور فيلغو
قوله بعد موتى فيبقى قوله انت مدبر او يجعل قوله انت مدبر اى انت حر فيصير كانه
قال انت حر بعد موتى وفى الذخيرة معزيا الى الاصل لو قال انت حر بعد موتى ان
دخلت الدار لا يصح هذا التصرف عندنا اصلا بخلاف ما اذا قال انت حر بعد موتى
ان شئت والفرق ان فى فصل المشيئة صححنا تصرفه بطريق الوصية وتعليق الوصية
بالمشيئة صحيح وتعذر تصحيح هذا التصرف بطريق الوصيه لان تعليق الوصية بدخول
الوصى له الدار باطل انتهى وفى المحيط لو قال لامة ان ملكتك فانت حرة بعد موتى فولدت
فاشتراها تصير الام مدبرة دون الولد لان التدبير ثبت فى الام والولد منفصل عنها
قبل الملك فلا يتصور سراية حق التدبير الى الولد كما لو قال ان ملكتك فانت حرة
فملكها عتقت ولا يعتق ولد ولدت قبل الملك فكذا هنا ولو قال المولى ولدت
قبل التدبير وقالت بعده فالقول للمولى مع يمينه على علمه والبينة لها انتهى وفى
الظهيرية انت حر الساعة بعد موتى يعتق بعد الموت انتهى واشار المصنف
بحصر الالفاظ الى انه لو قال اوصيت لك برقبتك او عتقك او بنفسك او اوصيت
لك بثلث مالى فانه يكون مدبرا لان التدبير وصية فاذا اتى بصريحها كان مدبرا
بالاولى ولان الايصاء للعبد برقبته ازالة ملكه عن رقبته لانه لا يثبت الملك للعبد

في رقبته الا باعتاقه فهو كبيع نفس العبد منه ولو قال العبد لا اقبل فهو مدبر
وليس له رده بنفي كما في الظهيرية وعن ابي يوسف فيمن اوصى بسهم من ماله لعبده فانه
يعتق بعد موته ولو اوصى له بجزء من ماله لم يعتق لان السهم عبارة عن السدس فكان
سدس رقبته داخلا في الوصية فاما الجزء فعبارة عن شيء مبهم والتعيين فيه للورثة
فلم يكن الرقبة داخلة تحت الوصية كذا في المحيط وما عن ابي يوسف هنا جزم به
في الاختيار وذكر الولوالجي لو قال لعبيده اعتقوا انتم بعد موتي ان شاء الله تعالى صح الايصاء
وفرق بين هذا وبين ما اذا قال هو حر بعد موتي ان شاء الله حيث لا يصح والفرق ان في
المسئلة الاولى امر بالاعتاق والاستثناء في الامور باطل وفي المسئلة الثانية ايجاب
والاستثناء في الايجاب صحيح انتهى قوله فلا يباع ولا يوهب شروع في بيان احكامه
وقال الشافعي يجوز لانه تعليق العتق بالشرط فلا يمتنع به البيع والهبة كما في سائر
التعليقات وكما في المدبر المقيد ولان التدبير وصية وهي غير مانعة من ذلك ولنا قوله
عليه السلام المدبر لا يوهب ولا يورث ولا يباع وهو حر من الثلث ولانه سبب الحرية
لان الحرية تثبت بعد الموت ولا سبب غيره ثم جعله سببا في الحال اولى لوجوده في
الحال وعدمه بعد الموت لان ما بعد الموت حال بطلان اهلية التصرف فلا يمكن تاخير
السببية الى زمان بطلان الاهلية بخلاف سائر التعليقات لان المانع من السببية
قائم قبل الشرط لانه يمين واليمين مانع والمنع هو المقصود وانه يضاد وقوع الطلاق
والعتاق فامكن تاخير السبب الى زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافترقا
ولانه وصية والوصية خلافة في الحال كالوراثة وابطال السبب لا يجوز ففي البيع
وما يضاهيه ذلك اراد بالبيع الاخراج عن الملك بعوض وبالهبة الاخراج بغير عوض
فكانه قال لا يخرج عن الملك وفي الذخيرة وغيرها كل تصرف لا يقع في الحر نحو البيع
والامهار فانه يمنع في المدبر والمدبرة لان المدبر باق على حكم ملك المولى الا انه انعقد
له سبب الحرية فكل تصرف يبطل هذا السبب يمنع المولى منه انتهى فلهذا لا يجوز الوصاية
به ولا رهنه لان الرهن والارتهان من باب ايفاء الدين واستيفائه عندنا
فكان من باب تمليك الدين وتملكه كذا في البدائع ومن هنا يعلم ان شرط الواقفين في
كتبهم انها لا تخرج الا برهن شرط باطل اذ الوقف امانة في يد مستعيره فلا يتاتى
الايفاء والاستيفاء بالرهن به وسنوضحه ان شاء الله تعالى وفي الظهيرية فان باعه
وقضى القاضي بجواز بيعه نفذ قضاؤه ويكون ذلك فسخا للتدبير حتى لو عاد اليه يوما
من الدهر بوجه من الوجوه ثم مات لا يعتق وهذا مشكل لانه لا يبطل بقضاء القاضي
ما هو مختلف فيه وما هو مختلف فيه لزوم التدبير لا صحة التعليق فينبغي ان يبطل
وصف اللزوم لا غير انتهى وسياتي في البيوع ان بيع المدبر باطل لا يملكه بالقبض فلو باعه
المولى فوضعه العبد وادعى حريته واراد على المشتري فحكم الحنفي ببطلان البيع ولزوم

التدبير

التدبير فانه يصير متفقا عليه فليس للشافعي ان يقضي بجواز بيعه بعده كما في فتاوى الشيخ
قاسم وهو موافق للقواعد فينبغي ان يكون كالحر فلو جمع بينه وبين قن ينبغي ان يسري
الفساد الى القن كما سنبينه ان شاء الله تعالى في محله وفي الولوالجية من التدبير رجل
قال هذه امتي ان احتجت الى بيعها بعتها وان بقيت بعد موتي فهي حرة فما حاجا كذا في
فتاوى الصدر الشهيد انتهى ولم يصرح بانها مدبرة تدبيرا مطلقا او مقيدا وفيها
من كتاب الحيل لو اراد ان يدبر عبده على وجه يملك بيعه يقول اذا مت وانت في ملكي فانت
حر فهذا يكون مدبرا مقيدا فيملك بيعه واذا مات وهو في ملكه عتق انتهى فلذا افتى
المسئلة الاولى لا يكون مدبرا مطلقا بل مقيدا لكن ذكر الولوالجي في اخر الوصايا لو قال لعبده ان
مت وانت في ملكي فانت حر فله ان يبيعه لانه لما مات لم يبق في ملكه فلا يعتق انتهى وهو ليس
بمخالف لما قدمه لقوله في الحيل انه يعتق بموته لان قوله في الوصايا لا يعتق معناه لو مات
بعد بيعه واما لو مات وهو في ملكه فانه يعتق واشار المصنف بعدم جواز تمليكه الى انه
لو كان المدبر بين اثنين اعتقه احدهما وهو موسر ضمن قيمة نصيب شريكه عتق المدبر ولم
يتغير الولاء لان العتق هنا ثبت من جهة المدبر في الحقيقة لا من جهة الذي اعتقه لان
المعتق باداء الضمان يملك نصيب الشريك هنا لان المدبر لا يقبل الانتقال من ملك
الى ملك وانما وجب الضمان لاثبات الحيلولة بين المدبر والمولى اما ان يقال ان المعتق تملك
نصيب صاحبه من المدبر فلا ولما كان هذا طريق العتق كان المعتق هو المدبر فلهذا كان الولاء
لهما على الشركة كما كان اولا كذا في الذخيرة ولا يرد عليه انه يقبل الانتقال بالقضاء لانه
بالقضاء ينفسخ التدبير واما هنا فالتدبير باق ولكن كان ينبغي انه لو ضم الى قن وبيعا
صفقة واحدة ان يسري الفساد الى القن كالحر وسيتضح في محله ان شاء الله تعالى قوله
بالبيع ونحوه لانه يجوز اعتاقه كام الولد لانه ايصال الى حقيقة الحرية عاجلا ويجوز كتابتها
لانها من تعجيل الحرية وفي المحيط واذا ولدت المدبرة من السيد فهي ام ولد وقد بطل التدبير
لان امية الولد اقوى في افادة العتق من التدبير لانها تعتق من جميع المال بخلاف المدبرة
فانها تعتق من الثلث فيبطل بها التدبير كالبيع اذا ورد على الكتابة انتهى قوله ويستخدم
ويؤجر وتوطأ وتنكح اي يستخدم المدبر ويؤجر وكذا المدبرة وتوطأ المدبرة اي يجوز للمولى
ذلك ويجوز ان يزوجها جبرا عليها وكذا المدبر كما تقدم في نكاح الرقيق وانما جازت هذه
التصرفات لان الملك ثابت فيه وبه يستفاد ولاية هذه التصرفات وهنا ضابطها كما في
الذخيرة ان كل تصرف يقع في الحر فانه لا يمنع في المدبر والمدبرة لانه لا يبطل ما انعقد له
من السبب وافاد المصنف بجواز ذلك ان اكساب المدبر والمدبرة للمولى وكذا ارشهما
وكذا مهرها للمولى لانهما بقيا على حكم ملك المولى كذا في الذخيرة ومن احكامه ان دينه
لا يتعلق برقبته لانها لا تحتمل البيع ويتعلق بكسبه ويسعى في دينه بالغة ما بلغت
ومنها ان جنايته على المولى وهو الاقل من قيمته ومن ارش الجناية ولا يضمن المولى اكثر من

قيمة واحدة وان كثرت الجنايات على ما سياتي ان شاء الله تعالى وولد المدبرة بمنزلتها كالحرة
فيعتق بموت سيده انه ان كان التدبير مطلقا اما ولد المدبرة تدبيرا مقيدا فلا يكون مدبرا ووقع
في بعض نسخ الهداية ان ولد المدبر مدبر بالتذكير وليس كذلك لان التبعية انما هي للام لا للاب
وتدبير الحمل وحده جائز كعتقه فان ولدته لاقل من ستة اشهر كان مدبرا والا فلا قوله
وبموته يعتق من ثلثه اي بموت المولى يعتق المدبر من ثلث مال المولى لما روينا من قوله
عليه السلم وهو حر من الثلث ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الى وقت الموت
والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث ولكونه وصية لو قتله المدبر فانه يسعى في جميع
قيمته لانه لا وصية للقاتل وام الولد اذا قتلت مولاها فانها تعتق ولا شيء عليها ان
كان القتل خطا كذا في شرح الطحاوي وذكر قاضي خان في كتاب الحجر ان المحجور عليه يصح تدبيره
بموته سفيها يعتق المدبر ويسعى في قيمته مدبرا فان كانت قيمته مدبرا فاعتبر يسعى في
... انتهى مع انه نقل قبله ان وصية المحجور عليه جائزة من ثلث ماله والملحق
في الموت القتل الحكمي باللحاق بان ارتد المولى عن الاسلام والعياذ بالله ولحق بدار الحرب
لان نصاب اللحاق تجري مجرى الموت وكذا المستامن اذا اشترى عبدا في دار الاسلام فدبره
ولحق بدار الحرب فاسترق الحربي عتق مدبره كذا في البدائع والحاصل في التدبير مطلقا اذا
كان في الصحة او في المرض لانه وصية في الحالين ويعتبر ثلث المال يوم مات المولى كما في
الوصايا وفي المحيط ان المدبر يعتق في اخر جزء من اجزاء حياة المولى انتهى وهو التحقيق وعليه
يحمل كلامهم قوله ويسعى في ثلثيه لو فقيرا وكله لو مديونا اي يسعى المدبر للورثة في ثلثي
قيمته لو كان المولى فقيرا لم يترك مالا الا هو وفي جميع قيمته لو كان المولى مديونا دينا يستغرق
ماله لما ذكرنا انه وصية ومحل نفاذها الثلث والدين مقدم عليها اعلم ان المدبر في زمن
سعايته كالمكاتب عند الامام وعندهما حر مديون فتتفرع الاحكام فلا تقبل شهادته
ولا يزوج نفسه عنده لما في المجمع من الجنايات ولو ترك مدبرا فقتل خطا وهو يسعى للورثة
فعليه قيمته لوليه وقالا ديته على عاقلته انتهى وهكذا في الكافي وعلله بما ذكرناه
وكذا المنجز عتقه في مرض الموت اذا لم يخرج من الثلث فانه في زمن سعايته كالمكاتب
عنده فلا تقبل شهادته كما في شهادات البزازية وحكم جنايته كجناية المكاتب كما في
شرح المجمع للمصنف فقولهم هنا يعتق المدبر بموت المولى من ثلث المال يدل على انه لو لم
يخرج من الثلث لم يعتق حتى يسعى ويؤديها فيه فانه يكون الدين مستغرقا لان الدين لو كان اقل
من قيمته فانه يسعى في قدر الدين والزيادة على الدين ثلثها وصية ويسعى في ثلثي الزيادة
كذا في شرح الطحاوي وذكر في المجتبى ان القدوري اجمل القيمة ولم يبين انه يسعى في
قيمته قنا او مدبرا وذكر في ... انه يسعى في قيمته مدبرا وذكر محمد في كتاب الحوالة اذا دبر
السفيه ثم مات يسعى الغلام في قيمته وليس عليه نقصان التدبير كالصالح اذا دبر ومات
وعليه ديون انتهى وقدمنا ان المفتى به ان قيمة المدبر ثلثا قيمته قنا واختار الصدر الشهيد

الفا

الفا النصف وفي الولوالجية وهو المختار لان الانتفاع بالمملوك نوعان انتفاع بعينه
وانتفاع ببدله وهو الثمن والانتفاع بالعين قائم وبالبدل فائت انتهى وفي الظهيرية
وعتق المدبر يعتبر من ثلث المال مطلقا كان او مقيدا انتهى ولم يبينه المصنف انتهى لا
لانه اذا علم حكم المطلق فالمقيد اولى وفي فتح القدير اذا دبره ثم كاتبه ثم مات المولى
وهو يخرج من ثلثه عتق بالتدبير وسقطت عنه الكتابة فان لم يكن له غيره فانه يخير ان
شاء سعى في جميع بدل الكتابة بجهة عقد الكتابة وان شاء سعى في ثلثي قيمته بالتدبير
وهذا عند الامام لان العتق تجزى عنده وقد تلقاه جهتا حرية فيتخير ايهما شاء وعند
ابي يوسف يسعى في الاقل منهما بغير خيار وعند محمد يسعى في الاقل من ثلثي قيمته ومن ثلثي
بدل الكتابة ولو كاتبه ثم دبره فعند ابي حنيفة يجزي ويتخير بين ان يسعى في ثلثي قيمته او
ثلثي بدل الكتابة وعندهما يسعى في اقلهما عينا وتمامه فيه وذكر الحاوي القدسي لو قال
لعبده انت حر او مدبر امر بالبيان فان مات قبله كان فان كان القول منه في الصحة
عتق نصفه من جميع المال ونصفه من الثلث انتهى قوله ويباع لو قال ان مت من سفري
او مرضي او الى عشر سنين او عشرين سنة او انت حر بعد موت فلان ويعتق ان وجد الشرط
بيان للمدبر المقيد واحكامه وحاصله ان يعلق عتقه بموته على صفة لا مطلقه كتقييده
بموته في سفر او مرض مخصوصين او بمدة معينة يعيشان الى مثلها او بزيادة شيء بعد موت
المولى كقوله ان مت وغسلت او كفنت او دفنت فانت حر فيعتق اذا مات استحسانا من
الثلث لانه يفصل عقيب الموت قبل ان يتقرر ملك الوارث او بتردده بين الموت والقتل
كقوله اذا مت او قتلت فليس بمدبر مطلق عند ابي يوسف لانه علقه باحد الشيئين القتل
وان كان موتا فالموت ليس بقتل وتعليقه باحد الامرين يمنع كونه عزيمة في احدهما خاصة
فلا يصير مدبرا فيجوز بيعه وقال زفر هو مدبر مطلق ورجحه في فتح القدير بانه احق لان
التعليق في المعنى بمطلق موت لانه لا تردد في كون الكائن احد الامرين من الموت
قتلا او غير قتل فهو في المعنى مطلق الموت كيف ما كان وقيد بكونه الى عشر سنين
او عشرين سنة لانه لو قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليها في الغالب فهو مدبر
مطلق لانه كالكائن لا محالة وهذا رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي التبيين انه
المختار لكن ذكر قاضي خان ان على قول اصحابنا هو مدبر مقيد وهكذا ذكره في الينابيع
وجوامع الفقه وفي فتح القدير ان المصنف كالمناقض فانه في النكاح اعتبره توقيتا
وابطل به النكاح وهنا جعله تابيدا او موجبا للعتق بمنزلته انتهى وقد يجاب عنه بانه في باب
النكاح اعتبره توقيتا للنهي عن النكاح الموقت ولا شك انه موقت صورة فالاحتياط
في منعه تقديما للمحرم على المبيح لان النظر الى الصورة يحرمه والى المعنى يبيحه
واما هنا فنظر الى التابيد المعنوي ولا مانع منه فان الاصل اعتبار المعنى ما لم يمنع
مانع فلا تناقض وكذا كان هو المختار وان كان الولوالجي جزم بانه ليس بمدبر مطلق

تسوية بينه وبين الكلام وفي الظهيرية لو قال انت حر قبل موتي بشهر كان مدبرا مقيدا فان مضى شهر صار مدبرا مطلقا عند بعض المشايخ لتعلق العتق بوجود الموت وعند البعض بقي مدبرا مقيدا لتعلق العتق بموته ومضي شهر يتصل بموته انتهى وفي الخانية ولو مات بعد شهر قيل يعتق من الثلث وقيل من جميع المال لانه على قول ابي حنيفة يستند العتق الى اول الشهر وهو كان صحيحا فيعتق من كله وهو الصحيح انتهى وعلى قولهما يصير مدبرا بعد مضي الشهر قبل موته انتهى وفي المجتبى لو قال انت حر قبل موتي بشهر فليس بمدبر وان كان يعتق بعد موته ويجوز بيعه ثم اذا مضى شهر قيل لا يجوز بيعه لانه صار مدبرا مطلقا واكثر المشايخ على انه يجوز بيعه وهو الاصح انتهى وليس من التدبير بيوم او بشهر وهو ايضا ما لو يعتق حتى لا يعتق بعد موت الموصي ومضي اليوم ما لم يعتقه الوصي ويجب اعتاقه فيعتقه الوصي او الورثة لذا في المجتبى ايضا وفي الظهيرية وان اوصى بعتقه بعد موته فقتل العبد خطا بعد موته فالقيمة للورثة انتهى وقد ذكر المصنف ان من هذا النوع انت حر بعد موت فلان فظاهره انه مدبر مقيد وليس كذلك وكذا قال في المبسوط لو قال انت حر بعد موت فلان لم يكن مدبرا الا ان بموت فلان ليس بسبب الخلافة في حق هذا المولى ووجوب حق العتق باعتبار معنى الخلافة فلو مات فلان والمولى حي ثبت عتق العبد ولذلك ان قال انت حر بعد موتي وموت فلان او قال بعد موت فلان وموتي لا يكون مدبرا فان مات فلان قبل المولى فحينئذ يصير مدبرا انتهى وفي البدائع لو قال ان مات فلان فانت حر لم يكن مدبرا لانه لم يوجد تعليق عتق عبده بموته فلم يكن هذا تدبيرا بل تعليقا بشرط مطلق كالتعليق بسائر الشروط من دخول الدار وكلام زيد وغير ذلك انتهى فان قلت المصنف انما ذكر في التدبير المقيد انما وانه لحكمه من جواز البيع والعتق بالموت قلت بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان المدبر بقسميه يعتق من الثلث كما قدمنا والمعلق عتقه بشرط غير موت المولى يعتق من جميع المال اذا وجد الشرط ويبطل التعليق بموت المولى قبل وجود الشرط كما لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فمات المولى قبل الدخول بطلت اليمين ولا يعتق اصلا بخلاف المدبر وفي الظهيرية عبد بين رجلين قال احدهما ان مت انا وفلان يعني شريكه فانت حر لم يكن مدبرا ولذلك لو قال الآخر مثل ذلك فان مات احدهما صار العبد مدبرا من الآخر انتهى وانما جاز بيع المدبر المقيد لان سبب الحرية لم ينعقد في الحال للتردد في هذا القيد لجواز ان لا يموت منه فصار كسائر التعليقات بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا محالة وافاد بقوله ويعتق اذا وجد الشرط انه لا بد ان يموت في سفره هذا او مرضه او في المدة المعينة فلو قام او صح او مضت المدة ثم مات لم يعتق لبطلان اليمين قبل الموت وفي فتح القدير من التدبير المقيد ان يقول ان مت الى سنة فانت حر فان مات قبل السنة عتق لان الغاية هنا لولاها تناول

الكلام

الكلام ما بعدها لانه تنجيز عتقه فيصير حرا بعد السنة فتكون للاسقاط انتهى وجوابه ان هذا الوجه ليس بمطرد لانتقاضه باليمين في قوله لا اكلمه الى غد فان الغاية لا تدخل في ظاهر الرواية فله ان يكلمه في الغد مع انها غاية اسقاط وكذا اكلت السمكة الى راسها لا تدخل الغاية مع انها للاسقاط وفي المجتبى ان مت من مرضي هذا فهو حر فقتل لا يعتق بخلاف ما لو قال في مرضي ولو قال ان مت من مرضي وله حمى فتحول صداعا او عكسه قال فهو مرض واحد انتهى فرق بين من وفي وذكر الولوالجي رجل قال لعبديه انتما حران بعد موتي واوصيت لكل بمائة درهم ثم مات عتقا ولهما الماية بينهما لانه لما مات شاع العتق فيهما فتقسم الوصية ايضا ولو قال لكل واحد منهما مائة درهم تبطل احدى المائتين لان هذا وصية لعبده انتهى وبه علم ان من اوصى لعبده بقدر معين من ماله لا يكون مدبرا بخلاف الايصاء له برقبته او لسهم من ماله كما قدمناه والله اعلم

باب الاستيلاد

هو طلب الولد في اللغة وهو عام اريد به خصوص وهو طلب ولد امته اي استلحاقه الى باب بيان احكام هذا الاستلحاق الثابتة في الام وام الولد تصدق في اللغة على الزوجة وغيرها ممن لها ولد ثابت النسب وغير ثابت النسب وفي عرف الفقهاء اخص من ذلك وهي الامة التي ثبت نسب ولدها من مالك كلها او بعضها

قوله ولدت امة من السيد لم تملك لقوله عليه السلام اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها فيثبت بعض مواجبه وهو حرمة البيع ولان الجزئية قد حصلت بين الواطي والموطوءة بواسطة الولد فان الماءين قد اختلطا بحيث لا يمكن التمييز بينهما على ما عرف في حرمة المصاهرة الا ان بعد الانفصال تبقى الجزئية حكما لا حقيقة فضعف السبب فاوجب حكما مؤجلا الى ما بعد الموت وبقاء الجزئية حكما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فكذا الحرية تثبت في حقهم لا في حقهن حتى اذا ملكت الحرة زوجها وقد ولدت منه لم يعتق بموتها وبثبوت عتق مؤجل يثبت حق الحرية في الحال فيمتنع جواز البيع واخراجها لا الى الحرية به في الحال ويوجب عتقها بعد موته واطلق في الولد فشمل الولد الحي والميت لان الميت ولد بدليل انه يتعلق به احكام الولادة حتى ينقضي به العدة وتصير المرأة نفساء وشمل السقط الذي استبان بعض خلقه لانه فان لم يستبن شيء لا تكون ام ولد وان ادعاه المولى ولو قال المصنف حبلت امة من السيد مكان ولدت لكان اولى لما في البدائع والمحيط والخانية لو قال لجاريته ان حملها مني صارت ام ولده لان الاقرار بالحمل اقرار بالولد وكذا لو قال هي حبلى مني او ما في بطنها من ولد فهو مني ولا يقبل منه بعده انها لم تكن حاملا وانما كان ريحا ولو صدقته الامة لان الحرية حق الله تعالى فلا تحتمل السقوط باسقاط العبد بخلاف ما اذا قال ما في بطنها مني ولم يقل من حمل او ولد ثم قال بعده كان ريحا وصدقته لم تصر ام ولد لاحتماله الولد والريح ولو قال انها كانت حبلى فهو مني فاسقطت سقطا مستبين الخلق كله او

بعضه صارت ام ولده فان ولدت لاقل من ستة اشهر صارت ام ولد للتيقن بحملها حينئذ
وان ولدته لاكثر لم تصر ام ولده انتهى واطلق في الولادة من السيد فشمل ما اذا كان بجماع
منه او بغير جماع لما في المحيط عن ابي حنيفة اذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج فانزل
فاخذت الجارية ماءه في شيء واستدخلته فرجها في حدثان ذلك فعلقت الجارية وولدت
فالولد ولده والجارية ام ولد له انتهى وافاد بالولادة من السيد انه لا بد من ثبوت
النسب منه والا لم تصر ام ولده لانه السبب عندنا وثبوت النسب منه موقوف
على اقراره كما سيأتي به اندفع ما في فتح القدير من انهم اغفلوا ثبوت قيد النسب لان
الولادة منه لا تتحقق الا بالاعتراف فلا اغفال خصوصا قدم جوابه مطلقا بعدم واطلق
في السيد فشمل ما اذا كان سيدها وقت الولادة او لا حتى لو تزوج جارية انسان فاستولدها
ثم ملكها صارت ام ولد له لان سبب الاستيلاد ثبوت النسب بخلاف ما اذا زنى بجارية
انسان فولدت ثم ملكها لعدم ثبوت النسب وشمل ما اذا كان مالكا لكلها او بعضها لان
الاستيلاد لا يتجزى فانه فرع النسب فيعتبر باصله وشمل السيد المسلم والكافر ذميا
او مرتدا او مستأمنا كما في البدايع واطلق الامة فشمل القنة والمدبرة لاستوائهما في
ثبات النسب الا ان المدبرة اذا صارت ام ولد بطل التدبير لان امية الولد انفع لها لانها
لا تسعى كذا في البدايع ويشكل عليه ما في المحيط من انه يجوز اعتاقها وتدبيرها وكتابتها
لان في الاعتاق ايصال حقها معجلا وفي التدبير استحكام سبب الحرية وفي الكتابة استعجال
حقها في العتق متى ادت البدل قبل موت المولى فلم يتضمن عقد التصرفات ابطال حقها
وملكه قايم فيها فصحت انتهى فانه على ما في البدايع ينبغي انه لا يصح التدبير لان الاستيلاد
اقوى منه ولا فايدة فيه معه وفي الذخيرة مع قوله ببطلان التدبير انه لا يظهر حق التدبير
بعد ذلك فكانه بطل لانها تعتق من جميع المال وافاد بقوله لم تملك لا صحة انها
باقية على ملكه لولاها بدليل ما سيأتي من جواز وطيها واشار المصنف الى انه
لو قضى قاض بجواز بيعها لم ينفذ قضاوه قال في الخانية وهو ظاهر الروايات وفي
الظهيرية واذا قضى قاض بجواز بيع ام الولد نفذ قضاوه في قول ابي حنيفة وابي
يوسف وفي قول محمد لا يجوز بناء على المسئلة الاصولية ان الاجماع المتاخر هل يرفع
الاختلاف المتقدم عندهما لا يرفع لما فيه من تضليل بعض الصحابة وعند محمد يرفع
والفتوى على قول محمد في هذه المسئلة انه لا ينفذ قضاوه انتهى وفي الذخيرة لو قضى قاض
بجواز بيعها لم ينفذ قضاوه بل يتوقف على قضاء قاض اخر امضاء او ابطالا انتهى وفي
المحيط رجل اعتق ام ولده ثم ارتدت وسبيت وملكها تصير ام ولد له لان سبب صيرورتها
ام ولد قايم وهو ثبوت النسب منه فان اعتق المدبرة ثم ارتدت وسبيت وملكها لا تصير
مدبرة لان اعتاق المدبر وصل اليه بالاعتاق وبطل التدبير فلا يبقى عتقها معلقا بالموت
بخلاف الاستيلاد فانه لا يبطل بالاعتاق والارتداد لقيام سببه وهو ثبات نسب الولد انتهى

وفي الخانية

وفي الخانية وينبغي للمولى ان يشهد على ان الجارية ولدت منه خوفا من ان يسترق ولده بعد وفاته و
قدمنا في تزوج الاب جارية ابنه ان من اراد ان تلد منه ولا تكون ام ولد ان يملكها لولده الصغير
ثم يتزوجها كما في الخانية قوله ويوطأ وتستخدم وتوجر وتزوج لان الملك قائم فيها فاشبهت
المدبرة فكل تصرف يبطل هذا الحق فانه لا يجوز فيها وما لا يبطله فهو جائز وافاد بالوطي والاستخدام
ان الكسب والغلة والعقر والمهر للمولى لانها بدل المنفعة والمنافع على ملكه وكذا ملك العين قائم
وافاد بالتزويج انه لا يجب عليه الاستبراء قالوا هو مستحب كاستبراء البايع لاحتمال انها حبلت
منه فيكون النكاح فاسدا فكان تعريضا للفساد ولو زوجها فولدت لاقل من ستة اشهر فهو من المولى
والنكاح فاسد لانه تبين انه زوجها وفي بطنها ولد ثابت منه فان ولدت لاكثر من ستة اشهر فهو
ولد الزوج وان ادعاه المولى ولكن يعتق لاقراره بحريته وان لم يثبت نسبه وفي المحيط لو باع خدمتها منها
جاز وتعتق اذا باع خدمتها منها قوله فان ولدت بعده ثبت نسبه منه بلا دعوة بخلاف الاول
بيان لشرط صيرورتها ام ولد فافاد ان الامة اذا ولدت فانها لا تصير ام ولد الا اذا ادعى الولد
لنفسه لان وطي الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة
بمنزلة ملك اليمين من غير وطي بخلاف العقد لان الولد يتعين مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة
فاذا اعترف بالولد الاول وجاءت بالثاني فانه يثبت نسبه من غير دعوة من المولى لانه بدعوى
الاول تعين الولد مقصودا منها فصارت فراشا وفي الظهيرية لو قال لجاريته ان كان في بطنك
غلام فهو مني الى سنتين فولدت لاقل من ستة اشهر يثبت النسب منه وان ولدت لاكثر من ستة
اشهر لا يثبت النسب في التوقيت باطل انتهى واطلق في ثبوت نسب الثاني بلا دعوة وهو مقيد بان
لا تكون حرمت عليه سواء كانت حرمة مؤبدة او لا فان حرمت عليه لا يثبت نسبه الا بالدعوة
لان الظاهر انه ما وطئها بعد الحرمة فكانت حرمة الوطي كالنفي دلالة كما لو وطئها ابن المولى
وابوه او وطي المولى امها او بنتها فجاءت بولد لاكثر من ستة اشهر او زوجها فجاءت بولد لستة
اشهر من وقت التزويج وان ادعى في الحرمة المؤبدة يثبت النسب لان الحرمة لا تزيل الملك وفي
المزوجة يعتق عليه وكذا اذا حرمت عليه بكتابة وان حرمت عليه بما لا يقطع نكاح الحرة ولا يزيل
فراشها مثل الحيض والنفاس والاحرام والصوم فانه يثبت النسب بلا دعوة لانه تحريم عارض
لا يعتبر حكم الفراش كذا في البدايع وظاهر تقييده بالاكثر من الستة انها لو ولدته بعد عروض الحرمة
لاقل من ستة اشهر فانه يثبت للتيقن بان العلوق كان قبل عروضها وقد ذكره في فتح القدير
بحثا وفي الظهيرية امة لرجل ولدت في ملكه ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فان ادعى الاصغر
يثبت نسب الاصغر منه وله ان يبيع الاخرين بالاتفاق وان ادعى نسب الاكبر يثبت نسب الاكبر منه
والاوسط والاصغر بمنزلة الام لا يثبت نسبهما وليس له ان يبيعهما لا يخفى عليه شرعا الا اقرار بنسب
ولد هو منه ولما خص الاكبر بالدعوة بعد ما لزمه هذا شرعا كان هذا منه نفيا للاخرين وولد ام
الولد ينتفي نسبه بالنفي وهو نظيرها قبل السكوت لا يكون حجة ولكن السكوت بعد لزوم البيان
يجعل دليل النفي فهذا مثله انتهى وقيد بالدعوة لانه لو قال كنت اطأ لقصد الولد عند مجيئها

بالولد فانه لا يثبت النسب لانه لم يعترف بالولد وفي فتح القدير ينبغي ان يثبت النسب بلا دعوة لان
ثبوته بقوله هو ولدي بناء على ان وطئه ح لقصد الولد وعلى هذا قال بعض فضلاء الدرس ينبغي
انه اذا اقر انه كان لا يعزل عنها وحصنها ان يثبت نسبه من غير توقف على دعواه وان كنا نوجب
عليه في هذه الحالة الاعتراف به فلا حاجة ان يوجب عليه الاعتراف ليعترف فيثبت نسبه بل نثبت نسبه
ابتداء واظن ان لا بعد في ان يحكم على المذهب بذلك انتهى واقول انه لا يصح ان يحكم على المذهب به لتصريح
اهله بخلافه قال في البدائع الامة القنة او المدبرة لا يثبت نسب ولدها وان حصنها المولى وطلب
الولد من وطئها بدون الدعوة عندنا لانها لا تصير فراشا بدون الدعوة انتهى فان اراد الثبوت عند القاضي
ظاهرا فقد صرحوا انه لا بد من الدعوة مطلقا فان اراد فيما بينه وبين الله تعالى فقد صرح في الهداية وغيرها
بان ما ذكرناه من اشتراط الدعوة انما هو في القضاء اما فيما بينه وبين الله تعالى فان كان وطئها وحصنها
ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له
ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر والتحصين منعها من الخروج والبروز عن مظان الريبة
والعزل ليطأها ولا ينزل في موضع المجامعة وفي المجتبى معزيا الى تجريد القدوري ويثبت نسب ولد
الجارية من مولاها وان لم يدعه فهذا نص على ان دعوة المولى ليس بشرط لصيرورتها ام ولد في نفس الامر
وانما يشترط لظهوره والقضاء عليه انتهى وفيه ايضا لا يصح اعتاق المجنون وتدبيره ويصح استيلاده
انتهى مع ان الدعوة لا تتصور منه فهذا ان صح يستثنى وهو مشكل فليتأمل وانتفى بنفيه اي
انتفى نسب الولد الثاني بنفي المولى من غير توقف على لعان لان فراشها ضعيف حتى يملك بالتزويج
بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي نسب ولدها الا باللعان لتأكد الفراش الطلق في النفي فيستعمل الصريح
والدلالة كما اذا ولدت ولدين في بطنين فادعى نسب الثاني كان نفيا للاول وكذا لو كان ثلاثة
فادعى نسب الاكبر كان نفيا لما بعده كما قدمناه وشمل ما اذا تطاول الزمان وهو ساكت بعد ولادته
وصرح في المبسوط بانه اذا تطاول الزمان لا يملك نفيه لان التطاول دليل اقراره لوجود دليله
من قبول التهنئة ونحوه فيكون كالتصريح واختلافهم في التطاول سبق في اللعان وصرح في المبسوط
ايضا بانه انما يملك نفيه اذا لم يقض به القاضي فاما بعد القضاء فقد لزمه بالقضاء فلا يملك ابطاله
انتهى وينبغي ان يكون المراد به قضاء غير الحنفي واما الحنفي فليس له الحكم به من غير صريح الدعوة و
عتقت بموته من كل ماله ولم تسع لغرمائه لحديث سعيد بن المسيب ان النبي عم امر بعتق امهات
الاولاد وان لا يبعن في دين ولا يجعلن من الثلث ولان الحاجة الى الولد اصلية فتقدم على حق
الورثة والدين كالتكفين بخلاف التدبير فانه وصية بما هو من زوائد الحوائج ولانها ليست
بمال متقوم حتى لا تضمن بالغصب عند ابي حنيفة فلا يتعلق بها حق الغرماء كالقصاص بخلاف
المدبر لانه مال متقوم اطلق في الموت فشمل الحكمي كردته ولحوقه بدار الحرب وكذا الحربي المستأمن
اذا اشترى جارية في دار الاسلام واستولدها ثم رجع الى دار الحرب فاسترق الحربي عتقت الجارية
كما ذكرنا في المدبر كذا في البدائع وشمل كلامه ما اذا اقر بها ولدت منه في الصحة او في المرض لكن ان كان
في الصحة فانها تعتق من جميع المال سواء كان معها ولد او لم يكن وان كان الاقرار في المرض فان كان

معها ولد فكذلك الجواب والا فهي ام ولده وحكمها كالمدبر تعتق من ثلث المال كذا في شرح الطحاوي وذكر
في المحيط انه لو قال لامته في مرضه ولدت مني فان كان هناك ولد او حبل تعتق من جميع المال والا فمن
الثلث لانه عند عدم الشاهد اقرار بالعتق وهو وصية في الخانية فاذا اعتقت بموته يكون ما في
يدها من المال للمولى الا اذا اوصى لها به انتهى وفي المجتبى عن محمد مات مولى ام الولد ولها متاع و
عروض ليس لها منها شيء الا اني استحسن ان اترك لها ملحفة وقميصا ومقنعة فاما المدبرة فلاشيء
من الثياب انتهى ولم يذكر المصنف هنا حكم ولد ام الولد من غير المولى لانه قدمه في كتاب العتق
ان الولد الى الجنين يتبع الام في الاستيلاد فاذا زوج المولى ام ولده لرجل فولدت فهو في حكم امه
لان حق الحرية يسري الى الولد كالتدبير الا يرى ان ولد الحرة حر وولد القنة رقيق والنسب
يثبت من الزوج لان الفراش وان كان النكاح فاسدا معتبر اذ الفاسد ملحق بالصحيح في حق
الاحكام واذا ادعاه المولى لا يثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من غيره ويعتق الولد كذا
في الهداية فاذا مات المولى عتق ولد ام الولد كامه وفي المحيط لو شهد احدهما انه اقر انها ولدت
هذا الغلام منه وشهد الآخر انها ولدت هذه الجارية منه فشهادتهما جائزة على امية الولد لا على
ثبات النسب لاختلافهما في الولد فان كان الولدان لا يعلم ايهما اكبر فنصف كل واحد منهما بمنزلة
امه يعتق ذلك النصف بعتقها ويسعى كل واحد منهما في نصف قيمته بعد موت المولى وان
كان احدهما اكبر من الآخر عتق الاصغر بعتقها ويباع الاكبر ولا يثبت نسب واحد منهما ومتى
لم يعلم ايهما اكبر واحدهما حادث بعد ثبوت امية الولد للام وهو مجهول فيشيع وذلك الحكم
فيهما نصفان انتهى قال ولو اسلمت ام ولد النصراني سعت في قيمتها لان النظر من الجانبين
في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها بصيرورتها حرة يدا والضرر عن الذمي لانبعاثها على الكسب
نيلا لشرف الحرية فيصل الذمي الى بدل ملكه اما لو اعتقت وهي مفلسة تتوانى في الكسب ومالية
ام الولد يعتقدها الذمي متقومة فيترك وما يعتقده ولانها ان لم تكن متقومة فهي محترمة
وهذا يكفي لوجوب الضمان كما في القصاص المشترك اذا عفى احد الاولياء يجب المال للباقين
والمراد بقيمتها هنا ثلث قيمتها لو كانت قنة كذا في غاية البيان والمراد بالنصراني الكافر
وترك قيدا وهو المحل وجوب السعاية عليها فيما اذا عرض الاسلام عليه فابى اما اذا اسلم
فهي باقية على حالها ولم يصرح بانها في حال السعاية مكاتبة وقد قالوا انها مكاتبة لكن
اذا عجزت لا ترد في الرق وشرط قاضي خان في الخانية لكونها مكاتبة قضاء القاضي قال
وان قضى القاضي عليها بالسعاية كان حالها حال المكاتب ما لم تؤد السعاية وقال فخر الاسلام
ومعنى المسئلة ان القاضي يقدر قيمتها فينجمها عليها واشار بكونها ام ولده الى انه لو مات
قبل السعاية عتقت بلا سعاية كما هو حكم ام الولد والى ان المدبر النصراني اذا اسلم فحكمه حكم ام
الولد يسعى في قيمته وهو نصف قيمته لو كان قنا والثلثان على ما مر وقيد بام الولد
لان القنة للنصراني اذا اسلمت فان المولى يجبر بالبيع وكذا قنه لان البيع اوجب
للحقوق لان المكاتب ربما يعجز فيحتاج الى بيعه فصارت الكتابة بمنزلة البدل عن البيع

ولا ايصار الى البدل ما دام الاصل معقودا عليه كذا في غاية البيان وفيه مسكن الجبر على البيع بعرضها الامام عليه فيابى وفي المحيط واذا قضى القاضي عليها بالقيمة ثم ولدت ماتت ولها ولد وولدته في السعاية سعى الولد فيها عليها لان الولد صار مستسعا تبعا للامة كولد المكاتبة انتهى قوله ولو ولدت بنكاح فملكها فهي ام ولد لان السبب هو الجزئية على ما ذكرنا من قبل والجزئية انما تثبت بينهما بسبب الولد الواحد الى كل منهما كما لو قد ثبت النسب فثبت الجزئية بهذه الواسطة وقد كان المانع حين الولادة ملك الغير وقد زال قيد بالنكاح احترازا عن ما ولدت منه بالزنا ثم ملكها فانها لا تصير ام ولد له لانه لا نسب فيه للولد الى الزاني وانما يعتق على الزاني اذا ملكه لانه جزؤه حقيقة بلا واسطة نظيره من اشترى اخاه من الزنا لا يعتق لانه ينسب اليه بواسطة نسبه الى الولد وهي غير ثابتة والوطئ بالشبهة كالنكاح كما في المحيط واطلق في الملك فشمل الكل والبعض ولذا قال في المحيط واذا ولدت الامة المنكوحة من الزوج ثم اشتراها هو واخر تصير ام ولد للزوج لما قلنا ويلزمه قيمة نصيب شريكه لانه بالشرا صارت ام ولد له وانتقل نصيب الشريك اليه بالضمان وان ورثاها الوالد وكان الشريك ذا رحم محرم من الولد عتق عليهما جميعا وان كان الشريك اجنبيا سعى الولد للشريك في حصته لانه لما عتق نصيب الاب فسد نصيب شريكه انتهى واشار المصنف بكونها ام ولد له الى ان اولادها احرار اذا ملكهم لان من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه للحديث ولو ملك ولدا لها من غيره لا يعتق وله بيعه عندنا لانها انما صارت ام ولد له من حين الملك لا من حين العلوق واما الولد الحادث في ملكه فحكمه حكم امه بالاتفاق الا انه اذا كان جارية لم يستمتع بها لانه وطئ امها وهذه اجاعية وهي واردة على اطلاق من قال انه كامه كذا في فتح القدير ويستثنى منه ايضا ما في الظهيرية رجل اشترى امة هي ام ولد الغير من رجل اجنبي ولا علم له بحالها فولدت منه ولدا ثم استحقها مولاها وقضى له بها فعلى اب الولد وهو المشتري قيمة ام الولد لمولى ام الولد بسبب الغرور وكان ينبغي ان لا يكون عليه شئ من قيمة الولد على قول ابي حنيفة لان ولد ام الولد لا مالية فيه كامه الا انه ضمن مع هذا قيمته عنده لانه انما لا يكون فيه مالية بعد ثبوت حكم امية الولد فيه ولم يثبت في الولد لانه علق حر الاصل فلذا كان مضمونا بالقيمة انتهى فحاصله ان ولد ام الولد من غير المولى كامه الا في مسئلتين فاذا ملك من استولدها بالنكاح من غيره الحادثة قبل الملك والبنت الحادثة من رجل بعد الملك عتقهن ثم اشتراهن بعد السبي والارتداد عندنا كما في قول ابي يوسف يحرم عليه بيع الام والبنت الثانية ولا يحرم عليه بيع البنت الاولى وقال محمد يحرم عليه بيع الام ولا يحرم عليه بيع البنتين كذا في الظهيرية قوله ولو ادعى ولد امة مشتركة ثبت نسبه وهي ام ولده ولزمه نصف قيمتها ونصف عقرها لا قيمتها اما ثبوت النسب فلانه لما ثبت في نصفه لمصادفته ملكه ثبت في الباقي ضرورة انه لا يتجزى لما ان سببه لا يتجزى وهو العلوق اذ الولد الواحد لا ينعلق من مائين واما صيرورتها ام ولد له فلان الاستيلاد لا يتجزى عنده وعندهما يصير نصيبه ام ولد له ثم يتملك نصيب صاحبه اذ هو قابل للملك واما ضمانه نصف القيمة فلانه تملك نصيب صاحبه الى استكمل الاستيلاد واما ضمانه لنصف العقر فلانه وطئ جارية مشتركة اذ الملك ثبت حكما للاستيلاد فيعقبه الملك

في نصيب صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه لان الملك هناك ثبت شرطا للاستيلاد فيتقدمه فصار واطئا ملك نفسه واما عدم ضمان قيمة الولد فلان النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يتعلق شئ منه على ملك شريكه اطلق في المدعي فشمل الحر والمكاتب فاذا ادعى المكاتب ولد الامة المشتركة فالحكم كذلك كما في البدايع وفي قيمتها للشريك وقال ابو يوسف نصيب الشريك بحاله كما كان يستخدم كل واحد منهما يوما فاذا عجز المكاتب كان له ان يبيعها لان حكم الاستيلاد في نصيب المكاتب بصفة الاستقرار لم يثبت بدليل انها تباع بعد العجز انتهى ومثل المسلم الكافر والصحيح والمريض مرض الموت لانه من الحوائج الاصلية واطلق في الامة فشمل ما اذا كانت حبلت على ملكهما او شترياها كاملا لكنه يضمن في الثاني نصف قيمة الولد لانها دعوة اعتاق لا استيلاد وفي الظهيرية لو اشترى اخوان امة حاملة فجاءت بولد فادعاه احدهما فعليه نصف قيمة الولد لانه اعتقه بالدعوة ولا يعتق على عمه بالقرابة لان الدعوة قد تقدمت فيضاف الحكم الى الدعوة دون القرابة انتهى واطلق في وجوب نصف القيمة والعقر فشمل الموسر والمعسر لانه ضمان تملك بخلاف ضمان العتق وتعتبر القيمة وكذا نصف العقر وشمل ما اذا كان المدعي منهما الاب كما اذا كانت مشتركة بين الاب وابنه فادعاه الاب صح ولزمه نصف القيمة والعقر كالاجنبي بخلاف ما اذا استولدها ولا ملك له فيها حيث لا يجب العقر عندنا والفرق بينهما ان الجارية متى لم تكن ملكا له مست الحاجة الى اثبات الملك له فيها سابقا على الوطئ لان لا يكون فعله زنى ومتى كانت مشتركة بينهما فقيام الملك في شقص منها يكفي لاخراج فعله من ان يكون زنى فلا تمس الحاجة الى اثبات الملك سابقا على الوطئ فلذا يجب نصف العقر كذا في الظهيرية قوله ولو ادعياه معا ثبت نسبه منهما وهي ام ولدهما وعلى كل واحد نصف العقر وتقاصا وورث من كل ارث ابن وورثا منه ارث اب اما ثبوت النسب منهما فلكتاب عمر رضي الله عنه الى شريح في هذه الحادثة لبسا فلبس عليهما ولو بينا لبين لهما هو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم وعن علي مثل ذلك ولانهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق به احكام متجزية فما يقبل التجزية يثبت في حقهما على التجزية وما لا يقبلها يثبت في حق كل واحد منهما كملا كان ليس معه غيره ولا اعتبار بقول القائف وسرور النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في اسامة انما كان لان الكفار كانوا يطعنون في نسب اسامة وكان قول القائف مقطعا لطعنهم فسر به واما كونها ام ولدهما فلصحة دعوى كل واحد منهما في نصيبه في الولد فيصير نصيبه فيها ام ولد له تبعا لولدها واما لزوم نصف العقر على كل واحد منهما فلما قدمناه واما التقاص فلعدم فائدة الاشتغال بالاستيفاء وفائدة ايجاب العقر مع التقاص بان احدهما لو ابرا احدهما عن حقه ويبقى حق الاخر وايضا لو قوم نصيب احدهما بالدراهم والاخر بالدنانير كان له ان يدفع الدراهم وياخذ الدنانير كما في فتح القدير ولو كان لنصيب احدهما اكثر من نصيب الاخر ياخذ منه الزيادة واما ارثه لكل واحد ميراث ابن كامل فلانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه واما ارثهما منه ميراث اب واحد اذا مات وهما حيان فلاستوائهما في السبب كما اذا اقاما البينة اطلق في الشريكين وهو مقيد باستوائهما في الاوصاف فلو ترجح احدهما لم يعارضه المرجوح

فيقدم الاب على الابن والمسلم على الذمي والحر على العبد والذمي على المرتد والكتابي على المجوسي والعبرة لهذه
الاوصاف وقت الدعوة لا العلوق كما في غاية البيان وفي المبسوط امة بين مسلم وذمي ومدبر وعبد ولدت
فادعوه فالحر المسلم اولى لاجتماع الحرية والاسلام فيه مع الملك فان لم يكن فيه مسلم بل من بعد فقط فالذمي
اولى لانه حر والمكاتب والعبد وان كانا مسلمين لكن بيد الولد تحصيل الاسلام دون الحرية ثم المكاتب لان له
حق ملك والولد على شرف الحرية باداء المكاتب وان لم يكن مكاتب وادعى المدبر والعبد لا يثبت من واحد منهما
النسب لانهم ليس لهم ملك ولا شبهة قيل وجب ان يكون هذا الجواب في العبد المحجور وهبت له امة
ولا ينبغي ذلك بين ان يتزوج منها ايضا كذا في فتح القدير وفي الظهيرية ولو كانت الجارية بين رجل وابيه
وجده فجاءت بولد فادعوه كلهم فالجد اولى انتهى وقيد بكونه كل منهما ادعى النسب لانها لو كانت بين اثنين
فولدت ولدا فادعاه احدهما واعتقه الاخر وخرج الكلامان معا كانت الدعوة اولى من الاعتاق لان
الدعوة تستند الى حالة العلوق والاعتاق فيقتصر على الحال انتهى واطلق في كونها مشتركة بينهما ولم يقيده بالتساوي
في العدد لانها لو كانت بين اثنين لاحدهما عشرها وللاخر تسعة اعشارها فجاءت بولد فادعياه معا فانه ابنهما ابن هذا
كله وابن ذلك كله فان مات ورثاه نصفين وان جنى عقل عنه عاقلتهما نصفين وان جنت المراة فعلى صاحب العشر
عشر موجب الجناية وعلى الاخر تسعة اعشار موجبها وكذا ولاؤها لهما على هذا ولو ان رجلين اشتريا عبدا
ليس له نسب معروف احدهما عشرة والاخر تسعة اعشارها ثم ادعياه معا فهو ابنهما لا يفضل احدهما على
صاحبه في النسب فان جنى فجنايته على عاقلتهما اعشارا كذا في الظهيرية وقيد بكونهما اثنين لانه لو كانوا
ثلاثة ادعوه فعند ابي حنيفة يثبت الولد من المدعيين وان كثروا وقال ابو يوسف يثبت نسبه من اثنين
ولا يثبت نسبه من الثلاثة وعند محمد يثبت من الثلاثة لا غير وقال زفر يثبت من خمسة فقط وهو رواية
الحسن ابن زياد عن الامام وفي غاية البيان لو تنازع فيه امرأتان قضي به ايضا بينهما عند ابي حنيفة وعندهما
لا يقضى للمرأتين وكذلك يثبت عند ابي حنيفة للخمس ولو تنازع فيه رجل وامرأتان يقضى بينهم عنده
وعند ابي يوسف ومحمد يقضى للرجل ولا يقضى للمرأتين واذا تنازع فيه رجلان وامرأتان كل رجل ادعى انه ابنه
من هذه الجارية والمراة لا تصدقه على ذلك فعند ابي حنيفة يقضى بين الرجلين ولا يقضى بين المرأتين
انتهى وافاد بكونها ام ولدهما انها تخدم كلا منهما يوما واذا مات احدهما عتقت ولا ضمان للحي في تركة
الميت لرضى كل منهما بعتقها بعد الموت ولا تسعى للحي عند ابي حنيفة لعدم تقومها وعلى قولهما تسعى في
نصف قيمتها له ولو اعتقها احدهما عتقت ولا ضمان عليه للساكت ولا سعاية في قول ابي حنيفة وعلى قولهما
يضمن ان كان موسرا وتسعى ان كان معسرا كذا في فتح القدير فعلى هذا محل قول الامام العتق يتجزى في القنة
اما في ام الولد فعتقها لا يتجزى اتفاقا وقد نبه عليه في المجتبى وفي البدائع وان كانت الانصباء مختلفة بان كان
لاحدهم السدس وللاخر الربع وللاخر الثلث وللاخر ما بقي يثبت نسبه منهم ويصير نصيب كل واحد من
الجارية ام ولد له لا يتعدى الى نصيب صاحبه حتى تكون الخدمة والكسب والغلة بينهم على قدر انصبائهم
لان كل واحد منهم يثبت الاستيلاد منه في نصيبه فلا يجوز ان يثبت فيه الاستيلاد لغيره انتهى فالحاصل
ان الانصباء ان كانت مختلفة فالحكم في حق الولد لا يختلف واما الاستيلاد فيثبت لكل واحد منهما بقدر
ملكه كذا في الظهيرية واطلق المصنف في كونها ام ولد لهما وهو مقيد بما اذا كانت حبلت في ملكهما لانها

ولدت

ولدت لستة اشهر فاكثر من يوم الشراء اما اذا اشترياها وهي حامل به وولدت لاقل من ستة اشهر من وقت
الشراء فادعياه او اشترياها بعد الولادة فادعياه فانها لا تكون ام ولد لهما لان هذه دعوة عتق لا دعوة
استيلاد فيعتق الولد مقتصرا على وقت الدعوة بخلاف الاستيلاد فان شرطها كون العلوق في الملك و
تستند الحرية الى وقت العلوق فيعلق حرا وكذا لو كان الحمل على ملك احدهما بالتزوج فان نصيبه صار ام ولد له
والاستيلاد لا يحتمل التجزي عندهما ولا بقاء عنده فيثبت في نصيب شريكه ايضا وكذا اذا حبلت على ملك
احدهما فباع نصفها من اخر فولدت يعني لتمام ستة اشهر من بيع النصف فادعياه يكون الاول
اولى لكون العلوق في ملكه كذا في فتح القدير وهي بحيث كام الولد لواحد لانها لو جاءت بعد ذلك بولد لم يثبت
نسبه من واحد الا بالدعوة لان الوطء حرام فتعتبر الدعوة كذا في المجتبى وافاد بقوله وورثا منه ارث ابن تام
انه لو مات احدهما قبل الولد فجميع ميراثه للباقي منهما وان الولاية عليه في التصرف مشتركة وكذا قال
في الخانية من باب الوصي رجلان ادعيا صغيرا ادعى كل واحد منهما انه ابنه من امة مشتركة بينهما فانه يثبت
نسبه منهما فان كان لهذا الولد مال وورث من اخ له من امه او وهب له اخوه لا ينفرد بالتصرف في ذلك
المال احد الابوين عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ينفرد انتهى واما ولاية الانكاح فلكل واحد منهما
فان كان لهذا الولد مال من اخ له امه او وهب له اخوه لا ينفرد بالتصرف في ذلك المال احد الابوين لان الانفراد
قال التبيين النسب وان كان لا يتجزى لكن يتعلق به احكام متجزية كالميراث والنفقة والحضانة والتصرف
في المال واحكام غير متجزية كالنسب وولاية الانكاح فما يقبل التجزئة يثبت بينهما على التجزئة وما لا
يقبلها يثبت في حق كل واحد منهما على الكمال كانه ليس معه غيره انتهى وذكر في صدقة الفطر ان صدقة فطر
الولد عليهما لكن عند ابي يوسف على كل واحد منهما صدقة واحدة واما الام فلا يجب على واحد منهما صدقتها
اتفاقا وذكر في الخانية من فصل الجزية لو حدث بين النجراني والتغلبي ولد ذكر من جارية وادعياه
جميعا معا فمات الابوان وكبر الولد لم تؤخذ منه الجزية ذكر في السير انه ان مات التغلبي اولا تؤخذ
منه جزية اهل نجران وان مات النجراني اولا تؤخذ منه جزية بني تغلب وان ماتا معا تؤخذ النصف من هذا
والنصف من هذا انتهى ولو ادعى ولد امة مكاتبه وصدقه المكاتب لزم النسب والعقر وقيمة
الولد ولم تصر ام ولده وان كذبه لم يثبت وعن ابي يوسف انه يثبت النسب بدون تصديقه اعتبارا بالاب
يدعي ولد جارية ابنه وجه الظاهر وهو الفرق ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه حتى لا يتملكه والاب
يملك تملكه فلا يعتبر تصديق الابن وانما لزمه العقر لانه لا يتقدمه الملك لان ما له من الحق كاف لصحة
الاستيلاد لما نذكره وانما لزمه قيمة الولد لانه في معنى المغرور حيث اعتمد دليلا وهو انه كسب كسبه
فلم يرض برقه فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه الا ان القيمة هنا تعتبر يوم ولد وقيمة الولد المغرور
يوم الخصومة وانما لم تصر الجارية ام ولد للمولى لانه لا ملك له فيها حقيقة كما في ولد المغرور وان كذبه
المكاتب في النسب لم يثبت من المولى لما بينا انه لا بد من تصديقه فلو ملكه يوما ثبت نسبه منه لقيام
الموجب وزوال حق المكاتب اذ هو المانع مقيد بامة المكاتب لانه لو وطئ المكاتبة فجاءت بولد فادعاه
ثبت نسبه ولا يشترط تصديقها لان رقبتها مملوكة له بخلاف كسبها وفي التبيين ولو ولدت
منه جارية غيره وقال احلها لي مولاها والولد ولدي فصدقه المولى في الحلال وكذبه في الولد لم يثبت

نسبه ولا يشترط تصديقها لان قيمتها مملوكة له بخلاف كسبها وفي التبيين ولو ولدت منه جارية غير
وقال احلها لي مولاها والولد فان ملكها يوما ثبت نسبه وصارت ام ولد له ولو صدقه في الولد ثبت
نسبه ولو استولد جارية احد ابويه او امراته وقال ظننتها تحل لي لم يثبت نسبه منه ولا حد عليه
وان ملكه يوما عتق عليه وان ملك امة لا تصير ام ولد له لعدم ثبوت نسبه انتهى قوله
كتاب الايمان مناسبتها للعتاق من حيث ان كلا منهما يؤثر فيه الهزل والاكراه كالطلاق
وقدم العتاق عليها لقربه من الطلاق لاشتراكهما في الاسقاط والايمان جمع يمين وهي في اللغة
مشتركة بين الجارحة والقسم والقوة قالوا انما سمي القسم يمينا لوجهين احدهما ان اليمين
هي القوة والحالف يتقوى بالقسم على الحمل او المنع والثاني انهم كانوا يتمسكون بايديهم عند
القسم فسميت بذلك وهذا يفيد ان لفظ اليمين لفظ منقول ومفهومه لغة جملة اولى انشائية
صريحة الجزئين يؤكد بها جملة بعدها خبرية فخرج بقيد اولى نحو زيد قائم زيد قائم فان الاولى هي
المؤكدة بالثانية من التاكيد اللفظي على عكس اليمين وشمل الجملة الفعلية كحلفت بالله تعالى
لا افعلن اذا حلف والاسمية سواء كانت مقدمة الجزء كعلي عهد الله او مؤخرة نحو لعمرك لافعلن
واسماء هذا المعنى التوكيدي ستة الحلف والقسم والعهد والميثاق والايلاء واليمين وخرج
بقيد الانشاء نحو تعليق الطلاق والعتاق فان الاولى ليست انشائية فليست التعاليق ايمانا
لغة واما مفهومه الاصطلاحي فجملة اولى انشائية يقسم فيها باسم الله تعالى او صفة يؤكد بها
مضمون ثانية في نفس السامع ظاهرا او تحمل المتكلم على تحقيق معناها فدخلت بقيد الظهور الغموس
وهو التزام مكروه كفر او زوال ملك على تقدير ليمتنع عنه او محبوب ليحمل عليه فدخلت التعليقات
مثل ان فعل فهو يهودي وان دخلت فانت طالق بضم التاء لمنع نفسه وبكسرها لمنعها وان بشرتني
فانت حر كذا في فتح القدير وعرفها في الكافي بانها عبارة عن تحقيق ما قصده من البر في المستقبل
نفيا او اثباتا وعرفها في التبيين بانها عقد قوي به عزم الحالف على الفعل او الترك وفي شرح النقاية
بانها تقوية الخبر بذكر الله تعالى او بالتعليق وظاهر ما في البدائع ان التعليق يمين في اللغة ايضا قال لان
محمدا اطلق عليه يمينا وقوله حجة في اللغة وذكر ان فائدة الاختلاف تظهر في من حلف لا يحلف ثم حلف
بالطلاق او العتاق فعند العامة يحنث وعند اصحاب الظواهر لا يحنث وركنها اللفظ المستعمل
فيها العقل والبلوغ والاسلام ومن زاد الحرية كالشمني فقد سها لان العبد تنعقد يمينه ويكفر بالصوم
كما صرحوا به وزاد في المحيط ثالثا وهو كون الخبر المضاف اليه اليمين محتملا للصدق والكذب متمثلا
بين البر والحنث فيتحقق حكمه وهو وجوب البر انتهى وهو صحيح لما سيأتي ان امكان البر شرط لانعقادها
عندهما خلافا لابي يوسف كما في مسئلة الكوز وسببها الغائي ايقاع صدقه في نفس السامع وتارة حمل نفسه
او غيره على الفعل او الترك وحكمها شيئان وجوب البر بتحقيق الصدق بنفس اليمين والثاني
وجوب الكفارة بالحنث كذا في المحيط وهو بيان لبعض احكامها فانه سيأتي ان البر يكون واجبا ومندوبا
وحراما وان الحنث يكون واجبا ومندوبا وفي المحيط والا فضل في اليمين بالله تعالى تقليلها لان في
تكثير اليمين المضافة الى الماضي نسبة نفسه الى الكذب وفي تكثير اليمين المضافة الى المستقبل تعريض

اسم الله تعالى للتهتك واليمين بغيره تعالى مكروهة عند البعض للحديث لا تحلفوا بابائكم ولا بالطواغيت
من كان حالفا فليحلف بالله او ليذر وقال بعضهم اذا اضيفا الى الماضي يكره واذا اضيفا الى المستقبل لا يكره
وهو الاحسن لما روي انه عليه السلام لما لاعن بين العجلاني وبين امراته قال العجلاني ان امسكتها فهي طالق ثلاثا
ولم ينكر عليه رسول الله عم الى اخره وفي التبيين لا تكره عند العامة وفي الولوالجية من اراد ان يحلف
بالله تعالى فقال حفصه لا اريد الحلف بالله تعالى يخشى على ايمانه انتهى قوله حلفه على ماض كذبا عمدا غموس
بيان لانواعها وهي ثلاثة كما في اكثر الكتب الاول الغموس وهو ان يحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه سميت
غموسا لانها تغمس صاحبها في الذنب ثم في النار وسيأتي حكمها اطلق في الماضي فشمل الفعل والترك كما صرح به
صدر الشريعة وقال فان قلت اذا قيل والله ان هذا حجر كيف يصح ان يقال ان هذا الحلف على الفعل قلت
بتقدير كلمة كان او يكون ان اريد في الزمن الماضي او المستقبل وقوله كذبا عمدا حالان من الضمير في حلفه بمعنى
كاذبا متعمدا ويصح ان يكونا صفتان لمصدر محذوف اي حلفا وفي المبسوط ان الغموس ليست بيمين حقيقة
لانها كبيرة محضة واليمين عقد مشروع والكبيرة ضد المشروع ولكن سميت يمينا مجازا لان ارتكاب هذه
الكبيرة بصورة اليمين كما سمي بيع الحر بيعا لوجود صورة البيع فيه انتهى وقيد المص بالماضي في الغموس و
اللغو قالوا ويتأتيان في الحال ايضا ففي الغموس نحو والله ما لهذا علي دين وهو يعلم خلافه ووالله انه زيد
وهو يعلم انه عمرو وفي غاية البيان وما وقع من التقييد بالماضي فهو على بناء الغالب لان الماضي شرط
انتهى وفي شرح الوقاية فان قلت الحلف كما يكون على الماضي والآتي يكون على الحال فلم يذكره ايضا
وهو من اي اقسام الحلف قلت انما لم يذكره لمعنى دقيق وهو ان الكلام يحصل اولا في النفس فيعبر
عنه باللسان فالاخبار المعلق بزمان الحال اذا حصل في النفس فعبر عنه باللسان فاذا تم
التعبير باللسان انعقد اليمين فزمان الحال صار ماضيا بالنسبة الى زمان انعقاد اليمين فاذا قال
كتبت لا بد من الكتابة قبل ابتداء التكلم واما اذا قال سوف اكتب فلا بد من الكتابة بعد الفراغ من التكلم
ففي ابتداء الزمان الذي هو ابتداء التكلم الى اخره فهو زمان الحال بحسب العرف وهو ماض بالنسبة
الى آن الفراغ وهو آن انعقاد اليمين فيكون الحلف عليه الحلف على الماضي انتهى وانما لم يقل المص
الايمان ثلاثة كما قال غيره لانها لا تنحصر في الثلاثة لان اليمين على الفعل الماضي صادقا ليست منها وجواب
صدر الشريعة بان المراد حصر الايمان التي تترتب عليها الاحكام ليس بدافع لان هذه اليمين كاللغو
لا اثم فيها فكان ينبغي ذكرها قوله وظنا لغو اي حلفه على ماض يظن اثره كما قال والامر بخلافه لغو وقوله ظنا
معطوف على كذبا سميت به لانه لا اعتبار بها واللغو اسم لما لا يفيد يقال لغي اذا اتى بشيء لا فائدة فيه
وفي المغرب اللغو الباطل من الكلام ومنه اللغو في الايمان لما لا يعتقد عليه القلب وقد لغى في الكلام يلغو
ويلغى ولغي يلغي ومنه قوله فقد لغوت انتهى وقد اختلف في تفسيره شرعا فذكر المص تبعا للهداية وكثير
انها الحلف على ماض يظن انه كما قال من فعل او ترك او صفة والامر بضده كقوله والله لقد دخلت الدار
والله ما كلمت زيدا او راى طائرا من بعيد فظنه غرابا فقال والله غراب او قال انه زيد وهو يظنه
كذلك والامر بخلافه في الكل من الصفات ما في الخلاصة رجل حلفه السلطان انه لم يعلم بامر كذا
فحلف ثم تذكر انه كان يعلم ارجو ان لا يحنث انتهى وقدمنا انها تكون في الحال ايضا ومثله في المجتبى بقوله

والله ان المقبل زيد يظنه زيدا فاذا هو عمرو وفي البدايع قال اصحابنا هي اليمين الكاذبة خطا او غلطا
في الماضي اذ في الحال وهو ان يخبر عن الماضي او عن الحال على ظن ان المخبر به كما اخبر وهو بخلافه في النفي او في
الاثبات وهكذا روى ابن رستم عن محمد انه قال اللغو ان يحلف الرجل على شيء وهو يرى انه حق وليس بحق
وقال الشافعي يمين اللغو هي اليمين التي لا يقصدها الحالف وهو ما يجري على السن الناس في كلماتهم
من غير قصد اليمين من قولهم لا والله وبلى والله سواء كان في الماضي او في الحال او في المستقبل
واما عندنا فلا لغو في المستقبل بل اليمين على امر المستقبل يمين معقودة وفيها الكفارة اذا حنث
قصد اليمين او لم يقصد وانما اللغو في الماضي والحال فقط وما ذكر محمد على اثر حكايته عن ابي حنيفة
ان اللغو ما يجري بين الناس في قولهم لا والله وبلى والله فذلك محمول عندنا على الماضي او الحال
وعندنا ذلك لغو وفيها الكفارة وعنده هي لغو ولا كفارة فيها انتهى وهو اعم مما في المختصر
باعتبار ان اليمين التي لا يقصدها الحالف في الماضي او الحال جعلها لغوا وعلى تفسير المصنف
لا يكون لغوا بالاولى فلا مخالفة فالحاصل ان تفسيرنا اللغو اعم من تفسير الشافعي وانا نقول
الشافعي الا في المستقبل وذكر الامام السرخسي في اصوله قال علماؤنا اللغو ما يكون خاليا عن
فائدة اليمين شرعا ووضعا فان فائدة اليمين اظهار الصدق من الخبر وان اضيف الى
خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن فائدة اليمين فكان لغوا وقال الشافعي ما يجري
على اللسان من غير قصد ولا خلاف في جواز اطلاق اللفظ على كل واحد منهما ولكن ما قلناه
احق واستدل بقوله تعالى وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون
ومعلوم ان مراد المشركين التعنت اي لم يقدروا على المغالبة بالحجة فاشتغلوا بما هو خال
عن الفائدة من الكلام ليحصل مقصودكم بطريق المغالبة دون المحاجة ولم يكن مقصودهم
التكلم بغير قصد قال صاحب التقويم ولم يرد تكلموا من غير قصد قال الامر به لا يستقيم
انتهى وفي المحيط والصحيح قولنا لان اللغو من الكلام ما ليس بصواب ولا بحسن فان
اللغو هو الكلام القبيح الفاحش والخطا الذي هو ضد العمد ليس بقبيح لانه محظور واما
الخطاء فليس بمحظور انتهى وفي الخلاصة والخانية واللغو لا يؤاخذ به صاحبه الا في
الطلاق والعتاق والنذور وفي فتاوى محمد بن الوليد لو قال ان لم يكن هذا فلانا فعلي حجة
ولم يكن وكان لا يشك انه فلانا لزمه ذلك انتهى فقد علمت ان اليمين بالطلاق على غالب الظن
اذا تبين خلافه موجب لوقوع الطلاق وقد اشتهر عن الشافعية خلافه [illegible] واثم في الاولى
دون الثالث اي اثم اثما عظيما كما في الحاوي القدسي في اليمين الاولى وهي يمين الغموس دون
يمين الثانية وهي يمين اللغو والاثم في اللغة الذنب وقد يسمى الخمر اثما وفي الاصطلاح
عند اهل السنة استحقاق العقوبة وعند المعتزلة لزوم العقوبة بناء على جواز العفو وعدمه
كما اشار اليه الاكمل في تقريره في بحث الحقيقة في بحث انما الاعمال بالنيات وانما اثم في الاولى
لحديث ابن حبان مرفوعا من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقتطع بها مال امرئ مسلم حرم الله
عليه الجنة وادخله النار وفي الصحيحين لقي الله وهو عليه غضبان وروى في سنن ابي داود وقال

قال ع م من حلف على يمين مصبورة كاذبا فليتبوأ مقعده من النار والمراد بالمصبورة الملزمة
بالقضاء اي المحبوس عليها لانها مصبور عليها كذا في فتح القدير والاولى الاستدلال بحديث البخاري
عن عبد الله بن عمرو عن النبي ع م قال الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين
الغموس فانه اعم من ان يقتطع بها مال امرئ مسلم اولى وقد صرح في غاية وغيرها بان يمين الغموس
كبيرة وهو اعم كما ذكرناه وينبغي ان يكون كبيرة اذا اقتطع بها مال مسلم او اذاه وتكون صغيرة
ان لم يترتب عليها مفسدة وانما لم يأثم في الثانية لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
وهذا جزم المصنف بعدم الاثم في اللغو لكن الامام محمد بن الحسن لم يجزم به وانما علقه بالرجا فقال
الايمان ثلاثة يمين مكفرة ويمين لا تكفر ويمين نرجوا ان لا يؤاخذ الله بها صاحبها فاعترض عليه بانه
كيف يعلقه بالرجا مع انه مقطوع به فاختلف المشايخ في الجواب عنه ففي الهداية الا انه علقه بالرجا
للاختلاف في تفسيره انتهى وتعقبه في فتح القدير بان الاصح ان اللغو بالتفسيرين الاولين وكذا بالثالث
متفق على عدم المؤاخذة في الاخرة وكذا في الدنيا بالكفارة فلم يتم العذر عن التعليق بالرجا فالاوجه
ما قيل لم يرد به التعليق بل التبرك باسم الله تعالى والتادب فهو كقوله عليه السلام لاهل المقابر
وانا ان شاء الله بكم لاحقون واما بالتفسير الرابع فغير مشهور وكونه لغوا هو اختيار سعيد انتهى
واراد بالاولين تفسيرنا وتفسير الشافعي وبالثالث ما عن الشعبي ومسروق لغو اليمين ان يحلف
على معصية فيتركها لاغيا بيمينه وبالرابع قول سعيد ان يحرم على نفسه ما احل الله من قول او عمل والحاصل
ان الاولى الجزم كما فعل المصنف لقطعية الدليل كالجزم في نظائره مما في معناه اختلاف وعلى آت
منعقدة وفيها كفارة فقط اي حلفه على آت تسمى منعقدة نفيا كان او اثباتا وحكمها وجوب
الكفارة اذا حنث لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة الى اخر الاية والمراد منها اليمين في المستقبل
وقد اعترض في التبيين على المصنف بانه لا معنى لقوله فقط لان في اليمين المنعقدة اثما ايضا ولفظ الكفارة
ينبئ عنه لان معناها الستارة وهي لا تجب الا لرفع المأثم انتهى وهو مردود من وجهين احدهما ان
معنى فقط انه لا كفارة في غيرها من الغموس بيانا لذلك خلافا للشافعي فانه اوجب الكفارة في الغموس
كالمنعقدة لانها شرعت لدفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستشهاد بالله تعالى كاذبا فاشبه
المعقودة ولنا انها كبيرة محضة والكفارة عبادة حتى تتادى بالصوم ويشترط فيها النية فلا يناط
بها بخلاف المعقودة لانها مباحة ولو كان فيها ذنب فهو متاخر باختيار مبتدا وما في الغموس ملازم
فيمتنع الالحاق كذا في الهداية وذكر في فتح القدير ان المعقودة عند الشافعي ليست سوى المكسوبة
بالقلب وكون الغموس قارنها الحنث لا ينفي الانعقاد عنده وكونها لا تسمى يمينا لانها لم تنعقد
للبر بعيد اذ لا شك في تسميتها لغة وعرفا او شرعا يمينا لا يقبل التشكيك فليس الوجه الا ما قدمناه
من ان شرعية الكفارة لدفع ذنب اصغر لا يستلزم شرعها لدفع ذنب اكبر واذا ادخلها في مسمى المنعقدة
وجعل المنعقدة تنقسم الى غموس وغيرها عند النظر معه الا ان يكون لغة او سمع وقد روى الامام احمد
في مسنده باسناد جيد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث مطول قال الخمس ليس لهن كفارة

الشرك بالله عز وجل وقتل النفس بغير حق وبهت مؤمن والفرار من الزحف ويمين صابرة يقتطع بها
مالا بغير حق وكل من قال لا كفارة في الغموس لم يفصل بين اليمين المصبورة على مال وغيرها انتهى ثانيهما ان
الاثم ليس لازما للمنعقدة بل قد يكون الحنث واجبا وقد يكون مستحبا فلم تصح الطلاقة كما لا يخفى والعجب
منه انه بعض ليسيرنا قصر نفسه بان قال لو فعله الحالف وهو مغمى عليه او مجنون فانه يحنث لتحقق الشرط
حقيقة ولو كانت الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الحنث لا على حقيقة الذنب كما ادير الحكم
على السفر لا على حقيقة المشقة انتهى فقد علم انه لا يلزم في الكفارة ان تكون ستارة للذنب بل تجب ولا ذنب
اصلا   ولو مكرها او ناسيا لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين كذا استدل مشايخنا وتعقبهم في فتح القدير بانه لو ثبت حديث اليمين لم يكن فيه دليل لان
المذكور فيه جعل الهزل باليمين جدا والهازل قاصد لليمين غير راض بحكمه فلا يعتبر عدم رضاه شرعا
بعد مباشرة السبب مختارا والناسي بالتفسير المذكور لم يقصد شيئا اصلا ولم يدر ما صنع وكذا المخطي
لم يقصد قط التلفظ به بل بشيء آخر فلا يكون الوارد في الهازل واردا في الناسي الذي لم يقصد قط مباشرة
السبب ولا يثبت في حقه نصا ولا قياسا واذا كان اللغو بتفسيرهم وهو ان يقصد اليمين مع ظن البر
ليس لها حكم اليمين فما لم يقصده اصلا بل هو كالنائم يجري على لسانه طلاق او عتاق لا حكم له اولى ان لا يكون
له حكم اليمين وايضا فتفسير اللغو المذكور في حديث عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو انه كلام الرجل في بيته
كلا والله وبلى والله وان لم يكن هو نفس التفسير الذي فسروا به الناسي فان المتكلم كذلك في بيته لا يقصد التكلم
به بل يجري على لسانه بحكم العادة غير مراد لفظه ولا معناه كان اقرب اليه من الهازل فحمل الناسي على
على اللاغي بالتفسير المذكور اولى من حمله على الهازل وهذا الذي ادين به وقدمنا مثله في الطلاق فلا
انتهى وفي التبيين والمراد بالناسي المخطي كما اذا اراد ان يقول اسقني الماء فقال والله لا اشرب الماء
وذكر في انه المنه هو له على التلفظ به بان قيل له الا تأتينا فقال بلى والله غير قاصد لليمين وانما
الجأنا الى هذا التأويل لان حقيقة النسيان في اليمين لا تتصور انتهى وذكر الشمني ان حقيقته تتصور
بانه حلف ان لا يحلف فنسي فحلف انتهى وهو مردود لانه فعل المحلوف عليه ناسيا لا ان حلفه كان
ناسيا وفي فتح القدير والناسي هو من تلفظ باليمين ذاهلا عنه ثم تذكر انه تلفظ به وفي بعض النسخ
الخاطي وهو من اراد ان يتكلم بكلام غير الحلف فجرى على لسانه اليمين انتهى وهو الظاهر كما لا يخفى وفي
الخانية رجل حلف ان لا يفعل كذا فنسي انه كيف حلف بالطلاق او بالصوم قالوا لا شيء الا ان يتذكر
انتهى   او حنث كذلك اي مكرها او ناسيا لان الفعل الحقيقي لا ينعدم بالاكراه والنسيان
وهو الشرط وكذا اذا فعله وهو مغمى عليه او مجنون لتحقق الشرط حقيقة ولو كانت الحكمة رفع
الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الحنث لا على حقيقة الذنب كذا في الهداية ومراده من الشرط
السبب لان الحنث عندنا سبب لوجوب الكفارة لا شرط كما سيأتي كذا في فتح القدير وقد
يقال لان فعل المحلوف عليه شرط في الحنث لانه ولو لم يحنث كما لو حلف ان لا يشرب فاوجر او صب
حلقه الماء مكرها فانه لا اعتبار به وقيده قاضيخان بان يدخل في جوفه بغير صنعه فلو صب
في فيه وهو مكره فامسكه ثم شربه بعد ذلك حنث انتهى   واليمين بالله لو والرحمن والرحيم

وعزته

وعزته وجلاله وكبريائه واقسم واحلف واشهد وان لم يقل بالله ولعمر الله وايم الله وعهد الله و
ميثاقه وعلي نذر ونذر الله وان فعل كذا فهو كافر بيان لالفاظ اليمين المنعقدة فقوله بالله
والرحمن الرحيم بيان للحلف باسم من اسمائه تعالى لانه يعتقد تعظيم الله تعالى فصلح ذكره
حاملا او مانعا وفي المجتبى لو قال والله بغيرها العادة السلطان فيمين قلت فعلى هذا ما يستعمله
الاتراك بالله بغيرها فيمين ايضا انتهى بلفظه وافاد بعطف الرحمن على الله ان المراد بالله
اللفظ وقيد به احترازا عن بسم الله فانه ليس بيمين الا ان ينويه وفي المنتقى رواية ابن
رستم عن محمد انه يمين مطلقا فليتامل عند الفتوى ولو قال بسم الله يكون يمينا كذا في الخلاصة
وفي فتح القدير قال بسم الله لافعلن المختار ليس يمينا لعدم التعارف وعلى هذا
بالواو الا ان نصارى ديارنا تعارفوه فيقولون واسم الله انتهى والظاهر ان بسم الله
يمينا كما جزم به في البدائع معللا بان الاسم والمسمى واحد عند اهل السنة والجماعة فكان
الحلف بالاسم حلفا بالذات كانه قال بالله انتهى والعرف لا اعتبار به في الاسماء كما قدمناه
وذكر الولوالجي رجل قال لآخر الله لتفعلن كذا او قال والله لتفعلن كذا وقال الآخر نعم
ان اراد المبتدي ان يحلف واراد المجيب الحلف يكون كل منهما حالفا لان قوله نعم جواب
يتضمن اعادة ما في السؤال فيصير كانه قال نعم والله لافعلن وان اراد المبتدي الاستحلاف
وان اراد المجيب الوعد ليس على كل واحد منهما شيء لان كل واحد منهما نوى ما يحتمله وان
لم ينو واحد منهما شيئا ففي قوله الله تعالى الحالف هو المجيب وفي قوله والله الحالف هو المبتدي
انتهى وافاد باطلاقه في اليمين بالله تعالى انه لا يتوقف على النية ولا على العرف بل هو يمين
تعارفوه اولا وهو الظاهر من مذهب اصحابنا وهو الصحيح كما في الذخيرة وغيرها اذ لا
اعتبار بالعرف عند صريح قيام دلالة النص كذا في المحيط وبه اندفع ما في الولوالجية
من انه لو قال والرحمن لا افعل كذا اذا اراد به السورة لا يكون يمينا لانه ليس كانه قال
والقرآن وان اراد به الله تعالى يكون يمينا انتهى فان هذا التفصيل في الرحمن قول
بشر المريسي كما في الذخيرة والمذهب انه يمين من غير نية ومثل الحلف بالله الحلف بالذي
لا اله الا هو رب السموات والارض ورب العالمين ومالك يوم الدين والاول الذي
ليس قبله شيء والآخر الذي ليس بعده شيء كما في فتح القدير وافاد بعطف الرحيم على الرحمن
انه لا فرق في اسمائه بين ان يكون خاصة او مشتركة كالحكيم والقدير والعزيز فالصحيح
انه لا يتوقف على النية خلافا لبعض المشايخ فيما كان مشتركا لانه لما كان مستعملا لله
سبحانه وتعالى ولغيره لا تتعين ارادة احدهما الا بالنية ورجحه في غاية البيان
وهو خلاف المذهب لان هذه الاسماء وان كانت تطلق على الخلق لكن تعين
الخالق مرادا بدلالة القسم اذ القسم بغير الله تعالى لا يجوز فكان الظاهر انه
اراد به اسم الله تعالى حملا لكلامه على الصحة الا ان ينوي به غير الله تعالى فلا يكون
يمينا لانه نوى ما يحتمله كلامه فيصدق في امر بينه وبين ربه كذا في البدائع وقوله

فى الذخيرة والواجية لو قال والطالب والغالب لا افعل كذا فهو يمين وهو متعارف اهل بغداد انتهى وهذا لا يدل على ان كونه يمينا موقوف على التعارف واما بعده ما حكم بكونها يمينا اجزنا لان اهل بغداد تعارفوا الحلف بها وبذلك اندفع ما في فتح القدير من انه يلزم اما اعتبار العرف فيما لم يسمع من الاسماء من الكتاب والسنة فان الطالب لم يسمع بخصوصه بل الغالب فى قوله تعالى والله غالب على امره واما كونه بناء على القول المفصل فى الاسماء انتهى وافاد بقوله وجلاله وكبريائه وصفاته ولم يقيد المصنف الحلف بالصفات بالعرف ولا بد منه قال فى المحيط واما الحلف بصفات الله تعالى فقد اختلف عبارة مشايخنا فى ذلك قال عامة مشايخنا من حلف بصفة من صفات الله تعالى فى الحرمة كذات الله تعالى فانها ليست باعتبار الله تعالى بل صفات الله تعالى لا هو ولا غيره لانها ليست بحادث فى ذاته خلافا لما تقوله الكرامية هداهم الله ان لله صفات حادثة وذاته محل الحوادث وخلافا لما تقوله المعتزلة لعنهم الله تعالى انه ليس لله صفات وعند اهل السنة كثرهم الله صفة ذاته كونه سميعا بصيرا حيا عليما قديرا وهو بجميع صفاته قديم والقديم لا يجوز ان يكون محل الحوادث وقال مشايخ العراق ان حلف بصفة من صفات الذات يكون يمينا الا العلم لما نبين وان حلف بصفة من صفات الفعل لا يكون يمينا والفاصل بينهما ان كل صفة لو صف بها وبضدها كالرحم والرأفة والسخط والغضب فهو من صفات الفعل وكل صفة يوصف بها ولا يوصف بضدها كالقدرة والعزة والعظمة فهى من صفات الذات فالحقوا صفات الذات بالاسم ولم يلحقوا صفات الفعل بالاسم وعلى هذا تخرج المسائل انتهى وظاهره ان الكرامية مؤمنون والمعتزلة كافرون لدعائه للاولين بالهداية وعلى المعتزلة باللعنة وفى فتح القدير المراد بالصفة اسم المعنى الذى لا يتضمن ذاتا ولا يحمل عليها بهو هو كالعزة والكبرياء والعظمة بخلاف نحو العظيم وفى التبيين والصحيح عدم الفرق لان صفات الله تعالى كلها صفات ذات وكلها قديمة فلا يستقيم الفرق ويمين الايمان مبنية على العرف فما تعارف الناس الحلف به يكون يمينا وما لا فلا انتهى وفى المسايرة للمحقق ابن الهمام اختلف مشايخ الحنفية والاشاعرة فى صفات الافعال والمراد صفات تدل على تاثير لها اسماء غير اسم القدرة يجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخلوقا

فالاسم الخالق والصفة الخلق او رزقا فالاسم الرازق والصفة الترزيق او حياة فهو المحيى او موتا فهو المميت فادعى متاخروا الحنفية من عهد ابى منصور ان الصفات تدريه زايدة على الصفات المتقدمة وليس فى كلام ابى حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما اخذوه من قوله كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق وذكروا له اوجها من الادلة والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بانيها لا الرزق الى اخر ما ذكره فيها واما كونه حالفا بقوله اقسم او احلف او اشهد وان لم يقل بالله يا فلان هذه الالفاظ مستعملة فى الحلف وهذه الصيغة للحال حقيقة وتستعمل للاستقبال بقرينة فجعل حالفا للحال والشهادة يمين قال الله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله ثم قال اتخذوا ايمانهم جنة والحلف بالله هو المعهود المشروع وبغيره محظور فيصرف اليه واشار الى انه لو قال حلفت او قسمت او شهدت بالله او لم يقل بالله فانه يمين بالاولى وقوله واطلق فى كونه يمينا بلفظ المضارع فافاد انه لا يتوقف على النية كما فى غاية البيان وذكر فى الهداية خلافا فيه وصحح فى التبيين انه يمينا بلا نية واراد المصنف بهذه الالفاظ ان كلا منها يصلح ان يكون قسما فاذا ذكر المقسم عليه انعقد اليمين فيحنث اذا انتقضها فتجب عليه الكفارة والا فلا وذكر محمد رحمه الله هذه الالفاظ كلها فى الاصل ثم قال بعدها فهذه كلها ايمان فاذا حلف لشئ منها ليفعلن كذا ولم يفعل حنث وجبت عليه الكفارة انتهى وفى المجتبى اشهد ليس بيمين ما لم يعلقه بالشرط وقوله على نذر يمين وان سكت وفى المنتقى وجامع الكرخى ما يشبه خلاف مسئلة النذر قلت فعلم بهذا ان هذه الالفاظ لا تكون يمينا ما لم تعلق بشئ انتهى فظهر بهذا ان ما فى النهاية من ان قوله اقسم او اشهد او على يمين تنعقد يمينا سواء ذكر المقسم عليه او لا مستدلا بما ذكر فى الذخيرة ان قوله على يمين موجب للكفارة فهو سهو كما فى غاية البيان وتوهم كما فى فتح القدير بل لا بد من ذكر المقسم عليه وانما ترك ذكره فى بعض المواضع للعلم به وهو مراد صاحب الذخيرة وتحقيقه ان الكفارة انما تجب لستر الذنب الذى فى نقض اليمين المنعقدة فعلى اى شئ انعقدت اليمين حتى يتصور نقض اليمين فتجب الكفارة وايضا قوله على يمين فيه احتمال ليصح ان يكون عليه يمين الغموس واليمين المنعقدة والكفارة لا تثبت بالاحتمال لانها دايرة بين العبادة والعقوبة والعقوبات تندرئ بالشبهات وذلك لانه ليس فى الغموس كفارة ولذا فى المنعقدة عند قيام البر فلم يتصور الكفارة وايضا لو وجبت الكفارة بمجرد قوله على يمين يلزم تقديم المسبب على السبب وهو فاسد لان سبب الكفارة الحنث ولم يوجد لعدم انعقاد اليمين على شئ الى اخر ما فى غاية البيان الا انه فى فتح القدير قال والحق ان قوله على يمين اذا لم يزد عليه على وجه الانشاء لا الاخبار يوجب الكفارة بناء على انه التزام الكفارة بهذه العبارة ابتداء كما يأتى فى قوله على نذر اذا لم يزد عليه فانه مثله من صيغ النذر ولو لم يكن لذلك لغا بخلاف احلف واشهد ونحوهما ليست من صيغ النذر فلا تثبت به الالتزام ابتداء انتهى وفى المجتبى

اشهد بفتح الهمزة والهاء وضم الهمزة وكسرها خطأ ثم قال على يمين يريد به الايجاب
لا كفارة عليه اذا لم يعلقه بشيء انتهى وبه اندفع ما في الفتح وقيد بقوله اشهد لانه
لو قال اللهم اني عبدك اشهدك واشهد ملائكتك اني لا ادخل دار فلان ليس بيمين
لان الناس لم يتعارفوا اليمين بهذا بخلاف قوله اشهد او اشهد بالله لان ذلك
يمين عرفا كذا في المحيط واعزم كاشهد كما في البدائع ومعناه اوجب فكان اخبارا عن
الايجاب في الحال وهذا معنى اليمين وكذا لو قال بعزمت لا افعل كذا كان حالفا ولو قال اليت
لا افعل كذا الا ان الالية هي اليمين انتهى واما لو كان حالفا بقوله لعمر الله فلان عمر الله
بقاؤه فكان صفة له لانه من صفات الذات لانه يوصف به لا بضده فكانه قال
وبقاء الله كقدرته وكبريائه ولقوله لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون وهو بالضم والفتح
الا ان الفتح غلب في القسم حتى لا يجوز فيه الضم وارتفاعه على الابتداء وخبره محذوف
قسمي او يميني كذا في المغرب ولا تلحق الالف المفتوحة الواو في الخط بخلاف عمرو العلم فانها الحقت
للتفرقة بينه وبين عمر وقيد بكون اللام في اوله لانه لو لم يدخله اللام فان القسم فيه
محذوف ويكون منصوبا نصب المصادر فتقول عمر الله ما فعلت كما في الله لا افعلن
واما قوله لك عمرك الله ما فعلت فمعناه باقرارك له بالبقاء ينبغي ان لا ينعقد يمينا لانه حلف
بفعل المخاطب وهو اقراره واعتقاده كما في فتح القدير واما ايم الله فمعناه ايمن الله
وهو جمع يمين على قول الاكثر فخفف بالحذف حتى صار ايم ثم خفف ايضا فقيل م الله كانه
ميم واحدة وبهذا افتى سيبويه ان يكون معناه جمعا لان الجمع لا يبقى على حرف واحد وقال
من الله بضم الميم والنون وفتحهما وكسرهما وهمزة ايمن بالقطع وانما وصلت في الوصل
تخفيفا لكثرة الاستعمال ومذهب سيبويه انها همزة وصل اجتلبت ليمكن بها النطق
كهمزة ابن وامرئ من الاسماء الساكنة الاوائل وانما كان يمينا لحديث البخاري وايم الله
ان كان لخليقا بالامارة كما في فتح القدير واشار المصنف الى انه لو قال يمين الله لا
افعل كذا فهو يمين صرح به في المجتبى واما كونه حالفا بعهد الله وميثاقه فلان العهد في
الاصل هي المواعدة التي تكون بين اثنين لوثوق احدهما على الاخر وهو الميثاق وقد استعمل
في اليمين لقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها
فقد جعل العهد في القران يمينا كما ترى والميثاق في معناه وكذا الحلف بالذمة ولذا
سمي الذمي معاهدا واطلقه فشمل ما اذا لم ينو لغلبة الاستعمال للعهد والميثاق في
معنى اليمين فيصرف اليه الا اذا قصد غير اليمين فيدين وفي الذخيرة لو قال ان فعلت كذا
فعلي يمين ان شاء فلان ففعل ذلك الفعل وشاء فلان لزمه كما قال واما كونه
حالفا بقوله علي نذر ونذر الله فيشترط ان يذكر المحلوف عليه لكونها يمينا منعقدة
نحو ان يقول علي نذر الله لافعلن كذا او لا افعل كذا حتى اذا لم يف بما حلف عليه لزمته
كفارة اليمين واما اذا لم يسم شيئا بان قال علي نذر الله فانه لا يكون يمينا لان اليمين انما يتحقق

بمحلوف

بمحلوف عليه ولكن تلزمه الكفارة فيكون هذا التزام الكفارة ابتداء بهذه العبارة
كذا في فتح القدير وهذا كله اذا لم ينو بهذا النذر المطلق شيئا من القرب كحج او
صوم فان كان نوى بقوله علي صوم نذر ان فعلت كذا قربة مقصودة يصح النذر بها
ففعل لزمته تلك القربة لما ذكره الحاكم بقوله فان حلف بالنذر فان نوى شيئا من حج
او عمرة فعليه ما نوى وان لم تكن له نية فعليه كفارة اليمين انتهى فيحمل الحديث من نذر
نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين على ما اذا لم تكن له نية وقيد بلفظ النذر احترازا
عن صيغة النذر كان يقول لله علي كذا صلاة ركعتين او صوم يوم مطلقا عن الشرط او
معلقا به فسيأتي الكلام عليه قريبا وقد خلط الزيلعي مسئلة لفظ النذر بصيغة النذر
وبينهما فرق فتنبه عليه ان شاء الله تعالى وفي الولوالجية وغيرها لو قال لله علي ان لا اكلم فلانا
انها ليست بيمين الا ان ينوي لان الصيغة للنذر مع احتمال معنى اليمين انتهى واما مسئلة
الحلف بالتعليق بالكفر فلانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع
وقد امكن القول بوجوبه لغيره بجعله يمينا كما تقول في تحريم الحلال ولا فرق بين
ان يعلقه بالكفر او باليهودية او بالنصرانية وقال هو بريء من الاسلام او من القران
او القبلة او صوم رمضان او انا بريء مما في المصحف او العبد لمن دون الله او الجد
الصليب كما في المجتبى والمحيط او يعتقد الايثار على نفسه كما يعتقد النصارى كما في الظهيرية
ولو قال انا بريء من كل اية في المصحف فهو يمين واحدة ولو رفع كتابا فيه مكتوب
بسم الله الرحمن الرحيم فقال انا بريء مما فيه ان فعلت كذا فهو يمين ولو قال ان فعلت
كذا فانا بريء من حجتي التي حججت ومن الصلاة التي صليت فليس بيمين بخلاف قوله انا بريء
من القران الذي تعلمته لان في الاول تبرأ عن الفعل الذي فعل لا عن الحجة المشروعة وفي
الثاني تبرأ عن القران الذي تعلمه والقران قران وان تعلمه فيكون التبري عنه كفرا
ولو قال ان فعلت كذا فانا بريء من شهر رمضان فان اراد البراءة عن فرضيته فهو
يمين كما اذا قال ان فعلت كذا فانا بريء من الايمان وان اراد البراءة عن اجرها لا يكون
يمينا لانه شيء غيب وان لم يكن له نية لا يكون يمينا في الحكم كذا في المحيط وفي المجتبى لو
قال صلاتي وصيامي لهذا الكافر ان فعلت كذا فليس بيمين وفي الولوالجية لو قال
ان فعلت كذا فاشهدوا علي بالنصرانية فعليه كفارة يمين لانه بمنزلة ان فعلت فانا
نصراني ولو قال ان فعلت كذا فانا بريء من الكتب الاربعة فعليه كفارة واحدة لانها
يمين واحدة ولو قال انا بريء من التوراة وبريء من الانجيل وبريء من الزبور وبريء من
الفرقان فعليه اربع كفارات لانها اربعة ايمان ولو قال انا بريء من الله ورسوله
فعليه كفارة واحدة ان حنث لانها يمين واحدة ولو قال انا بريء من الله وبريء من رسوله
فعليه كفارتان ان حنث لانهما يمينان انتهى ثم قال ولو قال ان فعلت كذا فانا بريء
من الله ورسوله والله ورسوله بريئان منه ففعل فعليه اربع كفارات لانها اربعة ايمان

انتهى وينبغي ان يكونا يمينين الاول انا بريء من الله ورسوله كما تقدم والثانية والله
ورسوله بريان منه لان لفظ البراءة مذكورة مرتين الا ان يقال انها في الثانية مذكورة
مرتين بسبب التثنية فيكون عليه ثلاث كفارات واما الاربع فلم يظهر لي وجهها
ثم رايت بعد ذلك المسئلة في الظهيرية مصورة بتكرار لفظ البراءة لا بقوله
ان فعلت كذا فهو بريء من الله وبريء من رسوله والله ورسوله بريان منه فتعين ان
يكون ما في الولوالجية كذلك والحذف من الكاتب ثم قال في الظهيرية والاصل في
جنس هذه المسائل انه متى تعدد صيغة البراءة تتعدد الكفارة واذا اتحدت
اتحدت وصحح في المجتبى والذخيرة انها يمينان قال ولو قال ان فعلت كذا فانا بريء من
الله الف مرة ففعل لزمته كفارة واحدة انتهى وفي الظهيرية ايضا ولو قال ان فعلت
كذا فلا اله في السماء يكون يمينا ولو قال ان فعلت كذا فهو بريء من المؤمنين قالوا يكون يمينا
لان البراءة من المؤمنين تكون لانكار الايمان انتهى وينبغي ان الحالف اذا قصد نفي الكلام
المكان عن الله انه لا يكون يمينا لانه حينئذ ليس بكفر بل هو الايمان وفي الذخيرة قال
هو يمين ولا يكفر فيها لو قال ان فعلت كذا فانا بريء من الشفاعة الاصح انه ليس بيمين وعلله
في الظهيرية بان الشفاعة وان كانت حقا لكن من انكرها صار مبتدعا لا كافرا انتهى وفيها
ايضا سئل نجم الدين عمن قال ان كلمت فلانا فهو شريك الكفار فيما قالوا على الله تعالى
ما لا يليق به فكلمه ماذا يجب عليه قال كفارة اليمين انتهى واشار المصنف الى انه اذا فعل
المحلوف عليه لا يكون كافرا لانه صار يمينا وقيد بكونه علقه على فعل في المستقبل لانه لو
قال ذلك لشيء قد فعله في الماضي كان قال ان فعلت كذا فهو كافر وهو عالم انه قد فعل فهو يمين
الغموس لا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار وهل يكفر حتى تكون التوبة اللازمة عليه
التوبة من الكفر وتجديد الاسلام قيل لا وقيل نعم لانه تنجيز معنى لانه لما علقه بامر
كائن فكانه قال ابتداء هو كافر والصحيح انه ان كان عالما انه يمين اما منعقدة او غموس
لا يكفر بالماضي وان كان جاهلا وعنده انه يكفر فقد رضي بالكفر كذا في كثير من الكتب
وفي المجتبى والذخيرة والفتوى على انه اذا اعتقد الكفر به يكفر والا فلا في المستقبل
والماضي جميعا وفي قوله يعلم الله انه فعل كذا ولم يفعل كذا وهو يعلم خلافه فيه اختلاف
المشايخ وعامتهم على انه يكفر ثم رقم في المجتبى رقما اخر لو قال الله يعلم اني ما فعلت
كذا وهو يعلم انه كاذب فقيل لا يكفر وهو رواية عن ابي يوسف لانه قصد ترويج الكذب
دون الكفر قوله لا بعلمه وغضبه وسخطه ورحمته اي لا يكون اليمين بعلم الله
ونحوه لان الحلف بهذه الالفاظ غير متعارف والعرف معتبر في الحلف في الصفات
ولان العلم يذكر ويراد به المعلوم يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك ولان الرحمة
يراد بها اثرها وهو المطر والجنة والغضب والسخط يراد بهما العقوبة وفي البدائع واما
الصفة فصفات الله تعالى مع انها كلها لذاته على ثلاثة اقسام منها ما لا يستعمل في

عرف الناس وعاداتهم الا في الصفة نفسها فالحلف بها يكون يمينا ومنها ما يستعمل في
الصفة وغيرها استعمالا على السواء والحلف بها يكون يمينا ايضا ومنها ما يستعمل في
الصفة وفي غيرها لكن استعمالها في غير الصفة هو الغالب فالحلف بها لا يكون يمينا
ومن مشايخنا من قال ما تعارفه الناس يمينا يكون يمينا الا ما ورد الشرع بالنهي عنه
وما لم يتعارفوه لا يكون يمينا وبيان هذه الجملة اذا قال وعزة الله وعظمته وجلاله وكبريائه
يكون حالفا وكذا وقدرة الله ما لم ينو المقدور وكذا وقوته وارادته ومشيئته
ورضاه ومحبته وكلامه بخلاف الرحمة والغضب والسخط والعلم الا اذا اراد به
الصفة واما وسلطان الله فقال القدوري ان اراد به القدرة كان حالفا والا فلا
ولو قال وامانة الله ذكر في الاصل انه يكون يمينا خلافا للطحاوي لانها
طاعته ووجه ما في الاصل ان الامانة المضافة الى الله تعالى عند القسم يراد بها
صفته ولو قال ووجه الله فهو يمين لان الوجه المضاف الى الله تعالى يراد به
الذات ولو قال لا اله الا الله لا افعل كذا لا يكون يمينا الا ان ينوي وكذا قوله سبحان
الله والله اكبر لا افعل كذا لعدم العادة وملكوت الله وجبروته يمين لانه من صفات الله
تعالى التي لا تستعمل الا في الصفة انتهى ومن الغريب ما في الظهيرية لو قال وقدرة الله
لا يكون يمينا وان كان الله تعالى لا يوصف بضدها لان المراد بالقدرة المذكورة
المقدور عرفا كما عرف في الزيادات والله عز وعلا قد تعدد وقد لا تعدد انتهى
وفي الولوالجية وغيرها وقدرة الله كان يمينا لان استعمال القدرة على المقدور لم يكثر
لكثرة الاستعمال العلم على المعلوم حتى لو نوى المقدور لا يكون يمينا انتهى واشار المصنف
الى انه لو قال وعذاب الله وثوابه ورضاه ولعنة الله وامانته انه لا يكون يمينا وفي
الخانية لو قال بصفة الله لا افعل كذا لا يكون يمينا لان من صفاته ما يذكر في غيره فلا
يكون ذكر الصفة كذكر الاسم قوله والنبي والقرآن والكعبة اي لا يكون حالفا
بها لان الحلف بالنبي والكعبة حلف بغير الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم من
كان حالفا فليحلف بالله تعالى او ليذر والحلف بالقرآن غير متعارف مع انه يراد به
الحروف والنقوش وفي فتح القدير ثم لا يخفى ان الحلف بالقرآن الان متعارف
فيكون يمينا كما هو قول الائمة الثلاثة وتعليل عدم كونه يمينا بانه غيره تعالى لانه
مخلوق ولا يخفى ان المنزل في الحقيقة ليس الا الحروف المنقضية المنعدمة وما
ثبت قدمه استحال عدمه غير انهم اوجبوا ذلك لان العوام اذا قيل لهم القرآن
مخلوق تعدوا الى الكلام مطلقا واما الحلف بكلام الله تعالى فيجب ان يدور
مع العرف واما الحلف بحياتك وحياة راسه ومثله الحلف بحياة راسك وحياة راس السلطان
فذلك ان اعتقد ان البر فيه واجب يكفر وفي تتمة الفتاوى قال علي الرازي
اخاف على من قال بحياتي وحياتك انه يكفر ولولا ان العامة يقولونه ولا يعلمونه لقلت

انه شرك وقال ابن مسعود رضي الله عنه لان احلف بالله كاذبا احب الي من ان احلف
بغير الله صادقا انتهى قيد بالحلف بهذه الاشيا لان التبري منها يمين وهو
قول ابي حنيفة كقوله هو بري من النبي ان فعل كذا كما قدمنا تفاصيله واشار
المصنف الى انه لو قال ودين الله وطاعته او حدوده او شريعته او المصحف انه
لا يكون يمينا بالاولى في الخانية **قوله** وحق الله اي لا يكون يمينا وهو قول
ابي حنيفة وهو قول محمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف وعنه رواية اخرى
انه يكون يمينا لان الحق من صفات الله تعالى وهو حقيقته فصار كانه قال
والله الحق والحلف به متعارف ولهما انه يراد به طاعة الله تعالى اذ الطاعات
حقوقه فيكون حلفا بغير الله تعالى وذكر في الاختيار ان المختار انه يمين اعتبارا
بالعرف انتهى قيد بالحق المضاف لانه لو قال والحق يكون يمينا ولو قال حقا لا
يكون يمينا لان المنكر منه يراد به تحقيق الوعد فكانه قال افعل كذا حقيقة
لا محالة وهذا قول البعض والصحيح انه ان اراد به اسم الله تعالى يكون يمينا
كذا في الخانية وفي المجتبى وحقا او حقا اختلاف المشايخ والاكثر على انه ليس
بيمين والحاصل ان الحق اما ان يذكر معرفا او منكرا او مضافا فالحق معرفا
سوا كان بالواو او بالبا يمين اتفاقا ومنكرا يمين على الاصح ان نوى به مضافا
ان كان بالبا فيمين اتفاقا لان الناس يحلفون به كما في الخانية والظهيرية وان
كان بالواو ففيه الاختلاف السابق والمختار انه يمين كما سبق والله اعلم ان
المختار انه يمين في الالفاظ الثلاثة مطلقا واشار المصنف الى انه لو قال
بحق الرسول او بحق الايمان او بحق المساجد او بحق الصوم او الصلوة لا يكون يمينا
في الخانية وفي المجتبى وحرمة الله نظير قوله وحق الله وفي فتاوى النسفي بحرمة
شهر الله وبحرمة لا اله الا الله ليست بيمين **قوله** وان فعلته فعليه
غضب الله وسخطه او انا زان او سارق او شارب خمر او اكل ربوا اي لا يكون يمينا
اما في الاول فلانه دعا على نفسه ولا يتعلق ذلك بالشرط ولانه غير متعارف واما
في قوله هو زان الى اخره فلان حرمة هذه الاشيا تحتمل النسخ والتبديل فلم يكن في
معنى حرمة اسم الله ولانه ليس بمتعارف كذا في الهداية والاولى الاقتصار على انه
ليس بمتعارف لان كون الحرمة تحتمل الارتفاع او لا تحتمله لا اثر له مع انه لا حاجة
الى التعليل بعدم التعارف ايضا لان معنى اليمين ان يعلق ما يوجب امتناعه
عن الفعل بسبب لزوم وجوده عند الفعل وليس بمجرد وجود الفعل يصير زانيا او سارقا
لانه لا يصير كذلك الا بفعل مستانف يدخل في الوجود ووجود هذا الفعل ليس لازما
لوجود المحلوف عليه حتى يكون موجبا امتناعه عنه فلا يكون يمينا بخلاف الكفر
فانه بالرضا به يكفر من غير توقف على عمل اخر او اعتقاد والرضا يتحقق بمباشرة

الشرط

الشرط فيوجب عنده الكفر لولا قول طائفة من العلما بالكفارة كما في فتح القدير
وفي المجتبى لو قال هو ياكل الميتة ان فعل كذا او يستحل الخمر والخنزير فليس بيمين
والاصل ان التعليق بما تسقط حرمته بحال كالميتة والخمر والخنزير لا يكون
يمينا وما لا تسقط كالفاظ الكفر فيمين ولو قال جميع ما فعله اليهود او المجوس
فعلي عنقي ان فعلت كذا ففعل لا شي عليه انتهى وهو يفيد ان استحلال الخمر والخنزير
ليس بكفر الا ان يقال ان جزا الشرط هو اليمين الاستحلال في المستقبل بخلاف
ما لو قال ان فعلت كذا فانا استحل الخمر والخنزير وفي الولوالجية واما في الاستحلال
فلان استحلال الدم لا يكون كفرا لا محالة فان حالة الضرورة تجعله حلالا ولهذا
لحم الخنزير انتهى فافاد ان ما يباح للضرورة لا يكفر مستحله وفي الظهيرية لو قال
عصيت الله ان فعلت كذا او قال عصيت الله في كل ما افترض علي يكون يمينا
قوله وحروفه البا والواو والتا اي وحروف القسم ولو عاد الضمير على
اليمين لاستقام لانها مؤنثة سماعا لقوله والله وبالله وتالله لان كل ذلك معهود
في الايمان ومذكور في القران قال تعالى فورب السما والارض انه لحق وقال
تعالى تالله لقد ارسلنا وقال تعالى يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وفيه احتمال
كونه متعلقا بقوله تعالى قبله لا تشرك وقدم البا لانها الاصل لانها صلة الحلف
والاصل احلف او اقسم بالله وهي للالصاق تلصق فعل القسم بالمحلوف به ثم حذف
الفعل لكثرة الاستعمال مع فهم المقصود ولاصالتها دخلت في المظهر والمضمر نحو بك
لافعلن ثم ثنى بالواو لانها بدل منها لمناسبة معنوية وهي ما في الالصاق من الجمع
الذي هو معنى الواو ولكونها انحطت عنها بدرجة دخلت على المظهر لا المضمر
ولا يجوز اظهار الفعل معها لا تقول احلف والله كما تقول بالله واما التا فبدل
عن الواو لانهما من حروف الزيادة وقد ابدلت كثيرا منها كما في تجاه وتخمة وتراث
فانحطت درجتين فلم تدخل من المظهر الا على اسم الله تعالى خاصة وما روي من
قولهم تربي وترب الكعبة لا يقاس عليه ولذا عجبا نك ولا يجوز اظهار الفعل معها
لانها لا تقول احلف تالله ولم يذكر المصنف لغيره الكثير من الثلاثة وذكر في
التبيين ان له حروفا اخر وهي لام القسم وحرف التنبيه وهمزة الاستفهام
وقطع الف الوصل والميم المكسورة والمضمومة ومن كقوله لله وها الله وآلله
بمعنى التا ويدخلها معنى التعجب وربما جاءت التا لغير التعجب دون اللام انتهى **قوله**
وقد تضمر اي حروف القسم فيكون حالفا كقوله الله لا افعل كذا لان حذف الحرف
متعارف بينهم اختصارا ثم اذا حذف الحرف ولم يعوض منه ها التنبيه ولا همزة
الاستفهام ولا قطع الف الوصل لم يجز الخفض الا في اسم الله بل ينصب باضمار فعل
او يرفع على انه خبر مبتدا مضمر الا في ايمن فانه التزم فيها الرفع وهما ايمن الله ولعمر الله

لذا في النبيين وانما قال المصنف تضمن ولم يقل تحذف للفرق بينهما لان الاضمار
يبقى اثره بخلاف الحذف وعلى هذا ينبغي ان يكون في حالة النصب الحرف محذوفا
لانه لم يظهر اثره وفي حالة الجر مضمرا لظهور اثره وهو الجر في الاسم وفي الظهيرية
بالله لا افعل كذا او سكن الهاء او رفعها او نصبها يكون يمينا ولو كان قال الله لا
افعل كذا او سكن الهاء او نصبها لا يكون يمينا الا ان يعربها بالجر فيكون يمينا
وقيل يكون يمينا مطلقا ولو قال بله بكسر اللام لا افعل كذا قالوا لا يكون يمينا الا
اذا اعرب الهاء بالكسر وقصد اليمين انتهى وينبغي انه اذا انصب يكون يمينا بلا
خلاف لان اهل اللغة لم يختلفوا في جواز كل واحد من الوجهين ولكن النصب اكثر
كما ذكره عبد القاهر في مقتصده كذا في غاية البيان وبه اندفع ما في المبسوط من
ان النصب مذهب اهل البصرة والخفض مذهب اهل الكوفة الا ان يكون مراده ان
الخلاف في الاوجهية لا في اصل الجواز قيد باضمار الحروف لانه لا يضمر في المقسم عليه
حرف التاكيد وهو اللام والنون بل لا بد من ذكرهما لما في المحيط والحلف بالعربية
ان تقول في الاثبات والله لافعلن كذا او والله لقد فعلت كذا مقرونا بكلمة التوكيد
وفي النفي تقول والله لا افعل كذا او والله ما فعلت كذا حتى لو قال والله افعل كذا
اليوم فلم يفعل لا يلزمه الكفارة ويكون بمعنى قوله لا افعل كذا فتكون كلمة لا
مضمرة فيه لان الحلف في الاثبات عند العرب لا يكون الا بحرف التاكيد وهو اللام
والنون كقوله والله لافعلن كذا قال الله تعالى تالله لاكيدن اصنامكم
واضمار الكلمة في الكلام استعملت بالقرينة لقوله تعالى واسئل القرية اي اهلها
فاما اضمار بعض الكلمة في البعض ما استعملت العرب انتهى **قوله** وكفارته
تحرير رقبة او اطعام عشرة مساكين كما في الظهار او كسوتهم بما يستر عامة
البدن اي وكفارة اليمين بمعنى القسم والحلف لما قدمنا انها مؤنثة والاصل
في ذلك قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة وكلمة او للتخيير فكان الواجب احد الاشياء الثلاثة
والتخيير لا ينافي التكليف لان صحته بامكان الامتثال وهو ثابت لانه بفعل احدها
فبطل قول من قال ان التخيير يمنع صحة التكليف فاوجب خصال الكفارة مع السقوط
بالبعض كما اشار اليه في التحرير وفي شرح المنار لو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد
وهو ما كان اعلى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى وهي من الكفر بمعنى الستر واضافتها
الى اليمين اضافة الى الشرط مجازا لان السبب عندنا الحنث كما سياتي وعبر بالتحرير
بمعنى الاعتاق دون العتق اتباعا للاية وليفيد ان الشرط الاعتاق فلو ورث من اعتق
عليه ينوي عن الكفارة لا يجوز وافاد بقوله كما في الظهار اي التحرير والاطعام هنا
كالتحرير والاطعام في كفارة الظهار انه يجزئ الرقبة مسلمة كانت او كافرة ذكرا كان

او انثى صغيرة كانت او كبيرة ولا يجوز فايت جنس المنفعة ولا المدبر وام الولد ولا
المكاتب الذي ادى بعض شيء ويجوز في الاطعام التمليك والاباحة فان ملك اعطى نصف
صاع من بر او صاعا من تمر او شعير لكل مسكين وان اباح غداهم وعشاهم فان كان يخبز
البر لا يحتاج الى الادام وان كان بخبز غير البر احتاج اليه على التفاصيل المتقدمة
في كفارة الظهار وفي الخلاصة لو اعطى عشرة مساكين كل مسكين الف من من الحنطة
عن كفارة الايمان لا يجوز الا عن كفارة واحدة عند ابي حنيفة وابي يوسف ولذا
في كفارة الظهار وفي نسخة الامام السرخسي لو اطعم خمسة مساكين وكسى خمسة مساكين
اجزاه ذلك من الطعام ان كان الطعام ارخص من الكسوة وعلى العكس لا يجوز وهذا
في طعام الاباحة اما اذا ملك الطعام فيجوز ويقام مقام الكسوة ولو ادى الى
مسكين مدا من حنطة ونصف صاع من شعير يجوز انتهى وخرج السراويل
بقوله بما يستر عامة البدن وصححه في الهداية لان لابسه يسمى عريانا في العرف ولهذا قال
في الخانية لو حلف لا يلبس ثوبا من غزل فلانة فلبس من غزلها سراويل لم يحنث
في يمينه لكن ما لا يجزيه عن الكسوة يجزيه عن الطعام باعتبار القيمة فلا
بد ان يعطيه قميصا او جبة او رداء او قباء او ازارا سابلا بحيث يتوشح به
عند ابي حنيفة وابي يوسف والاقصر كالسراويل ولا يجزئ العمامة الا انه ان امكن
ان يتخذ منها ثوب يجزي بما ذكرنا جاز واما القلنسوة فلا تجزي بحال قال
الطحاوي هذا كله اذا دفع الى الرجل اما اذا دفع الى المراة فلا بد من الخمار مع الثوب
لان صلاتها لا تصح دونه قال في فتح القدير وهذا يشابه الرواية عن محمد في دفع
السراويل انه للمراة لا يكفي وهذا كله خلاف ظاهر الجواب واما ظاهر الجواب
ما يثبت به اسم المكتسي وينتفي عنه اسم العريان وعليه بني عدم اجزاء السراويل
لا صحة الصلوة وعدمها فانه لا دخل له في الامر بالكسوة اذ ليس معناه الا جعل
الفقير مكتسيا انتهى وفي الخلاصة وفي الثوب يعتبر حال القابض ان كان يصلح
للقابض يجوز والا فلا وقال بعض مشايخنا ان كان يصلح لاوساط الناس يجوز وا لا
فلا والاول اشبه بالصواب ولو اعطى ثوبا خليقا عن كفارة اليمين ان امكن الانتفاع
به اكثر من نصف مدة الجديد بمعنى اكثر من ثلثة اشهر جاز انتهى واعلم انه لا بد
من النية لصحة التكفير في الانواع الثلثة كما صرح به في فتح القدير وان مصرفها
مصرف الزكوة قال في الخانية كل من لا يجوز صرف الزكوة اليه لا يجوز صرف
الكفارة اليه فلا يعطيها لابيه ولا لولده وان سفل وكذا الصدقة المنذورة ولو
اعطى كفارة يمينه لامراته وهي امة لغيره ومولاها فقير لا يجوز ذلك لان الصدقة
تتم بقبولها لا بقبول المولى وهي ليست محلا لاداء كفارته فلا يجوز كما لو اعطى اباه
وامه وبنتا لو كان لفقير لا يجوز ذلك انتهى ويرد على الكلية المذكورة الذمي الخ

الذمي فانه جائز في الكفارة دون الزكاة وفي الخانية ايضا لو اعطى في كفارة اليمين عشرة مساكين كل مسكين مدا مدا ثم استغنوا ثم افتقروا ثم اعاد عليهم مدا مدا لا يجوز ذلك لانهم لما استغنوا صاروا بحال لا يجوز صرف الزكاة اليهم فيبطل ما ادى كما لو ادى الى مكاتب مدا ثم رد في الرق ثم كوتب ثانيا ثم اعطاه مدا لا يجوز ذلك **قوله** وان عجز عن احدها صام ثلاثة ايام وشرطنا التتابع عملا بقراءة ابن مسعود متتابعات وقراءته كروايته وهي مشهورة جازت الزيادة بها فحمل المطلق على المقيد واشار بالعجز الى انه لو كان عنده واحد من الاصناف الثلاثة لا يجوز له الصوم وان كان محتاجا اليه ففي الخانية ولا يجوز التكفير بالصوم الا لمن عجز عما سوى الصوم فلا يجوز لمن يملك ما هو منصوص عليه في الكفارة او يملك فوق الكفاف والكفاف منزل يسكنه وثوب يلبسه ويستر عورته وقوت يومه ومن الناس من قال قوت شهر وان كان له عبد وهو يحتاج الى الخدمة لا يجوز له التكفير بالصوم لانه قادر على الاعتاق ومن ملك وعليه دين مثل ذلك ووجبت عليه الكفارة فقضى دينه بذلك المال جاز التكفير بالصوم وان صام قبل قضاء الدين اختلفوا فيه قال بعضهم يجوز له الصوم وقال بعضهم لا يجوز وفي الكتاب اشارة الى القولين فوصلنا وقولنا ولو كان له مال غائب او دين على رجل وليس في يده شيء ما يكفر عن يمينه جاز له الصوم قال هذا اذا لم يكن المال الغائب عبدا فان كان عبدا يجوز في الكفارة لا يجوز له التكفير بالصوم انتهى والاعتبار في العجز وعدمه لانه قادر على الاعتاق انتهى وفي المجتبى ظاهر المذهب اذا فضل عن حاجته قدر ما يكفر به لا يجزيه الصوم انتهى والاعتبار في العجز وعدمه وقت الاداء لا وقت الحنث فلو حنث وهو معسر ثم ايسر لا يجوز له الصوم كذا في الخانية وقيد بالتتابع لانه لو صام الثلاثة متفرقة لا يجوز ولو لم يستأنف العذر لما في الخلاصة ولو حاضت المرأة في الثلاثة استقبلت ولو اعتق عنه مولاه او اطعم او كسى لا يجزيه وكذا المكاتب والمستسعى ولو صام العبد فعتق قبل ان يفرغ ولو بساعة فاصاب مالا وجب عليه استئناف الكفارة بالمال كذا في فتح القدير وفي المجتبى كفر بالصوم وفي ملكه رقبة او ثياب او طعام قد نسيه قيل يجزيه عند ابي حنيفة ومحمد والصحيح انه لا يجزيه وفي الجامع الاصغر وهب ماله وسلمه ثم صام ثم رجع بالهبة اجزاه الصوم والمعتبر بالتكفير حال الاداء لا غير انتهى وهذا يستثنى من قولهم ان الرجوع في الهبة فسخ من الاصل وفي المجتبى ايضا بعد ابن المعسر مالا لابيه ليكفر به لا تثبت القدرة به اجماعا **قوله** ولا يكفر قبل الحنث اي لا يصح التكفير قبل الحنث في اليمين سواء كان بالمال او بالصوم لان الكفارة لستر الجناية ولا جناية واليمين ليست بسبب لانها مانعة من الحنث غير مفضية اليه بخلاف التكفير بعد الجرح قبل

الموت لانه مفض ثم اذا كفر قبله لا يسترد من الفقير لوقوعه صدقة ولم يذكر المصنف رحمه الله مسئلة تعدد الكفارة لتعدد اليمين وهي مهمة قال في الظهيرية ولو قال والله والرحمن والرحيم لا افعل كذا ففعل ففي الروايات الظاهرة فيلزمه ثلاث كفارات وينعقد اليمين بتعدد الاسم لكن بشرط تخلل حرف القسم وروى الحسن عن ابي حنيفة ان عليه كفارة واحدة وبه اخذ مشايخ سمرقند واكثر المشايخ على ظاهر الرواية ولو قال والله والرحمن لا افعل كذا ففعل يلزمه الكفارتان في قولهم جميعا والفرق على قول اولئك المشايخ ان الواو اذا اتحد ذكره يحتمل ان يكون واو عطف ويحتمل ان يكون واو قسم فلا يثبت القسم بالشك والاحتمال بالشك بخلاف ما اذا تعدد ذكره لان احدهما للعطف والاخر للقسم ولو قال والله والله يتعدد اليمين في ظاهر الرواية وروى ابن سماعة عن محمد ان في الاسم الواحد لا يتعدد اليمين ولو قال والله والله او قال والله الرحمن تكون يمينا واحدة انتهى وفي الولوالجية اذا دخل بين اسمين حرف عطف كانا يمينين وان كان بغير حرف العطف كان على سبيل الصفة والتاكيد تكون يمينا واحدة انتهى وفي الخلاصة معزيا الى الاصل اذا حلف على امر ان لا يفعله ثم حلف في ذلك المجلس او في مجلس اخر ان لا يفعله ابدا ثم فعله ان نوى يمينا مبتدأ او التشديد او لم ينو فعليه كفارة يمينين اما اذا نوى بالثاني الاول فعليه كفارة واحدة وفي التجريد عن ابي حنيفة اذا حلف بايمان فعليه لكل يمين كفارة والمجلس والمجالس سواء ولو قال عنيت بالثاني الاول لم يستقم ذلك في اليمين بالله تعالى ولو حلف بحجة او بعمرة يستقيم وفي الاصل ايضا لو قال هو يهودي هو نصراني ان فعل كذا يمين واحدة ولو قال هو يهودي ان فعل كذا هو نصراني ان فعل كذا فهما يمينان وفي النوازل قال لاخر والله لا اكلمه يوما والله لا اكلمه شهرا والله لا اكلمه سنة ان كلمه بعد ساعة فعليه ثلاثة ايمان وان كلمه بعد الغد فعليه يمينان وان كلمه بعد شهر فعليه يمين واحدة وان كلمه بعد سنة فلا شيء عليه انتهى وفي فتح القدير وعرف في الطلاق انه لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت وقع ثلاث تطليقات **قوله** ومن حلف على معصية ينبغي ان يحنث بيان لبعض احكام اليمين وحاصلها ان المحلوف عليه انواع فعل معصية او ترك فرض فالحنث واجب وهو المراد بقوله ينبغي ان يحنث اي يجب عليه الحنث لحديث البخاري عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم من نذر ان يطيع الله فليطعه ومن نذر ان يعصي الله فلا يعصه وحديث البخاري ايضا واذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فات الذي هو خير وكفر عن يمينك ثم اليمين في الحديث المقسم عليه لان حقيقة اليمين جملتان احداهما مقسم به والاخرى مقسم عليه فذكر الكل واريد البعض وقيل ذكر اسم الحال واريد المحل لان المحلوف عليه

محل اليمين ولان فيما قلناه توفية البر الى جابر وهو الكفارة ولا جابر للمعصية في ضده
والحلف في المعصية يشمل النفي والاثبات فالاول مثل ان يحلف لا يصلي او لا يكلم اباه
فيجب الحنث بالصلوة وكلام الاب والثاني نحو ليقتلن فلانا كما في الهداية ولا بد
ان يكون اليمين موقتة بوقت كاليوم وغدا لانها لو كانت مطلقة لم يتصور الحنث
باختياره لانه لا يحنث الا في اخر جزء من اجزاء حيوته فيوصي بالكفارة حينئذ اذا
هلك الحالف ويكفر عن يمينه اذا اهلك المحلوف عليه كذا في غاية البيان الثاني ان
يكون المحلوف عليه شيئا غيره اولى منه كالحلف على ترك وطي زوجته شهرا ونحوه فالحنث
افضل لان الرفق ايمن ودليله الحديث المتقدم ولذا الحلف ليضربن عبده وهو يستاهل
ذلك او ليشكون مديونه ان لم يوافه غدا فالافضل لان العفو افضل ولذا تيسير المطالبة
الثالث ان يحلف على شيء وضده مثله كالحلف لا ياكل هذا الخبز او لا يلبس هذا الثوب
فالبر في هذا وحفظ اليمين اولى ولو قال قايل انه واجب لقوله تعالى واحفظوا ايمانكم
على ما هو المختار في تاويلها ان البر فيها امكن لذا في فتح القدير ولم يذكر القسم الرابع وهو
ان يكون المحلوف عليه يجب فعله قبل اليمين كحلفه ليصلين الظهر اليوم لظهور ان
البر فرض ومنه اذا كان المحلوف عليه ترك معصية فان البر واجب فيثبت وجوب
لا ترين البر والفعل فحاصله ان المحلوف عليه اما فعل او ترك وكل منهما على خمسة اوجه
لانه اما ان يكون معصية او واجبا او هو اولى من غيره او غيره اولى منه او مستويان
وقد علمت احكام العشرة **قوله** ولا كفارة على كافر وان حنث مسلما لما قدمنا ان
شرط انعقادها الاسلام لانه ليس باهل لليمين لانها تنعقد لتعظيم الله تعالى ومع الكفر
لا يكون معظما ولا هو اهل للكفارة وهو دليله قوله تعالى انهم لا ايمان لهم واما قوله
بعده نكثوا ايمانهم فيعني صورة الايمان التي اظهروها والحاصل انه لا بد من التاويل
اما في الايمان لهم كما قاله الشافعي ان المراد لا ايفاء لهم بها او في نكثوا ايمانهم كما قال
ابو حنيفة ان المراد ما هو صورة الايمان دون حقيقتها الشرعية ويرجح الثاني بالفقه
وهو انا نعلم من كان اهلا لليمين يكون اهلا للكفارة وليس الكافر اهلا لها المطلقة فيشمل
المرتد واشار المصنف الى ان الكفر يبطل اليمين فلو حلف مسلما ثم ارتد ثم اسلم ثم
حنث لا يلزمه شيء بعد الاسلام ولا قبله كما لو نذر الكافر بما هو قربة لا يلزمه شيء واما
تحليفه القاضي وقوله صلى الله عليه وسلم تبريكم يهود بخمسين يمينا فالمراد بها صورة
الايمان فان المقصود منها رجاء النكول لانه يعتقد في نفسه تعظيم اسم الله تعالى وان
كان لا يقبل منه ولا يثاب عليه وهو المراد بقولهم ومع الكفر لا يكون معظما **قوله** ومن حرم
ملكه لم يحرم اي لا يصير حراما عليه لذاته لانه قلب المشروع وتغييره ولا قدرة له على ذلك
بل الله تعالى هو المتصرف في ذلك بالتبديل وغيره وان استباحه كفر اي عامله معاملة المباح
بان فعل ما حرمه فانه يلزمه كفارة اليمين لقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي

مرضات ازواجك والله غفور رحيم قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فبين الله تعالى ان نبيه
صلى الله عليه وسلم حرم شيئا مما هو حلال وانه فرض له تحلته فعبر عن ذلك بقوله تحلة
ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين توجب الكفارة وما في بعض الرواية من انه حلف
صريحا فليس هو في الاية ولا في الحديث الصحيح الى اخر ما في فتح القدير ولو ذكر المصنف
بدل الملك الشيء لكان اولى ومن حرم شيئا ثم فعله كفر لكان اولى ليشمل الاعيان والافعال
وملكه وملك غيره وما كان حلالا وما كان حراما فيدخل فيه ما اذا قال كلامك علي
حرام او معي او الكلام معك حرام كما في المنتقى ولذا اذا قال دخول هذا المنزل علي حرام
ونحوه كما في المجتبى ولو قال للقوم كلامكم علي حرام ايهم كلم حنث وفي مجموع النوازل
وكذا كلام فلان وفلان علي حرام يحنث بكلام احدهما ولذا كلام اهل بغداد وكذا اكل
هذا الرغيف يحنث باكل لقمة بخلاف ما لو قال والله لا اكلمهم لا يحنث حتى يكلمهم وفي
الخلاصة لو قال هذا الرغيف علي حرام حنث باكل لقمة وفي فتاوى قاضي خان قال
مشايخنا الصحيح انه لا يكون حانثا لان قوله هذا الرغيف علي حرام بمنزلة قوله والله لا
اكل هذا الرغيف ولو قال هكذا لم يحنث باكل البعض انتهى مع ان حرمة العين المراد
منها تحريم الفعل فاذا قال هذا الطعام علي حرام فالمراد اكله ولذا اذا قال
هذا الثوب علي حرام فالمراد لبسه الا اذا نوى غيره كما في الخلاصة ولو نوى قال
لدراهم في يده هذه الدراهم علي حرام ان اشترى بها حنث وان تصدق بها او وهبها
لم يحنث بحكم العرف كما في المحيط وغيره ولا خصوصية للدراهم بل لو وهب ما جعله حراما
او تصدق به لا يحنث لان المراد بالتحريم حرمة الاستمتاع وفي المحيط لو قال لما لي
علي حرام فانفق منه شيئا حنث وكذا ما لو قال فلان علي حرام فاكل منه او انفق حنث
ويدخل فيه ما اذا قال هذا الطعام علي حرام لا يملكه فيصير به حالفا حتى لو اكله
حلالا او حراما لزمته الكفارة الا اذا قصد به الاخبار عنها وهو لا يدخل تحت
عبارة المصنف ايضا ويدخل فيه ايضا ما اذا قال هذه الخمر علي حرام فاذا شربه
كفر ففي فتاوى قاضي خان من فصل الاكل الصحيح انه اذا قال الاكل علي حرام كان يمينا
حتى اذا فعله كفر وذكر في فصل تحريم الحلال اذا قال هذه الخمر علي حرام فيه قولان
والفتوى على انه ينوي في ذلك ان اراد به الخبر لا يلزمه الكفارة وان اراد به اليمين
تلزمه الكفارة وعند عدم النية لا يلزمه الكفارة انتهى وعبر المصنف بمن المفيدة
للعموم ليشمل الذكر والانثى فلذا قال في المجتبى والخلاصة قالت لزوجها انت علي
حرام او قالت حرمتك على نفسي فمكنته حتى لو طاوعته في الجماع او اكرهها لزمتها الكفارة
بخلاف ما لو حلف لا يدخل هذه الدار فادخل فانه لا يحنث انتهى وقيد بكونه حرمه على
نفسه لانه لو جعل حرمته معلقة على فعله فانه لا تلزمه الكفارة لما في الخلاصة لو قال
ان كلمت هذا الطعام فهو علي حرام فاكله لا حنث عليه وفي المحيط وفي المنتقى اذا قال العبره

كل طعام اكله في منزلك فهو علي حرام ففي القياس لا يحنث اذا اكله هكذا روى ابن سماعة عن
ابي يوسف وفي الاستحسان يحنث والناس يريدون بهذا ان اكله حرام وفي الحيل ان
اكلت عندك طعاما ابدا فهو حرام فاكله لا يحنث انتهى وفي القنية ان دخلت عليك فما
اجزت بيميني فحرام فان دخل عليه صار يمينا فاذا املك شيئا ولو شربة ماء يلزمه كفارة
اليمين انتهى قوله كل حل علي حرام فهو على الطعام والشراب والقياس ان يحنث كما
فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه وهذا قول زفر وجه الاستحسان ان المقصود
وهو البر لا يحصل مع اعتبار العموم واذا اسقط اعتباره ينصرف الى الطعام والشراب للعرف
فانه يستعمل فيما يتناول عادة فيحنث اذا اكل او شرب ولا يتناول المراة الا بالنية فلا
يحنث بجماع زوجته لاسقاط اعتبار العموم واذا نواها كان ايلاء ولا تصرف اليمين عن
الماكول والمشروب وهذا كله جواب ظاهر الرواية كما في الهداية مع ان عبارة الحاكم
في الكافي اذا قال الرجل كل حل علي حرام سئل عن نيته فان نوى يمينا فهو يمين يكفرها
ولا تدخل امراته في ذلك الا ان ينوي فان نواها دخلت فان اكل او شرب او قرب
امراته حنث وسقط عنه الايلاء وان لم يكن له نية فهي يمين يكفرها لا تدخل امراته فيها
ولو نوى به الطلاق فالقول فيه كالقول في الحرام اي يصح ما نوى وان نوى الكذب
فهو كذب انتهى يقتضي ان الامر موقوف على النية وانه لو نوى الكذب لا يلزمه شيء وهو غير
مستفاد من عبارة الهداية كما لا يخفى قوله والفتوى على انه تبين امراته من غير نية
لغلبة الاستعمال كذا في الهداية وان لم يكن له امراة ذكر في النهاية معزيا الى النوازل
انه يجب عليه الكفارة انتهى يعني اذا اكل او شرب لانصرافه عند عدم الزوجة الى الطعام
والشراب لا كما يوهم من ظاهر الرواية العبارة وقال البزدوي في مبسوطه هكذا قال مشايخ سمرقند
ولم يتضح لي عرف الناس في هذا لان من لا امراة له يحلف به كما يحلف ذو الحليلة ولو كان العرف
مستفيضا في ذلك لما استعمله الا ذو الحليلة والصحيح ان يقيد الجواب في هذا ونقول
ان نوى الطلاق يكون طلاقا فاما من غير دلالة فالاحتياط ان يقف الانسان فيه ولا يخالف
المتقدمين واعلم ان مثل هذا اللفظ لم يتعارف في ديارنا بل المتعارف فيه حرام علي كلامك
ونحوه كاكل كذا ولبسه دون الصيغة العامة وتعارفوا ايضا الحرام يلزمني ولا شك انه
في انهم يريدون الطلاق معلقا فانهم يريدون بعده لا افعل كذا او لافعلن وهذا مثل تعارفهم
الطلاق يلزمني لا افعل كذا فانه يراد به ان فعلت كذا فهي طالق ويجب امضاؤه عليهم والحاصل
ان المعتبر في هذه الالفاظ عرفية او فارسية الى معنى بلا نية التعارف فيه فان لم يتعارف
سئل عن نيته وفيما ينصرف بلا نية لو قال اردت غيره لا يصدقه القاضي وفيما بينه وبين الله
تعالى هو مصدق كذا في فتح القدير والحاصل انه على ظاهر الرواية يحنث بالاكل والشرب
فقط ولا يقع عليه طلاق وعلى المفتى به ان لم يكن له امراة فكذلك وان كان له امراة وقع الطلاق
عليها ولا يحنث بالاكل والشرب وفي الظهيرية رجل قال كل حل علي حرام او كل حلال علي حرام او حلال الله

او قال

او قال الحلال المسلمين وله امراة ولم ينو شيئا قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل والفقيه ابو
جعفر وابو بكر الاسكاف وابو بكر بن سعيد تبين امراته بتطليقة وان نوى ثلاثا
فثلاث وان قال لم انو الطلاق لا يصدق قضاء لانه صار طلاقا عرفا ولهذا لا يحلف به
الا الرجال فان كانت له امراة واحدة تبين بتطليقة وان كن ثلاثا او اربعا يقع على كل واحدة
واحدة بائنة وان حلف بهذا اللفظ ان كان فعل كذا او قد كان فعل وله امراة واحدة او اكثر
بن جميعا وان لم يكن له امراة لا يلزمه شيء لانه جعل يمينا بالطلاق ولو جعلناه يمينا بالله تعالى
فهو غموس وان حلف بهذا على امر في المستقبل ففعل ذلك وليس له امراة كان عليه الكفارة
لان تحريم الحلال يمين وان كانت له امراة وقت اليمين فماتت قبل الشرط او بانت الى عدة
ثم باشر الشرط لا يلزمه الكفارة لان يمينه انصرف الى الطلاق وقت وجودها وان لم تكن له
امراة وقت اليمين ثم تزوج امراة ثم باشر الشرط اختلفوا فيه قال الفقيه ابو
جعفر تبين المتزوجة وقال غيره لا تبين وبه اخذ الفقيه ابو الليث وعليه الفتوى لان يمينه
جعل يمينا بالله تعالى وقت وجودها فلا يصير طلاقا بعد ذلك انتهى وقيد بصيغة العموم
لانه لو قال لزوجته انت علي حرام فقد تقدم في باب الايلاء انه ينصرف للزوجة فتطلق من غير
نية قوله ومن نذر نذرا مطلقا او معلقا بشرط فوجد وفى به اي وفى بالمنذور
لقوله عليه السلام من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمى وهو باطلاقه يشمل المنجز والمعلق ولان
المعلق بالشرط كالمنجز عندنا وانما اطلقه فشمل ما اذا علقه بشرط يريد كونه او لا وعن ابي حنيفة
انه رجع عنه فقال ان فعلت كذا فعلي حجة او صوم سنة او صدقة ما املكه اجزاه عن ذلك
كفارة يمين وهو قول محمد ويخرج عن العهدة بالوفاء بما سمى ايضا اذا كان شرطا لا يريد كونه
لان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو بظاهره نذر فيتخير ويميل الى اي الجهتين شاء
بخلاف ما اذا كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفى الله مريضي لانعدام معنى اليمين فيه قال
في الهداية وهذا التفصيل هو الصحيح وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد كما في الظهيرية وقال
الولوالجي مشايخ بلخ وبخارى يفتون بهذا وهو اختيار شمس الائمة ولكثرة البلوى في هذا
الزمان وظاهر الرواية كما في المختصر للحديث المتقدم ووجه الصحيح حديث مسلم كفارة
النذر كفارة اليمين وهو يقتضي السقوط بالكفارة مطلقا فتعارضا فيحمل مقتضى الايفاء
بعينه على المنجز او المعلق بشرط يريد كونه وحديث مسلم على المعلق بشرط لا يريد كونه
لانه اذا علقه بشرط لا يريده يعلم انه لم يرد كونه المنذور حيث جعله مانعا
من فعل ذلك الشرط مثل دخول الدار وكلام زيد لان تعليقه حينئذ لمنع نفسه عنه
بخلاف الشرط الذي يريد كونه اذا وجد الشرط فانه في معنى المنجز ابتداء فيندرج في حكمه
وهو وجوب الايفاء ثم اعلم ان هذا التفصيل وان كان قول المحققين فليس له اصل في الرواية
لان المذكور في ظاهر الرواية لزوم الوفاء بالمنذور عينا منجزا كان او معلقا وفي رواية النوادر
هو مخير فيه بين الوفاء وبين كفارة اليمين قال في الخلاصة وبه يفتى فتحصل ان الفتوى على

التخيير مطلقا ولذا اعترض في العناية على تصحيح الهداية انتهى كما اذا قال ان فعلت كذا فالف درهم من مالي صدقة ففعل وهو لا يملك الا مائة لا يلزمه الا المائة لانه فيما لم يملك لم يوجد في الملك ولا مضافا الى سببه فلا يصح كقوله مالي في المساكين صدقة ولا مال له لا يصح فلذا هنا كذا في الواقعات وفي الخلاصة ايضا واراد بقوله وفي انه يلزمه الوفا باصل القربة التي التزمها لا بكل وصف التزمه لما قدمناه انه لو عين درهما او فقيرا او مكانا للتصدق او للصلوة فان التعيين ليس بلازم وقدمنا تعاريف النذر في الصلوة وفي اخر الصوم وان شرائطه اربعة ان يكون معصية لذاته فخرج النذر بصوم النحر لصحة النذر به لانه لغيره وان يكون من جنسه واجب وان يكون ذلك الواجب عبادة مقصودة وان لا يكون واجبا عليه قبل النذر فلو نذر حجة الاسلام لم يلزمه شيء غيرها وبه عرف ان اطلاق المصنف في محل التعليق التقييد وفي الخلاصة لو التزم بالنذر اكثر مما يملكه لزمه ما يملكه هو المختار كما اذا ان فعلت كذا فالف درهم من مالي صدقة ففعل وهو لا يملك الا مائة لا يلزمه الا المائة لانه فيما لم يملك لم يوجد في الملك ولا مضافا الى سببه فلا يصح كقوله مالي في المساكين صدقة ولا مال له لا يصح فلذا هنا كذا في الواقعات وفي الخلاصة ايضا لو قال لله علي ان اهدي هذه الشاة وهي ملك الغير لا يصح النذر بخلاف قوله لاهدين ولو نوى اليمين كان يمينا انتهى فعلى هذا لابد ان يزاد شرط خامس وهو ان لا يكون ما التزمه ملكا للغير الا ان يكون يعلقه ان النذر به معصية لكن ليس معصية لذاته وانما هو لحق الغير وفي الخلاصة لو قال لله علي اطعام المساكين فهو على عشرة عند ابي حنيفة لله علي اطعام مسكين يلزمه نصف صاع من حنطة استحسانا ولو قال ان فعلت كذا فالف درهم من مالي صدقة لكل مسكين درهم واحد فحنث وتصدق بالكل على مسكين واحد جاز ولو قال لله علي ان اعتق هذه الرقبة وهو يملكها فعليه ان يفي بها ولو لم يف ياثم ولكن لا يجبره القاضي وفي مجموع النوازل لو قال وهو مريض ان برات من مرضي هذا ذبحت شاة او علي شاة اذبحها فبرا لا يلزمه شيء ولو قال علي شاة اذبحها واتصدق بلحمها لزمه ولو قال لله علي ان اذبح جزورا واتصدق بلحمه فذبح مكانه سبع شياه جاز انتهى وهو يدل على ان مرادهم الواجب الفرض في قولهم وان يكون من جنسه واجب لان الاضحية واجبة وفي الذبح لا التصدق مع انه صرح بانه لا يصح النذر بالذبح من غير تصريح بالتصدق بلحمه وقدمنا في باب الاعتكاف ما يجب فيه التتابع من المنذور ولذا في اول كتاب الصوم وفي الواقعات لو قال لله علي ان اتصدق بمائة درهم فاقدا شاذ فيه فلم يتم الكلام وهو يريد ان يقول ان فعلت كذا فالاحتياط ان يتصدق فرق بين هذا وبين اليمين بالطلاق فان ثمة اذا وصل الشرط بعدما دفع اليدين ثمة لا يقع الطلاق والفرق ان الطلاق محظور فيتكلف لعدمه ما امكن وقد امكن بجعل هذا الانقطاع غير فاصل كما لو حصل الانقطاع بالعطاس اما الصدقة عبادة فلا يحصل فيكلف لعدمها ولو قال ان دخلت الدار فلله علي ان اتصدق مثلا فدخل لا يلزمه شيء لان المثل بمنزلة التشبيه

ولبس

وليس في التشبيه ايجاب فلا يجب الا ان يريد به الايجاب ولو قال ان فعلت كذا فانذ(؟) علي ان اكفن الميت او ان اضحي لا يكون يمينا لان تكفين الميت ليس بقربة مقصودة واما التضحية فلان التضحية واجبة عليه ولو قال لله علي ثلاثون حجة كان عليه بقدر عمره انتهى واشار بقوله وفي به لانه الى انه معين مسمى فلو لم يكن مسمى كقوله ان فعلت كذا فعلي نذر فان نوى قربة من القرب التي يصح النذر بها نحو الحج والعمرة فعليه ما نوى لانه يحتمله لفظه فجعل ما نوى كالمنطوق به وان لم يكن له نية فعليه كفارة اليمين وكذا ان قال ان كلمت فلانا فلله علي نذر او ان صليت الظهر فان نوى معينا لزمه والا كفر وفي الواقعات واذا حلف بالنذر وهو ينوي صياما ولم ينو عددا معلوما فعليه صيام ثلاثة ايام اذا حنث لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى من الصيام وادنى ذلك ثلاثة ايام في كفارة اليمين وان نوى صدقة ولم ينو عددا فعليه اطعام عشرة مساكين لكل مسكين نصف صاع لما ذكرنا انتهى وفي القنية نذر ان يتصدق بدينار على الاغنياء ينبغي ان لا يصح قلت وينبغي ان يصح اذا نوى ابناء السبيل لانهم محل الزكوة ولو قال ان قدم غائبي فلله علي ان اضيف هؤلاء الاقوام وهم اغنياء لا يصح ولو نذر ان يقول دعا كذا في ذكر كل صلوة عشر مرات لم يصح ولو قال لله علي ان اصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل يوم كذا يلزمه وقيل لا يلزمه ولو قال ان ذهبت هذه العلة عني فلله علي كذا فذهبت ثم عادت الى ذلك الموضع لا يلزمه شيء انتهى

قوله ولو وصل بحلفه ان شاء الله بر لقوله عليه السلام من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد بر في يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع في اليمين الا اذا كان انقطاعه بتنفس او سعال ونحوه فانه لا يضر وظاهر كلام المصنف ان اليمين منعقدة الا انه لا حنث عليه اصلا لعدم الاطلاع على مشيئة الله تعالى وهذا قول ابي يوسف وعند ابي حنيفة ومحمد ان التعليق بالمشيئة ابطال وكذا قال في التبيين واراد بقوله بر عدم الانعقاد لان فيه عدم الحنث كالبر فاطلق عليه انتهى وقدمنا فائدة الاختلاف في اخر باب التعليق من كتاب الطلاق واشار المصنف الى ان النذر كذلك ايضا اذا وصله بالمشيئة لم يلزمه شيء وظاهر كلامهم ان كل ما تعلق بالقول فالمشيئة المتصلة به مبطلة له عبادة او معاملة بخلاف المتعلق بالقلب كالنية كما قدمناه في الصوم

باب اليمين في الدخول والخروج والسكنى والاتيان وغير ذلك

شروع في بيان الافعال التي يحلف عليها ولا سبيل الى حصرها لكثرتها لتعلقها باختيار الفاعل فيقدر العدد الذي ذكره اصحابنا في كتبهم والمذكور نوعان افعال حسية وامور شرعية وبدا بالاهم وهو الدخول ونحوه لان حاجة الحلول في مكان الزم للجسم من اكله وشربه وقد ذكر المصنف في هذا الكتاب من الافعال خمسة الدخول والخروج والسكنى والاتيان والركوب والاصل ان اليمين الايمان مبنية على العرف عندنا لا على الحقيقة اللغوية

كما نقل عن الشافعي ولا على الاستعمال القرآني كما عن مالك ولا على النية مطلقا كما عن احمد لان
المتكلم انما يتكلم بالكلام العرفي اعني الالفاظ التي يراد بها معانيها التي وضعت لها في
العرف كما ان العربي حال كونه من اهل اللغة انما يتكلم بالحقائق اللغوية فوجب صرف الفاظ
المتكلم الى ما عهد انه المراد بها ثم من المشايخ من جرى على هذا الاطلاق فحكم في الفرع
الذي ذكره صاحب الذخيرة والمرغيناني وهو ما اذا حلف لا يهدم بيتا فهدم بيت
العنكبوت انه يحنث بانه خطأ ومنهم من قيد حمل الكلام على العرف بما اذا لم يمكن العمل
بحقيقته ولا يخفى ان هذا يصير المعتبر الحقيقة اللغوية الا ما من الالفاظ ليس له وضع
لغوي بل احدثه اهل العرف وان ما له وضع لغوي ووضع عرفي يعتبر معناه اللغوي وان
تكلم به متكلم من اهل العرف وهذا يهدم قاعدة حمل الايمان على العرف فانه لم يصير المعتبر الا
اللغة الا ما تعذر وهذا بعيد اذ لا شك ان المتكلم لا يتكلم الا بالعرف الذي به
التخاطب سواء كان عرف اللغة ان كان من اهل اللغة او غيرها ان كان من غيرها نعم ما وقع
استعماله مشتركا بين اهل اللغة واهل العرف تعتبر اللغة على انها العرف واما الفرع المذكور
فالوجه فيه انه ان كان نواه في عموم بيتا حنث والا وان لم يخطر له وجب ان لا يحنث
لانصراف الكلام الى المتعارف عند اطلاق لفظ بيت وظهر ان مرادنا بانصراف الكلام الى
العرف انه اذا لم يكن له نية كان موجب الكلام ما هو معنى عرفي له وان كان له نية شيء
واللفظ يحتمله انعقد اليمين باعتباره كذا في فتح القدير وفي الحاوي الحصيري والمعتبر
في الايمان الالفاظ دون الاغراض وفي الظهيرية ذكر في الفصل الثالث من الهبة رجل الح
على غيره فقال ان اشتريت لك بفلس شيئا فامرأته طالق فاشترى له بدرهم شيئا لم يحنث
في يمينه دل على ان العبرة بعموم اللفظ انتهى وذكر الامام الخلاطي في مختصر الجامع فروعا مبنية
على ذلك فقال باب اليمين في المساومة حلف لا يشتريه بعشرة حنث باحد عشر ولو حلف
البائع به لا يحنث لان مراد المشتري المطلقة ومراد البائع المفردة ولو اشترى او باع بتسعة
لم يحنث لان المشتري مستنقص والبائع وان كان مستزيدا لكن لا حنث بلا مسمى كمن حلف
لا يخرج من الباب او لا يضرب سوطا او لا يشتري بفلس او ليغدينه اليوم بالف فخرج
من السطح وضرب بعصا واشترى بدينار وغدى برغيف لم يحنث انتهى وفي التنوير للامام
المسعودي شارحه والحاصل انه اذا كان في اليمين ملفوظ به يجوز تعيين احد محتمليه
بالغرض واما الزيادة على الملفوظ فلا تجري بالغرض ففي مسألة لا ابيعه بعشرة فباعه
بتسعة انما لا يحنث البائع وان كان غرضه النقص عن المنع من النقصان لان الناقص عن
العشرة ليس في لفظه ولا يحتمله لفظه فلا يتقيد به انتهى وفي الخلاصة من الجنس الخامس من
اليمين في الشراء ولو ان البائع هو الذي حلف فقال عبده حر ان بعت هذا منك بعشرة
فباعه منه بعشرة دراهم ودينار او باحد عشر درهما لم يحنث ولو باعه بتسعة لا يحنث
ايضا هذا جواب القياس وفي الاستحسان على عكس هذا فان العرف بين الناس ان من حلف لا

يبيع بعشرة ان لا يبيعه الا باكثر من عشرة فاذا باعه بتسعة يحنث استحسانا انتهى
فالحاصل ان بناء الحكم على الالفاظ هو القياس والاستحسان بناؤه على الاغراض وسيأتي
انه هل يعتبر في العرف عرف المخاطب او الحالف والعمل قوله حلف لا يدخل بيتا لا يحنث
بدخول البيت والمسجد والبيعة والكنيسة والدهليز والظلة والصفة لما قدمناه
ان الايمان مبنية على العرف والبيت في العرف ما اعد للبيتوتة وهذه البقاع ما بنيت
لها واراد بالبيت الكعبة ولو عبر بها لكان اظهر والبيعة بكسر الباء معبد النصارى
والكنيسة معبد اليهود والدهليز بكسر الدال ما بين الدار والباب فارسي معرب
كما في الصحاح والظلة الساباط الذي يكون على باب الدار من سقف له جذوع اطرافها
على جدار الباب واطرافها الاخرى على جدار الجار المقابل له وانما قيدنا به لان
الظلة اذا كان معناها ما هو داخل البيت مسقفا فانه يحنث بدخوله لانه يبات فيه
واطلق المصنف في الدهليز والصفة وهو مقيد بما اذا لم يصلحا للبيتوتة اما اذا
كان الدهليز كبيرا بحيث يبات فيه فانه يحنث بدخوله لان مثله يعتاد بيتوته
للضيوف في بعض القرى وفي المدن يبيت فيه بعض الاتباع في بعض الاوقات فيحنث
والحاصل ان كل موضع اذا اغلق الباب صار داخلا لا يمكنه الخروج من الدار وله
سعة تصلح للبيتوتة من سقف يحنث بدخوله وعلى هذا يحنث بالصفة سواء كان لها اربع
حوائط كما في صفات الكوفة او ثلاثة على ما صححه في الهداية بعد ان يكون مسقفا كما هي
صفات ديارنا لانه يبات فيه غاية الامر انه مفتحه واسع وسيأتي ان السقف ليس شرطا
في مسمى البيت فيحنث وان لم يكن الدهليز مسقفا كذا في فتح القدير قوله وفي دار
يدخلها خربة وفي هذه الدار يحنث وان بنيت دارا اخرى بعد الانهدام اي في حلفه لا
يدخل دارا لا يحنث بدخولها خربة وفيما اذا حلف لا يدخل دارا لا يحنث بدخولها هذه الدار
فانه يحنث بدخولها خربة وان بنيت دارا اخرى بعد الانهدام لان الدار للعرصة عند العرب
والعجم يقال دار عامرة ودار غامرة اي خراب وقد شهدت اشعار العرب بذلك والبناء وصف
فيها غير ان الوصف في الحاضر لغو والاسم باق بعد الانهدام وفي الغائب معتبر واراد بالخربة الدار
التي لم يبق فيها بناء اصلا فاما اذا زال بعض حيطانها وبقي البعض فهذه دار خربة فينبغي ان يحنث
في المنكر الا ان يكون له نية كذا في فتح القدير والاصل ان الوصف في المعين لغو ان لم يكن داعيا
الى اليمين وحاملا عليها وان كان حاملا عليها تقيدت به كمن حلف لا ياكل هذا البسر فاكله رطبا
لم يحنث الا اذا كانت الصفة محجورة شرعا فحينئذ لا تتقيد بها وان كانت حاملا كمن
حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بصباه كما سيأتي وقيد باليمين لانه لو وكل بشراء دار منكرة
فاشترى دارا خربة نفذ على الموكل لتعرفها من وجه باعتبار بيان الثمن والمحلة والا لم تصح
الوكالة للجهالة المتفاحشة وهي في اليمين منكرة من كل وجه فافترقا واشار المصنف الى
انه لو حلف لا يدخل هذا المسجد فهدم فصار صحراء ثم دخله فانه يحنث وهو مروي عن ابي

يوسف قال هو مسجد وان لم يكن مبنيا وهذا لان المسجد عبارة عن موضع السجود وذلك موجود في الخرب
ولهذا قال ابو يوسف ان المسجد اذا خرب واستغنى الناس عنه انه يبقى مسجدا الى يوم القيمة
كذا في البدائع وقول ابي يوسف ببقاء مسجدا ابقاء المسجد بعد خرابه هو المفتى به كما صرح به
الحاوي القدسي من كتاب الوقف قوله وان جعلت بستانا او مسجدا او حماما او بيتا
لا هكذا كهذا البيت فهدم او بني اخر بيان لثلاث مسائل الاولى لو حلف لا يدخل هذه الدار
فخربت فجعلت بستانا او مسجدا او بيتا او حماما لا يحنث بدخوله فيه لانها لم تبق دارا لاعتراض
اسم اخر عليه ولذا اذا غلب عليها الماء او جعلت نهرا فدخله فيقيد بالاشارة مع التسمية لانه لو
اشار ولم يسم كما اذا حلف لا يدخل هذه فانه يحنث بدخولها على اي صفة دارا او مسجدا او
حماما او بستانا لان اليمين عقدت على العين دون الاسم والعين باقية كذا في الذخيرة واشار
الى انه لو دخله بعدما انهدم البناء ثانيا من الحمام ونحوه فانه لا يحنث ايضا لانه لا يعود
اسم الدارية بالتشديد والى انه لو بني دارا بعدما انهدم ما بني ثانيا من الحمام ونحوه فانه
لا يحنث ايضا لانه غير تلك الدار التي منع نفسه من الدخول فيها الثانية لو حلف لا يدخل هذا
البيت فدخل بعدما انهدم لا يحنث لزوال اسم البيت فانه لا يبات فيه حتى لو بقيت الحيطان
وسقط السقف يحنث لانه يبات فيه والسقف وصف فيه كما في الهداية لان البيت
الصيفي ليس له سقف واشار المصنف الى انه لو كان البيت منكرا فانه لا يحنث بالاولى والحاصل
ان البيت لا فرق فيه بين ان يكون منكرا او معرفا فاذا دخله وهو صحراء لا يحنث لزوال الاسم
بزوال البناء واما الدار ففرق فيه بين المنكرة والمعينة كما قدمناه وفي البدائع لو انهدم
وحيطانه قائمة فدخله يحنث في المعين ولا يحنث في المنكر لان السقف بمنزلة الصفة فيه
وهي في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة انتهى الثالثة لو حلف لا يدخل هذا البيت فهدم
وبني اخر فدخل لا يحنث لان الاسم لم يبق بعد الانهدام وهذا المبني غير البيت
الذي منع نفسه من دخوله واشار المصنف الى جنس هذه المسئلة من حيث المعنى وهو
ما اذا حلف لا يجلس الى هذه الاسطوانة تغير المبري لا يسمى قلما وانما يسمى انبوبا فاذا كسره
فقد زال الاسم فبطلت اليمين وكذلك اذا حلف لا يكتب بهذا القلم فكسره ثم براه فكتب
به لا يحنث لان غير المبري لا يسمى قلما وانما يسمى انبوبا فاذا كسره فقد زال الاسم فبطلت اليمين
ولذلك اذا حلف على مقص فكسره ثم جعله مقصا غير ذلك لان الاسم قد زال بالكسر وكذلك
كل سكين وسيف وقوس كسر ثم صنع مثله ولو نزع مسمار المقص ولم يكسره ثم اعاد فيه مسمارا اخر حنث
لان الاسم لم يزل بزوال المسمار وكذلك ان نزع نصاب السكين وجعل عليه نصابا اخر لان السكين
اسم للحديد ولو حلف على قميص لا يلبسه او قباء محشوا او مبطنا او جبة مبطنة او محشوة
او قلنسوة او خفين فنقض ذلك كله ثم اعاده حنث لان الاسم بقي بعد النقض يقال قميص
منقوض وجبة منقوضة واليمين المنعقدة على العين لا تبطل بتغيير الصفة مع بقاء اسم
العين وكذلك لو حلف لا يركب هذه السفينة فنقضها ثم استأنفت بذلك الخشب فركبها

لا يحنث

ولو وقف على مسجد معين ... الاولاد ... للفقراء ... فانه يجب ... ثم يعود الى ... ابو يوسف ... ان خرب ... الى يوم القيامة ... ويبقى مسجدا ... المسجد ... وقد استغنى ... الغرباء لا يجوز ... لانه مسجد ابدا ... حاوي القدسي

لا يحنث لانها لا تسمى سفينة بعد النقض وزوال الاسم يبطل اليمين ولو حلف لا ينام على هذا
الفراش ففتقه وغسله ثم حشاه بحشو وخاطه ونام عليه حنث لان فتق الفراش لا يزيل
الاسم عنه ولو حلف لا يلبس شقة غزل بعينها فنقضها وغزلت وجعلت شقة اخرى لم
يحنث لانها اذا نقضت صارت خيوطا وزال الاسم المحلوف عليه ولو حلف على قميص لا يلبسه
فقطعه جبة محشوة فلبسه لا يحنث لان الاسم قد زال فزالت اليمين ولو حلف لا يقرأ في
هذا المصحف فخلعه ثم الف ورقه وخرز دفتيه ثم قرأ فيه حنث لان اسم المصحف باق وان
فرقه ولو حلف على نعل لا يلبسها فقطع شراكها وشركها بغيره ثم لبسها حنث لان اسم
النعل باق ولها بعد قطع الشراك ولو حلفت امراة لا تلبس هذه الملحفة فخيط جانباها فجعلت
درعا وجعل لها جيبا ثم لبستها لم تحنث لانها درع وليست بملحفة فان اعيدت ملحفة
ولبستها حنثت لانها عادت ملحفة بغير تاليف ولا زيادة ولا نقصان فهي على ما كانت
عليه وقال ابن سماعة عن محمد في رجل حلف لا يدخل هذا المسجد فزيد فيه طائفة فدخلها لا
يحنث لان اليمين وقعت على بقعة معينة فلا يحنث بغيرها ولو قال مسجد بني فلان ثم
زيد فيه فدخل ذلك الموضع الذي زيد فيه حنث وكذلك الدار لانه عقد يمينه على الاضافة
وذلك موجود في الزيادة ولو حلف لا يدخل في هذا الفسطاط وهو مضروب في موضع فقلع
وضرب في موضع اخر فدخل فيه حنث وكذلك القبة من العيدان وكذلك درج من عيدان او
ومنبر لان الاسم في هذه الاشياء لا يزول بنقلها من مكان الى مكان كذا في البدائع قوله
والواقف على السطح داخل وفي طاق الباب لا اي لا يكون داخلا لان السطح من الدار الا ترى
ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد فاذا حلف لا يدخل هذه الدار فوقف
على سطحها من غير دخول من الباب بان توصل اليه من سطح اخر فانه يحنث وقيل في عرفنا
لا يحنث وما في المختصر قول المتقدمين ومقابله قول المتاخرين ووفق بينهما في فتح القدير
بحمل ما في المختصر على ما اذا كان للسطح حضير وحمل مقابله على ما اذا لم يكن له حضير اي ساتر
واشار المصنف الى انه لو صعد على شجرة داخلها او قام على حائط فيها فانه داخل فيحنث
ولو كان الحائط مشتركا بينه وبين جاره لم يحنث كما في الظهيرية وعلى قول المتاخرين لا والظاهر
قول المتاخرين في الكل لانه لا يسمى داخل الدار عرفا ما لم يدخل جوفها حتى صح ان يقال
لم يدخل الدار ولكن صعد سطحها ونحوه وفي التبيين والمختار انه لا يحنث في العجم لان الواقف
في السطح لا يسمى داخلا عندهم واشار المصنف الى انه لو نوى في حلفه لا يدخل دار فلان صحنها
فانه لا يصدق قضاء لكن يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانهم قد يذكرون الدار ويريدون صحنها
فقد نوى ما يحتمله كلامه كما في البدائع وافاد باطلاقه انه لا فرق في المحلوف عليه بين ان
يكون دارا او بيتا او مسجدا فان كان فوق المسجد مسكن فدخله لا يحنث لانه ليس بمسجد كما في
البدائع ايضا واشار بقوله داخل الى ان المحلوف عليه دخول الدار فقط للاحتراز عما اذا حلف
لا يدخل من باب هذه الدار فانه اذا دخلها من غير الباب لم يحنث لعدم الشرط وهو الدخول

من الباب فان نقب للدار بابا اخر فدخل يحنث لانه عقد يمينه على الدخول من باب منسوبة الى الدار وقد وجد والباب الحادث كذلك فيحنث وان عنى به الباب الاول يدين فيما بينه وبين الله تعالى لان لفظه يحتمله و لا يدين في القضا لانه خلاف الظاهر حيث اراد بالمطلق المقيد وان عين الباب فقال لا ادخل من هذا الباب فدخل من باب اخر لا يحنث وهذا مما لا اشتباه فيه لانه لم يوجد الشرط كذا في البدايع وقيد بالسطح لانه لو حلف لا يدخل دار فلان فحفر سردابا تحت دار فلان او قناة فدخل ذلك السرداب او القناة لم يحنث لانه لم يدخل ولو كان للقناة موضع مكشوف في الدار فان كان كبيرا يستقي منه اهل الدار فاذا بلغ ذلك الموضع حنث لانه من الدار فان اهل الدار ينتفعون به انتفاع الدار فيكون من مرافق الدار بمنزلة بير الماء وان كان صغيرا لا ينتفع به اهل الدار وانما هو للضوء لم يحنث لانه ليس من مرافق الدار ولا يعد داخله داخل الدار ولو اتخذ فلان سردابا تحت داره وجعل بيوتا وجعل لها ابوابا الى الطريق فدخلها الحالف حنث لان السرداب تحت الدار من بيوتها كذا في المحيط واشار المصنف الى انه لو حلف لا يخرج من هذه الدار فصعد سطحها فانه لا يحنث لانه داخل وليس بخارج كذا في غاية البيان وفي المحيط لو حلف لا يخرج من هذه الدار وفي الدار شجرة اغصانها خارج الدار فارتقى تلك الشجرة حتى صار بحال لو سقط سقط في الطريق لا يحنث لان الشجرة بمنزلة بناء الدار انتهى وانما لا يكون داخلا اذا وقف في طاق الباب لان الباب لاحراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار والمراد بطاق الباب عتبته التي اذا اغلق الباب كانت خارجة عنه وهي المسماة باسكفة الباب اما العتبة التي لو اغلق الباب تكون داخلة فهي من الدار فيحنث بالدخول فيها ولو كان المحلوف عليه الخروج انعكس الحكم كما نص عليه الحاكم وقيد بكونه واقفا في طاق الباب اي بقدميه لانه لو وقف باحدى رجليه على العتبة وادخل الاخرى فان استوى الجانبان او كان الجانب الخارج اسفل لم يحنث وان كان الجانب الداخل اسفل حنث لان اعتماد جميع بدنه على رجله التي هي في الجانب الاسفل كذا في كثير من الكتب وفي الظهيرية معزيا الى السرخسي الصحيح انه لا يحنث مطلقا انتهى وهو ظاهر لان الانفصال التام لا يكون الا بالقدمين وفي الظهيرية بعده ولو ادخل راسه واحدى قدميه حنث وافاد المصنف رحمه الله دلالة ان حقيقة الدخول الانفصال من الخارج الى الداخل فلذا لو ادخل راسه ولم يدخل قدميه او تناول منها لم يحنث الا ترى ان السارق لو فعل ذلك لم يقطع كما في البدايع ولو دخل الدهليز فانه يحنث ففرق بينما اذا كان المحلوف على دخوله الدار او البيت ففي الاول يحنث بدخوله دهليزه وفي الثاني لا واما صحن الدار والبيت ففي الكافي لو حلف لا يدخل بيت فلان ولا نية له فدخل في صحن داره لم يحنث حتى يدخل البيت لان شرط حنثه الدخول في البيت ولم يوجد ثم قال وهذا في عرفهم واما في عرفنا فالدار والبيت واحد فيحنث

ان دخل

ان دخل صحن الدار وعليه الفتوى انتهى وفي الظهيرية ولو قام على كنيف شارع او ظلة شارعة ان كان مفتح الكنيف والظلة في الدار كان حانثا وفي المحيط لو دخل حانوتا مشرعا من هذه الدار الى الطريق وليس له باب في الدار فانه يحنث لانه من جملة الدار ما احاطت به الدار وان دخل بستانا في تلك الدار فان كان متصلا بها لم يحنث وان كان في وسطها حنث انتهى وفي الفتية حلف لا يدخل داره فدخل اصطبله لا يحنث وفي الخلاصة معزيا الى فتاوي النسفي لو حلف لا يدخل بيت فلان فجلس على دكان على بابه ان كان ينتفع به المحلوف عليه وهو تبع لبيته يحنث والحاصل انه اذا حلف لا يدخل هذه الدار او دار فلان فانه يحنث ما لو توقف على سطحها او حايطها او شجرة فيها او عتبة داخلة الباب او دهليزها او صحنها او كنيفها او ظلتها بالشرط المذكور او بستانها الذي في وسطها ويحنث بدخولها على اي صفة كان الحالف راكبا كان او ماشيا او محمولا بامره حافيا او متنعلا بشرط ان يكون مختارا قال في الظهيرية ولو جاء الى بابها وهو يستند في المشي اي يعدو فانفتح وانزلق فوقع في الدار اختلفوا فيه والصحيح انه لا يحنث وان دفعته الريح وادخلته في الدار اختلفوا فيه والصحيح انه لا يحنث ان كان لا يستطيع الامتناع وان كان دابة فجمحت وانفلتت وادخلته في الدار وهو لا يستطيع امساكها لا يحنث وان ادخله انسان مكرها فخرج منها ثم دخل بعد ذلك مختارا اختلفوا فيه والفتوى على انه يحنث انتهى ووجهه ان الشرط لم يوجد بالدخول مكرها بدليل عدم الحنث وقد وجد بالدخول ثانيا مختارا فيحنث وسياتي بعد ذلك ايضاحه ووضع القدم كالدخول فيما ذكرنا لانه صار مجازا عن الدخول وفي مسئلة الحقيقة والمجاز في الاصول وهذا الحكم باعتبار الدار واما باعتبار صفتها من الاضافة الى فلان فانه يحنث اذا دخل دارا مضافة الى فلان سواء كان يسكنها بالملك او بالاجارة او بالعارية وفي المجتبى لو قال ان دخلت دار زيد فعبدي حر وان دخلت دار عمرو فامراتي طالق فدخل دار زيد وهي في يد عمرو باجارة يعتق وتطلق اذا لم ينو فان نوى شيئا صدق انتهى وفي المحيط حلف لا يدخل دار فلان وله دار يسكنها ودار غلة فدخل دار الغلة لا يحنث اذا لم يدل الدليل على دار الغلة وعرفها لان داره مطلقا دار يسكنها انتهى وفي الخانية حلف لا يدخل دار ابنته وابنته تسكن في دار زوجها او حلف لا يدخل دار امه وامه تسكن في دار زوجها فدخل الحالف حنث انتهى وقد وقعت حادثة هي ان رجلا حلف بالطلاق ان اولاد زوجته لا يطلعون الى بيته فطلع واحد هل يحنث فاجبت بانه لا يحنث ولا يدري الجمع لانه جمع ليس فيه الالف واللام قال في الايمان اذا قال والله لا اكلم الفقراء او المساكين او الرجال فكلم واحدا منهم يحنث لانه اسم جنس بخلاف قوله رجالا او نساء

انتهى فقد علم ان الجمع المعرف باللام كالمفرد وغيره على حقيقته ولا تاثير للاضافة
وعدمها بدليل ما في الواقعات ايضا لو قال والله لا اكلم اخوة فلان وا لا اخ واحد
وان كان يعلم يحنث اذا كلم ذلك الواحد لانه ذكر الجمع واراد الواحد وان كان لا يعلم
لا يحنث لانه لم يرد الواحد فبقيت اليمين على الجمع كمن حلف لا ياكل ثلثة ارغفة
من هذا الحب وليس فيه الا رغيف واحد وهو لا يعلم لا يحنث انتهى بلفظه وهو
صريح في ان الجمع المضاف كالمنكر لكن قال في القنية اذا احسنت الى اقربائك فانت
طالق فاحسنت الى واحد منهم يحنث ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا مشتركة
بينه وبين فلان ان كان فلان يسكنها يحنث والا فلا ولو حلف لا يدخل دار فلان ثم
دارا فاجر فلان داره فدخلها الحالف هل يحنث فيه روايتان قالوا ما ذكره انه
لا يحنث ذلك قول ابي حنيفة وابي يوسف لان عندهما لا تبطل الاضافة بالبيع وتبطل
بالاجارة والتسليم وملك اليد للغير كذا في الظهيرية وهي مسئلة الاصول ايضا
قوله ودوام الركوب واللبس والسكنى كالانشاء لا دوام الدخول يعني لو حلف
لا يركب هذه الدابة وهو راكبها او لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا يسكن هذه
الدار وهو ساكنها فانه يحنث بالدوام كما لو ابتداها بخلاف ما اذا حلف لا يدخل
هذه الدار وهو فيها فانه لا يحنث بالاستمرار فيها والقياس ان يحنث قياسا على غيره
والاستحسان الفرق بين الفصلين وهو ان الدوام على الفعل لا يتصور حقيقة لان
الدوام هو البقاء والفعل المحدث عرض والعرض يستحيل البقاء فيستحيل دوامه
وانما يراد بالدوام تجدد مثله وهذا يوجد في الركوب واللبس والسكنى ولا يوجد
في الدخول لانه اسم للانتقال من العورة الى الحصن والمكث قرار فيستحيل البقاء
تحقيقه ان الانتقال حركة والمكث سكون وهما ضدان الا ترى انه يضرب لها مدة
يقال ركبت يوما ولبست ثوبا ولا يقال دخلت يوما قال في التبيين والفارق
بينهما ان كل ما يصح امتداده له دوام كالقعود والقيام والنظر ونحوه وما لا يمتد
لا دوام له كالدخول والخروج انتهى وفي المجتبى والفارق بينهما صحة قران المدة
به كاليوم والشهر وفي فتح القدير ونظير المسئلة حلف لا يخرج وهو خارج لا يحنث
حتى يدخل ثم يخرج ولذا لا يتزوج وهو متزوج ولا يتطهر وهو متطهر فاستدام
الطهارة والنكاح لا يحنث انتهى والمراد بالدوام المكث ساعة على حاله وقيد به
لانه لو نزل من ساعته او نزع الثوب فانه لا يحنث وقال زفر يحنث لوجود الشرط وان
قل ولنا ان اليمين تعقد للبر فيستثنى منه زمان تحققه وسياتي بيانه ان شاء الله
تعالى واشار المصنف الى انه لو قال كلما ركبت فانت طالق وهو راكب ومكث ثلاث
ساعات طلقت ثلثا في كل ساعة طلقة بخلاف ما اذا لم يكن راكبا فركب فانها
تطلق واحدة ولا تطلق بالاستمرار دون المجتبى وانما يعطى للدوام حكم الابتداء فيما يمتد اذا

كان

كانت اليمين حال الدوام اما اذا كان قبله فلا حتى لو قال كلما ركبت هذه الدابة
فلله علي ان اتصدق بدرهم ثم ركبها ودام عليها فعليه درهم واحد ولو قال
ذلك حالة الركوب لزمه في كل ساعة يمكنه النزول درهم قلت في عرفنا لا يحنث
الا بابتداء الفعل في الفصول كلها وان لم ينو وفيه عن ابي يوسف ما يدل عليه واليه
استاذنا رحمه الله انتهى فافاد ان الساعة التي تكون دواما هي ما يمكنه النزول فيها واشار
المصنف الى انه لو حلف ليدخلنها غدا وهو فيها فمكث حتى مضى الغد حنث لانه لم يدخلها
فيه اذ لم يخرج ولو نوى بالدخول الاقامة فيه لم يحنث والى هنا فرغ المصنف من
مسايل الدخول لكنه لم يستوفها ونحن نذكر ما فاته منها تكثيرا للفوايد ولكثرة
الاحتياج الى مسايل الايمان في الظهيرية لو حلف لا يدخل في هذه السكة فدخل دارا من
تلك الدور من السكة بل من السطح او غيره اختلفوا فيه والصحيح انه لا يحنث اذا لم يخرج
الى السكة ولو حلف لا يدخل سكة فلان فدخل مسجدا في تلك السكة ولم يدخل السكة لا يحنث
رجل جالس في البيت من المنزل حلف لا يدخل هذا البيت فاليمين على ذلك البيت الذي كان فيه
جالسا لان ما وراء ذلك البيت يسمى منزلا ودارا هذا اذا كانت اليمين بالعربية فان
كانت بالفارسية فاليمين على دخول ذلك المنزل وتلك الدار فان قال عنيت ذلك البيت
بعينه فان اشار الى بيت بعينه فالعبرة للاشارة امراة حلفت ان لا يدخل زوجها دارها
فباعت دارها فدخل البيت الذي كنت حالفا فيه صدق ديانة لا قضاء لان في الفارسية خانه
اسم للكل هذا اذا لم يشر الى بيت بعينه فان اشار الى بيت بعينه فالعبرة للاشارة امراة
حلفت ان لا يدخل زوجها دارها فباعت دارها فدخل الزوج ولم تسكنها ان كانت نوت
ان لا يدخل دارا تسكنها المراة لا يبطل اليمين بالبيع وان لم يكن لها نية فاليمين على دار
مملوكة لها وقال بعضهم يعتبر في جنس هذه المسايل سبب اليمين ان كانت اليمين لغيظ
من صاحب الدار تبطل اليمين بالبيع وان كانت لطرد الجيران لا تبطل اليمين بالبيع ولو حلف
لا يدخل محلة كذا فدخل دارا لها بابان احدهما مفتوح في تلك المحلة والاخر مفتوح في محلة
اخرى حنث في يمينه لان الدار منسوبة الى كل واحدة من المحلتين وعن بعض المشايخ اذا
حلف لا يدخل الحمام فدخل المسلخ لا يحنث لانه لا يراد من دخول الحمام ذلك ولو حلف لا يدخل
دار فلان فمات صاحب الدار ثم دخل الحالف ان لم يكن على الميت دين مستغرق لا يحنث لانها
انتقلت الى الورثة بالموت وان كان عليه دين مستغرق قال محمد بن سلمة يحنث لانها بقيت
على حكم ملك الميت وقال الفقيه ابو الليث لا يحنث وعليه الفتوى لانها لم تبق ملكا
للميت من كل وجه ولو حلف لا يدخل دارا اشتراها فلان فاشترى فلان دارا وباعها من الحالف
فدخل الحالف لا يحنث ولو اشترى فلان دارا ووهبها للحالف ثم دخل الحالف حنث ولو حلف
لا يدخل قرية كذا فدخل اراضي القرية لا يحنث وتكون اليمين على عمرانها وكذا لو حلف
لا يشرب الخمر في قرية كذا فشرب في كرومها وضياعها لا يحنث الا ان يكون نوى الكروم والضياع

في العمران وكذا لو كان اليمين على البلدة ولو حلف لا يدخل كورة كذا او رستاق كذا فدخل الاراضي حنث ولو حلف لا يدخل بغداد فمن اي الجانبين دخل حنث ولو حلف لا يدخل مدينة السلام لا يحنث ما لم يدخل مدينة الكوفة من ناحية الكوفة لان اسم بغداد يتناول الجانبين ومدينة السلم لا ولو حلف لا يدخل الري ذكر شمس الائمة السرخسي ان الري في ظاهر الرواية يتناول المدينة والنواحي وروى هشام عن محمد انه اسم للمدينة حتى لو استأجر دابة الى الري ولم يذكر الى المدينة ولا الى الرستاق بعينه في ظاهر الرواية تفسد الاجارة وفي رواية هشام لا تفسد ولو حلف لا يدخل بغداد فمر بها في سفينة روى هشام انه يحنث وقال ابو يوسف لا يحنث ما لم يخرج الى الجدة وهذا بخلاف الصلوة فان البغدادي اذا جاء من الموصل في السفينة فدخل بغداد فادركته الصلوة وهو في السفينة تلزمه صلوة الاقامة لا صلوة السفر ولو حلف لا يدخل في الفرات فركب سفينة في الفرات او كان على الفرات جسر فمر على الجسر لا يحنث ما لم يدخل الماء ولو حلف ان لا يدخل هذه الدار فاشترى صاحبها بجنب الدار بيتا وفتح باب البيت الى هذه الدار وجعله طريقه فيها وسد الباب الذي كان للبيت قبل ذلك فدخل الحالف هذا البيت من غير ان يدخل هذه الدار قال محمد يحنث لان البيت صار من الدار انتهى ما في الظهيرية والفتوى على قول ابي يوسف في مسئلة المرور بالسفينة فيما اذا حلف لا يدخل بغداد كما في الواقعات وذكر في البدائع لو حلف لا يدخل على فلان فدخل عليه بيته فان قصده بالدخول يحنث وان لم يقصده لا يحنث ولذلك ان دخل عليه بيت غيره فان دخل عليه في مسجد او ظلة او سقيفة او دهليز دار لم يحنث وان دخل عليه في فسطاط او خيمة او بيت شعر لم يحنث الا ان يكون الحالف من اهل البادية لانهم يسمون ذلك بيتا والتعويل في هذا الباب على العرف وعن محمد لا يدخل على فلان هذه الدار فدخل الدار وفلان في بيت من الدار لا يحنث وان كان في صحن الدار يحنث ولذا لو حلف لا يدخل على فلان هذه القرية انه لا يكون داخلا عليه الا اذا دخل في بيته قال محمد اذا حلف لا يدخل على فلان فدخل على فلان بيته وهو يريد رجلا غيره يزوره لم يحنث لانه لم يدخل على فلان لما لم يقصده وان لم تكن له نية حنث انتهى وفي الذخيرة قالوا الصفة اذا لم تكن داعية الى اليمين فانها لا تعتبر في المعين اذا ذكرت على وجه التعريف اما اذا ذكرت على وجه الشرط تعتبر وهو الصحيح الا ترى ان من قال لامراته ان دخلت هذه الدار راكبة فهي طالق فدخلتها ماشية لا تطلق واعتبرت الصفة في المعين لما ذكرت على سبيل الشرط انتهى وفي الواقعات رجلان حلف كل واحد منهما ان لا يدخل على صاحبه فدخلا في المنزل معا لا يحنثان لانه لم يدخل واحد منهما على صاحبه قال لامراته ان لم تدخل بيتي كما كنت تدخل فامراته طالق فان كان بينهما كلام يدل على العود فهو على العود لانه اوجب التقييد وان لم يكن كانت اليمين على الابد وتقع اليمين على الدخول المعتاد قبل اليمين حتى لو امتنع الا مرة مما كان المعتاد يحنث لان اليمين مطلقة فتنصرف الى الابد انتهى وفي المحيط

والاجنبية وغيرهما لو قال ان ادخلت فلانا بيتي فامراته طالق فهو على الدخول بعلم الحالف فمتى علم ولم يمنع فقد ترك ولو قال ان دخل فلان بيتي فهو على الدخول امر الحالف به اولم يامر علم به اولم يعلم لان الشرط هو الدخول وقد وجد انتهى وفي المحيط لو قال ان دخل داري هذه احد فعبده حر والدار له ولغيره فدخلها هو لم يحنث لان المعرفة لا تدخل تحت النكرة كما لو قال زوج بنتي من احد لا يدخل المامور تحت هذا الامر ولو قال ان دخل هذه الدار احد يحنث اذا دخل هو سواء كانت الدار له او لغيره لان النكرة تحت تدخل تحت النكرة ولو قال ان دخل دارك احد فالمنسوب اليه خارج عن اليمين لانه صار معرفا بالاضافة وتمامه فيه وفي الخانية رجل قال لا يمنعن فلانا من دخول داري فمنعه مرة بر في يمينه فان رآه مرة ثانية ولم يمنعه لا شيء عليه رجل حلف بطلاق امراته انه لم يدخل هذه اليوم ثم قال او ثمت وحلف بطلاق امراته اخرى انه قد دخلها اليوم يلزمه طلاق الاولى ولا يلزمه طلاق الثانية لانه يقول اليمين الاولى كذب والثانية صدق فلا يحنث في الثانية ولو حلف بعتق عبده انه دخل هذه الدار اليوم ثم قال لم ادخل وحلف بعتق عبد اخر انه لم يدخلها اليوم ثم رجع وقال قد دخلتها اليوم وحلف بعتق عبد اخر عتق العبيد الثلاث لان الاول يعتق بالكلام الثاني والثاني عتق بالكلام الثالث وعتق الثالث بعتق الاول لان الحالف زعم انه كاذب في الكل فيلزمه عتق الاول الكل ولو قال ان دخلت الكوفة ولم اتزوج فعبدي حر فان دخل قبل التزوج حنث ولو قال لم اتزوج فهذا على ان يكون التزوج بعد الدخول حين يدخل ولو قال ان دخلت الكوفة ثم لم اتزوج فهو على ان يتزوج بعد الدخول على الابد انتهى وفي التتمة كان في البيت الشتوي يخاصم امراته فقال ان دخلت هذا البيت الى العيد فالحلال عليه حرام ثم قال نويت ذلك البيت بعينه يصدق حلف لا يدخل على هؤلاء القوم ثم دخل عتبة الباب فرأى واحدا منهم فرجع لا يحنث انتهى وفي الخلاصة قال لامراته ان دخلت دار ابويك فكل امراة اتزوجها فهي طالق فدخلت دار ابيها بعد ما ماتت انها حرمت عليه فتزوجها لا تطلق بتلك اليمين لانها معرفة باضافة اليمين اليها فلا تدخل تحت النكرة هذا في مجموع النوازل قال لامراته ان دخلت الدار فنساي طوالق فدخلت الدار وقع الطلاق عليها وعلى غيرها والاعتماد على هذا دون ما ذكر في مجموع النوازل ولو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق على الف درهم يشترط قبولها عند دخول الدار وتفسيره في الخيرات ان وهبت المهر ثم دخلت الدار انتهى وفي العمدة لو قال لا ادع فلانا ان يدخل هذه الدار فان لم تكن الدار ملكا له فالمنع بالقول وفي الملك بالقول والفعل ولو حلف لا يدخل دار فلان فاستعار فلان دار جاره واتخذ فيها وليمة ودخلها الحالف لا يحنث انتهى فنقول لم ان المستعارة تضاف اليه معناه اذا سكنها لا اذا اتخذ فيها وليمة وفي العدة لو قال والله لا ادخل هذه الدار وادخل هذه الدار فان دخل الاولى يحنث وان دخل الثانية لا يحنث ولو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار بنصب اللام فان دخل الدار الاولى اولا ثم دخل الثانية يحنث

وان دخل الثانية اولا ثم دخل الاولى لا يحنث لان كله او بمنزله حتى انتهى وفي مال
الفتاوى قال لا ادخل دار فلان او دارا لفلان لا فرق بينهما عند ابي يوسف ولو
دخل دارا اشتراها بعد اليمين لا يحنث انتهى ثم شرع المصنف رحمه الله في الكلام
على السكنى لانها تعقب الدخول قوله لا يسكن هذه الدار او البيت او المحلة
فخرج وبقي متاعه واهله حنث لانه يعد ساكنا ببقاء اهله ومتاعه فيها عرفا فان السوقي
في عامة نهاره في السوق ويقول اسكن بسكة كذا او البيت والمحلة بمنزلة الدار والمحلة
هي المسماة في عرفنا بالحارة قيد بالثلاثة والسكة كالمحلة لانه لو كان اليمين على المصر او
البلد لا يتوقف البر على المتاع والاهل فيما روي عن ابي يوسف لانه لا يعد ساكنا
في الذي انتقل عنه عرفا بخلاف الاول وهو المراد بقوله بخلاف المصر والقرية بمنزلة
المصر في الصحيح من الجواب كما في الهداية والحلوق الساكن فمثل من ليستقل بسكناه او لا
وهو مقيد بالمستقل لان الحالف لو كان سكناه تبعا كابن كبير ساكن مع ابيه او امراة مع زوجها
فحلف احدهما لا يسكن هذه فخرج بنفسه وترك اهله وماله وهي زوجها وما لها لا يحنث
وقيده الفقيه ابو الليث ايضا بان يكون حلفه بالعربية فلو عقد بالفارسية لا يحنث اذا
خرج بنفسه وترك اهله وماله وان كان مستقلا بسكناه واشار الى انه لو لم يخرج فانه
يحنث بالاولى والكل مقيد بالامكان ولذا قالوا لو بقي فيه ايا ما يطلب منزلا اخر حتى يجده
او خرج واشتغل بطلب دار اخرى لينقل الاهل والمتاع او خرج لطلب دابة ينقل عليها
المتاع فلم يجدها ما لم يحنث ولذا لو كانت امتعته كثيرة فاشتغل بنقلها بنفسه
وهو يمكنه ان يستكرى دابة فلم يستكر لم يحنث وكذا لو ابت المراة ان تنتقل وغلبته
وخرج هو ولم يرد العود اليه او منع من الخروج بان اوثق او منع متاعه فتركه او وجد
باب الدار مغلقا فلم يقدر على فتحه ولا على الخروج منه لم يحنث وكذا لو قدر على الخروج
بهدم بعض الحائط ولم يهدم لا يحنث وليس عليه ذلك انما تعتبر القدرة على الخروج من
الوجه المعهود عند الناس كما في الظهيرية بخلاف ما اذا قال ان لم اخرج من هذا المنزل
اليوم فامراته طالق فقيد ومنع من الخروج او قال لامراته ان لم تجيئي الليلة الى البيت
فانت طالق فمنعها الوالد حنث تطلق فيهما في الصحيح والفرق ان شرط الحنث في مسئلة
الصلح الفعل وهو السكنى وهو مكروه فيه وللاكراه تاثير في اعدام الفعل والشرط في تلك
المسئلة عدم الفعل ولا اثر للاكراه في ابطال العدم وان كان اليمين في الليل فلم يمكنه
الخروج حتى اصبح لم يحنث كذا في التبيين وغيره في التجنيس رجل قال لامراته ان سكنت
هذه الدار فانت طالق وكانت اليمين بالليل فانها معذورة حتى تصبح لانها في معنى المكره
في هذا السكنى لانها تخاف الخروج ليلا ولو قال ذلك لرجل لم يكن معذورا الا انه لا يخاف
هذا هو المختار انتهى ولا منافاة لان ما في التبيين مفروض بانه لا يمكنه الخروج وما في التجنيس
فيما اذا كان لا يخاف والواو في قوله وبقي اهله ومتاعه بمعنى او لان الحنث يحصل ببقاء

احدها

احدهما من غير توقف عليها فلو قال نويت التحول ببدني خاصة لم يصدق في القضاء وديّن
وافاد انه لا بد من نقل جميع الاهل والمتاع وهو في الاهل بالاجماع والمراد بالاهل زوجته
واولاده الذين معه وكل من كان ياويها لخدمته والقيام بامره كما في البدائع واما في الامتعة
ففيه اختلاف فقال الامام المتاع كالاهل حتى لو بقي وتد حنث لان السكنى تثبت
بالكل فتبقى ببقاء شيء منه وقد صار هذا اصلا للامام حتى قال ببقاء صفة السكون في العصير
يمنع من صيرورته خمرا وببقاء مسلم واحد في دار ارتد اهلها يمنع من صيرورتها دار حرب
ولا يرد عليه ان الشيء ينتفي بانتفاء جزئه كالعشرة تنتفي بانتفاء واحد لان ذلك في الاجزاء
اما في الافراد فلا كالرجال لا تنتفي بانتفاء واحد والفرق بين الفرد والجزء انه ان صدق
اسم الكل على كل واحد فالاحاد افراد والا فاجزاء كما عرف من بحث العام في الاصول
وقال ابو يوسف يعتبر نقل الاكثر لتعذر نقل الكل في بعض الاوقات
وقال محمد يعتبر نقل ما تقوم به السكنى لان ما وراءه ليس من السكنى وقد اختلف
الترجيح فالفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير رجح قول الامام واخذ به كما في
غاية البيان والمشايخ استثنوا منه ما لا يتاتى به السكنى كقطعة حصير ووتد
كما ذكره في التبيين وغيره ورجح في الهداية قول محمد بانه احسن وارفق بالناس ومنهم
من صرح بان الفتوى عليه كما في فتح القدير وصرح كثير كصاحب المحيط والعوايد الظهيرية
والكافي بان الفتوى على قول ابي يوسف فقد اختلف الترجيح كما ترى والافتاء بمذهب
الامام اولى لانه احوط وان كان غيره ارفق ويتفرع على كون السكنى تبقى ببقاء اليسير
من المتاع عنده لو انتقل المودع وترك الوديعة لا غير في المنزل المنتقل عنه لا يضمن وعندهما
يضمن بكل حال ذكره البزازي في فتاواه من كتاب الاجارة من فصل الخياط والنساج وفي
المحيط لو حلف لا يسكن دار فلان هذه فسكن بيتا منها حنث لان الدار هكذا تسكن
عادة فان عنى ان لا يسكنها كلها لا يحنث حتى يسكنها كلها لان الدار حقيقة اسم للجميع
فقد نوى الحقيقة وظاهر كلام المصنف انه لو نقل اهله ومتاعه منها فانه يبر سواء
سكن في منزل اخر او لا وفيه اختلاف ففي الهداية وينبغي ان ينتقل الى منزل اخر بلا
تاخير حتى يبر فان انتقل الى السكة او الى المسجد قالوا لا يبر دليله في الزيادات
ان من خرج بعياله من مصره فلم يتخذ وطنا اخر يبقى وطنه الاول في حق الصلوة
كذا هذا انتهى وفي فتح القدير والحلاق عدم الحنث اوجه وكون وطنه باقيا في
حق اتمام الصلوة ما لم يستوطن غيره لا يستلزم تسميته ساكنا عرفا بذلك المكان بل يقطع
من العرف فيمن نقل اهله وامتعته وخرج مسافرا انه لا يقال فيه انه ساكن انتهى وفصل
الفقيه ابو الليث تفصيلا حسنا فقال ان لم يسلم داره المستاجرة الى اهلها حنث
ما لم يتخذ مسكنا اخر ولم يستوف المصنف رحمه الله مسائل اليمين على السكنى ونحن نذكرها
تتميما للفائدة ففي البدائع لو حلف لا يسكن هذه الدار ولم يكن ساكنا فيها فالسكنى فيها ان يسكنها

بنفسه

تتميما للفائدة ففي البدائع لو حلف لا يسكن هذه الدار ولم يكن ساكنا فيها فالسكنى فيها ان
ان يسكنها بنفسه وينقل اليها من متاعه ما يبات فيه ويستعمله في منزله فاذا
فعل ذلك فهو حانث واما المساكنة فاذا كان رجل ساكنا مع رجل في دار فحلف احدهما
ان لا يساكن صاحبه فان اخذ في النقلة وهي ممكنة والا حنث والنقلة على الخلاف
المتقدم فان لم ينتقل للحال حنث لان البقاء على المساكنة مساكنة وهي ان يجمعهما منزل
واحد فان وهب متاعه للمحلوف عليه او اودعه او اعاره ثم خرج في طلب منزل فلم يجد
منزلا اياما ولم يات الدار التي فيها صاحبه قال محمد ان كان وهب له المتاع وقبضه
منه وخرج من ساعته وليس من رايه العود فليس بساكن وكذلك ان اودعه المتاع
ثم خرج لا يريد العود الى ذلك المنزل وكذلك العارية ولو كان له في الدار زوجة فراودها
الخروج فابت ولم يقدر على اخراجها فانه لا يحنث بتداويها واذا حلف لا يساكن فلانا
او لم يسم فساكنه في عرصة دارا وبيتا او غرفة حنث فان ساكنه في دار هذا
في حجرة وهذا في حجرة او هذا في منزل وهذا في منزل حنث الا ان تكون دارا كبيرة قال
ابو يوسف مثل دار الرقيق ودار الوليد بالكوفة ولذا الكل دارا عظيمة فيها مقاصير ومنازل
وعن محمد اذا حلف لا يساكن فلانا ولم يسم دارا وسكن هذا في حجرة وهذا في حجرة لم
يحنث الا ان يساكنه في حجرة واحدة فان سكن هذا في بيت من دار وهذا في بيت اخر
وقد حلف لا يساكنه ولم يسم دارا حنث في قولهم لان بيوت الدار الواحدة كالبيت الواحد
وقال ابو يوسف فان ساكنه في حانوت في سوق يعملان فيه عملا ويبيعان تجارة
فانه لا يحنث الا بالنية او يكون بينهما كلام يدل عليها قالوا اذا حلف لا يساكن فلانا
بالكوفة ولا نية له فسكن احدهما في دار والاخر في دار اخرى في قبيلة واحدة او محلة واحدة
او درب واحد فانه لا يحنث حتى يجمعهما السكنى في دار لان المساكنة المخالطة وذكر الكوفة
لتخصيص اليمين بها حتى لا يحنث بمساكنته في غيرها ولو حلف الملاح ان لا يساكن فلانا
في سفينة مع كل اهله ومتاعه واتخذها منزلا له حنث وكذلك اهل البادية اذا جمعتهم
خيمة وان تفرقت الخيام لم يحنث وان تقاربت واذا حلف انه لا ياوي مع فلان او لا
ياوي في مكان او دار او بيت فالايواء الكون ماكثا في المكان او مع فلان في مكان قليلا
كان المكث او كثيرا ليلا كان او نهارا فان نوى اكثر من ذلك فهو على ما نوى واذا حلف
لا يبيت مع فلان او لا يبيت في مكان كذا فالمبيت بالليل حتى يكون منه اكثر من نصف
الليل وان كان اقل لم يحنث وسواء قام في الموضع او لم ينم ولو حلف لا يبيت
الليلة في هذه الدار وقد ذهب ثلثا الليل ثم بات بقية ليلته قال محمد لا يحنث لان
البيتوتة اذا كانت تقع على الاكثر فقد حلف على ما لا يتصور فلم ينعقد يمينه انتهى وفي
الواقعات حلف لا يساكن فلانا فنزل منزله فمكث فيه يوما او يومين لا يحنث لانه لا يكون
ساكنا معه حتى يقيم معه في منزله خمسة عشر يوما وهذا بمنزلة ما لو حلف لا يسكن الكوفة

فمر بها مسافرا فنوى اربعة عشر يوما لا يحنث فان نوى خمسة عشر يوما يحنث ولو سافر
الحالف فسكن فلان مع اهله قال ابو حنيفة يحنث وقال ابو يوسف لا وعليه الفتوى
لان الحالف لم يساكنه حقيقة انتهى وفي الظهيرية لو حلف لا يساكن فلانا فدخل
فلان دار الحالف غصبا فاقام الحالف معه حنث علم الحالف بذلك او لم يعلم
وان خرج الحالف باهله واخذ في النقل حين نزل الغاصب لم يحنث ولو حلف لا يساكن
فلانا في دار وسمى دارا بعينها فتقاسماها وضرب كل واحد منهما حائطا وفتح كل واحد
منهما لنفسه بابا ثم سكن الحالف في طائفة والاخر في طائفة حنث الحالف ولو لم يعين
الدار في يمينه ولكن ذكر دارا على التنكير وباقي المسألة بحالها لا يحنث ولو حلف
لا يساكن فلانا في دار وسمى دارا بعينها فتقاسماها وضرب كل واحد حائطا بينهما شهرا كذا
فساكنه ساعة في ذلك الشهر حنث ولو حلف لا يبيت الليلة في هذا المنزل فخرج بنفسه
وبات خارج المنزل واهله ومتاعه في المنزل لا يحنث وهذه اليمين تكون على نفسه لا على
المتاع ولو حلف لا يبيت على سطح هذا البيت وعلى البيت غرفة وارضها لغرفة سطح البيت
يحنث ان بات عليه ولو حلف لا يبيت على سطح فبات على هذا لا يحنث ولو قال والله لا ابيت
في منزل فلان غدا فهو على الليل الا ان ينوي الليلة الجائية ولذا لو قال الجد ما مضى اكثر الليلة
ولو قال لا اكون غدا في منزل فلان فهو على ساعة من الغد انتهى وفي الخلاصة ولو قال
والله لا اسكن هذه الدار الا ثلثين يوما او قال لا اسكن هذه الدار ثلثين يوما له ان
يفرق ولو حلف لا يسكن هذه القرية فذهب على ما هو الشرط ثم عاد وسكن يحنث هذا
في الفتاوى الصغرى وافتى القاضي الامام انه لو نوى العود لا يحنث اذا عاد وسكن وكذا
اذا كان هناك مقدمة العود وفي المحيط حلف لا يقعد في هذه الدار ولا نية له قالوا
ان كان ساكنا فيها فهو على السكنى وان لم يكن ساكنا فهو على القعود حقيقة ولو قال
والله لا يجمعني واياك سقف بيت فهو على المجالسة فان جالسه في بيت او فسطاط او
سفينة او خيمة حنث وان صلى في مسجد جماعة فصلى الاخر معه في القوم لم يحنث وان
كان احدهما في المسجد فجاء الاخر فجلس اليه فقد حنث وان جلس بعيدا منه ولم يجلس اليه
لم يحنث وكذلك البيت الواحد اذا كان يجلس بعيدا في مكان وهذا في مكان غير مجالس له
لا يحنث انتهى **قوله** لا يخرج فاخرج محمولا بامره حنث وبرضاه لا بامره او مكرها
لا اي لا يحنث وهو شروع في بعض مسائل الحلف على الخروج فاذا حلف لا يخرج من المسجد
مثلا فامر انسانا فحمله واخرجه حنث لان فعل المامور مضاف الى الامر فصار كما اذا
ركب فخرجت ولو اخرجه مكرها لم يحنث لان الفعل لم ينتقل اليه لعدم الامر ولو حمله
برضاه لا بامره لا يحنث في الصحيح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضا واذا لم يحنث بها
لا تنحل اليمين في الصحيح لعدم فعله وقال السيد ابو شجاع تنحل وهو ارفق بالناس ويظهر
اثر هذا الاختلاف فيما لو دخل بعد هذا الاخراج هل يحنث فمن قال انحلت قال لا يحنث

وهذا بيان كونه ارفق بالناس ومن قال لم يفعل قال حنث ووجبت الكفارة وهو الصحيح
كذا في فتح القدير وصوابه ان كان الحلف بانه لا يخرج ان تظهر فيما لو دخل بعد هذا الاخراج
ثم خرج وان كان الحلف بانه لا يدخل فنعم قيد بكونه اخرج مكرها اي حمله المكره واخرجه
لانه لو اكره فخرج بنفسه مكرها وهو الاكراه المعروف وهو ان يتوعده حتى يفعل فانه حينئذ
يحنث لما عرف ان الاكراه لا يعدم الفعل عندنا ونظيره ما لو حلف لا ياكل هذا الطعام فاكره
عليه حتى اكله حنث ولو وجر في حلقه لا يحنث كذا في فتح القدير ولهذا ظهر ان هذا
الحكم لا يختص بالحلف على الخروج لانه لو حلف لا يدخل فادخل محمولا بامره حنث وبرضاه
لا بامره او مكرها لا وفي المجتبى لو هبت به الريح وادخلته لم يحنث وفي الخلاصة
كلام وفيه فيمن زلق او وقع فيها او كان راكبا دابة فانفلتت ولم يستطع امساكها فادخلته
انتهى وفي البدائع الخروج هو الانفصال من الحصن الى العورة على مضادة الدخول
فلا يكون المكث بعد الخروج خروجا كما لا يكون المكث بعد الدخول دخولا ثم الخروج
كما يكون من البلدان والدور والمنازل والبيوت يكون من الاخبية والفساطيط
والخيم والسفن لوجود حده والخروج من الدور المسكونة ان يخرج الحالف بنفسه
ومتاعه وعياله كما اذا حلف لا يسكن والخروج من البلدان والقرى ان يخرج الحالف
ببدنه خاصة ولو قال والله لا اخرج وهو في بيت من الدار فخرج الى صحن الدار لم يحنث
الا ان ينوي فان نوى الخروج الى مكة او خروجا من البلد لم يصدق قضاء ولا ديانة
لان غير المذكور لا يحتمل التخصيص ولو قال ان خرجت من هذه الدار فانت طالق فخرجت
من الباب اي من اي موضع كان او من اي موضع كان من فوق حائط او سقف سطح او نقب
حنث لوجود الشرط وهو الخروج من الدار ولو قيد بباب هذه الدار لم يحنث بالخروج من
من غيره انتهى قوله لا يخرج الا الى جنازة فخرج اليها ثم اتى حاجة لم
يحنث لان الموجود خروج مستثنى والمضي بعد ذلك ليس بخروج وفي البدائع لو قال
ان خرجت من هذه الدار الا الى المسجد فانت طالق فخرجت تريد المسجد ثم بدا لها
فذهبت الى غير المسجد لم تطلق لما ذكرنا واشار المصنف الى انه لو قال ان خرجت
من هذه الدار مع فلان فانت طالق فخرجت وحدها او مع فلان اخر ثم خرج فلان ولحقها
فانه لا يحنث لانه كلمة مع للقران فيقتضي مقارنتها للخروج ولم يوجد لان المكث بعد
الخروج ليس بخروج كما في البدائع ايضا ولو خرج في مسئلة الكتاب لغير الجنازة فانه
يحنث لوجود الشرط والاعتبار للقصد عند الخروج كما في الظهيرية لو قال لها ان خرجت
الى بيت ابيك فانت كذا فهو على الخروج عن قصد انتهى وفي المحيط حلفت المراة ان لا
تخرج الى اهلها قال ابو يوسف اهلها ابواها وليس احد سواهما اهلها فان لم يكن
لها ابوان فاهلها كل ذي رحم محرم منها فان لم يكن لها الا ام مطلقة فاهلها منزل
امها فان كان الاب متزوجا والام متزوجة فالاهل منزل الاب دون منزل الام انتهى

قوله

قوله لا يخرج او لا يذهب الى مكة فخرج يريدها ثم رجع يحنث وفي لا ياتيها لا اي لا
يحنث والفرق بين الخروج والاتيان ان الخروج على قصد مكة قد وجد وهو الشرط
اذ الخروج هو الانفصال من الداخل الى الخارج فاما الاتيان فعبارة عن الوصول
قال الله تعالى فاتيا فرعون فقولا واختلف في الذهاب فقيل هو كالاتيان وقيل
كالخروج وهو الاصح لانه عبارة عن الزوال واطلق في الحنث عن الخروج وهو مقيد بما
اذا جاوز عمران مصره على قصدها فلو خرج قاصدا مكة ولم يجاوز عمرانه لا يحنث كما في
الظهيرية وغيرها كانه ضمن لفظ اخرج معنى اسافر للعلم بان المعنى اليها سفر ولكن يلزم
هذا لو لم يكن بينه وبينها مدة سفر ينبغي ان يحنث بمجرد انفصاله من الداخل كما في فتح القدير
وفي المحيط حلف لا يخرج الى بغداد اليوم فخرج من باب داره يريد بغداد ثم بدا له
فرجع لا يحنث ما لم يجاوز عمران مصره بهذه النية بخلاف ما اذا حلف لا يخرج الى جنازة
فلان والمسئلة بحالها يحنث والفرق ان الخروج الى بغداد سفر والمرء لا يعد مسافرا
ما لم يجاوز عمران مصره ولا كذلك في الخروج الى الجنازة ولو كان في منزل من داره في
المسئلة الثانية فخرج الى صحن الدار ثم رجع لا يحنث ما لم يخرج من باب الدار لانه
لا يعد خارجا في جنازة فلان ما دام في داره كما لا يعد خارجا الى بغداد ما دام في
مصره فاستوت المسئلتان معنى انتهى وفي البدائع قال محمد بن اسد سالت عن محمد
عن رجل حلف ليخرجن من الرقة قال اذا جعل البيوت خلف ظهره لان من حصل في
في هذه المواضع جاز له القصر انتهى فالحاصل ان الخروج ان كان من البلد فلا يحنث
حتى يجاوز عمران مصره سواء كان الى مقصده مدة سفر او لا وان لم يكن خروجا من البلد فلا
يشترط مجاوزة العمران واشار المصنف الى انه لو حلف ان لا يخرج الى مكة ماشيا
فخرج من ابيات المصر ماشيا يريد به مكة ثم ركب حنث ولو خرج ماشيا ثم راكبا ثم نزل
فمشى لا يحنث كذا في الظهيرية وفيها ايضا رجل قال والله لا اخرجن مع فلان العام الى مكة
اذا خرج مع فلان حتى جاوز البيوت وصار بحيث يباح له قصر الصلوة بر في يمينه وان بدا
له ان يرجع من غير عذر ولو حلف ان لا يخرج من بغداد فخرج مع جنازة والمقابر خارجة
من بغداد يحنث ولو قال لامراته ان خرجت من ههنا اليوم فان رجعت الى السنة فانت
طالق ثلاثا فخرجت اليوم الى الصلوة او غيرها ثم رجعت فان كان سبب اليمين خروج الانتقال
او السفر لا تطلق انتهى وفي القنية انتقل الزوجان من الرستاق الى القرية فلحقه الديون فقال
لها اخرجي معي الى حيث كنا فيه فابت الى الجمعة فقال ان لم تخرجي معي فكذا فان كان قد
تاهب للخروج فهو على الفور والا فلا وان خرجت معه في الحال الى درب القرية ثم رجعت
بر في يمينه وان اراد زوجها الخروج اصلا انتهى وفي المحيط ولو حلف لا يخرج من الري
الى الكوفة فخرج من الري يريد مكة وجعل طريقه الى الكوفة ينظر ان كان حيث خرج نوى
ان يمر بالكوفة حنث وان نوى ان لا يمر بالكوفة ثم بدا له بعدما خرج فصار الى موضع اخر

فيقصر فيه الصلوة فقصد ان يمر بالكوفة لا يحنث انتهى ثم في الخروج والذهاب يشترط النية عند الانفصال للحنث كما قدمناه وفي الاتيان لا يشترط بل اذا وصل اليها لا يحنث نوى او لم ينو لان الخروج متنوع يحتمل الخروج اليها والى غيرها وكذا الذهاب فلا بد من النية عند ذلك كالخروج الى الجنازة بخلاف الاتيان لان الوصول غير متنوع وفي المحيط ليأتينه فاتاه فلم يأذن له لا يحنث وفي الذخيرة اذا حلف الرجل ان لا تاتي امراته عرس فلان فذهبت قبل العرس وكانت ثمه حتى مضى العرس لا يحنث هكذا ذكر في المنتقى وعلله فقال لانها ما اتت العرس بل العرس اتاها ولو حلف لياتين فلانا فهو على ان ياتي منزله او حانوته لقيه او لم يلقه وان اتى مسجده لم يحنث رواه ابراهيم عن محمد وفي المنتقى رجل لزم رجلا وحلف الملتزم لياتينه غدا فتحول الطالب من منزله فاتى الحالف المنزل الذي كان فيه الطالب فلم يجده لا يبر حتى ياتي المنزل الذي تحول اليه ولو قال ان لم اتك غدا في موضع كذا فعبدي حر فاتاه فلم يجده فقد بر انما هذا على اتيان ذلك الموضع فلم يجده حيث يحنث لان هذا على ان يجتمعا انتهى وقيد بالاتيان لان العيادة والزيارة لا يشترط فيها الوصول ولذا قال في الذخيرة اذا حلف ليعودن فلانا او ليزورنه فاتى بابه فلم يؤذن له فرجع ولم يصل اليه لا يحنث وان اتى بابه ولم يستاذن حنث قال في المحيط وعلى قياس من قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فنام او قيد حتى مضى اليوم يجب ان يحنث هنا في الوجهين وهو المختار لمشايخنا انتهى ولو قال ان لم ارسل اليك نفقتك هذا الشهر فانت طالق فارسل بها على يد انسان وضاعت من يد الرسول لا يحنث لانه قد ارسل وكذا اذا قال ان لم ابعث اليك بنفقة هذا الشهر ولو قال ان لم يجئني غدا بمتاع كذا فانت طالق فبعث به مع انسان قال ان كان نيته وصول عين المتاع اليه لا يحنث وان كان عزمه ان يحمل بنفسها يحنث ولو قال للرجل لاصحابه ان لم اذهب بكم الليلة الى منزلي فامراته طالق فذهب بهم لبعض الطريق فاخذهم اللصوص فحبسهم لا تطلق امراته هكذا حكي عن الفقيه ابي جعفر قال الفقيه ابو الليث هذا الجواب يوافق قولنا في مسئلة الكوز وقد مر في اول النوع اختيار الصدر الشهيد في جنس هذه المسايل بخلاف هذا انتهى ما في الذخيرة ولم ار من صرح بلفظ الرواح من ايماننا وهو كثير الوقوع في كلام المصريين وفي ايمانهم لكن قال الازهري لغة العرب ان الرواح الذهاب سواء كان اول الليل او في اخره او في الليل قال النووي في شرح مسلم من كتاب الجمعة بعد نقله وهذا هو الصواب انتهى فعلى هذا اذا حلف لا يروح الى كذا فهو بمعنى لا يذهب وهو بمعنى الخروج يحنث بالخروج عن قصد وصل او لا قوله ليأتينه فلم يأته حتى مات حنث في اخر حيوته لان البر قبل ذلك مرجو ولا خصوصية للاتيان بل كل فعل حلف انه يفعله في المستقبل واطلقه ولم يقيده بوقت لم يحنث حتى يقع الياس عنه الى مثل ليضربن زيدا او ليعطين فلانا او ليطلقن زوجته وتحقق

الباس

الياس عن البر يكون بفوت احدهما فكذا قال في غاية البيان واصل هذا ان الحالف في اليمين المطلقة لا يحنث ما دام الحالف والمحلوف عليه قائمين لتصور البر فاذا فات احدهما فانه يحنث انتهى وبهذا ظهر ان الضمير في قوله حتى مات يعود الى احدهما ايهما كان سواء كان الحالف او المحلوف عليه لا انه خاص بالحالف كما هو المتبادر من العبارة وقيد باليمين المطلقة لانها لو كانت موقتة لقوله ان لم ادخل هذه الدار اليوم فعبده حر فان الحنث معلق باخر الوقت حتى اذا مات الحالف قبل خروج الوقت ولم يدخل الدار لم يحنث واما اذا مضى الوقت قبل دخوله وهو حي عتق العبد كذا في غاية البيان ثم اعلم ان اليمين المطلقة لا تكون على الفور الا بقرينة تفيد الفورية في الفصل السابع ولو حلف ان راى فلانا ليضربنه فالروية على القريب والبعيد والضرب متى شاء الا ان يعني الفور وفي فتاوى ابي الليث رجل اراد ان يواقع امراته وكانت امراته على باب الدار فقال لها ان لم تدخلي معي الدار فانت كذا فدخلت بعد ما سكنت شهوته وقع الطلاق عليها وان دخلت قبل ذلك لم تطلق وفي الفصل الخامس حلف ليضربن غلامه في كل حق وباطل وليس له نية فهو على ان يضربه كلما شكي اليه بحق او باطل ولا يكون يمينه على فور الشكاية ما لم ينو ذلك انتهى وسياتي تمام مسايل الفور ان شاء الله تعالى قريبا قوله ليأتينه ان استطاع فهي استطاعة الصحة لانها المرادة في العرف وهي سلامة الالات وصحة الاسباب وفسرها محمد رحمه الله بقوله اذا لم يمرض يمنعه السلطان ولم يجئ امر لا يقدر على اتيانه فلم يأته حنث انتهى فعلى هذا المراد بسلامة الالات صحة الجوارح فالمريض ليس بمستطيع والمراد بصحة الاسباب تهيئه لارادة الفعل على وجه الاختيار لخروج المكره وكذا ذكر في الاختيار انها سلامة الالات ورفع الموانع وفي المبسوط الاستطاعة رفع الموانع انتهى فينبغي انه اذا نسي اليمين لا يحنث لان النسيان مانع وكذا الجنون فلم يأته حتى مضى الغد كما لا يخفى ولذا قال في غاية البيان وحدها التهيؤ لتنفيذ الفعل على ارادة المختار قوله وان نوى القدرة دين اي صدق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقتها في ما يقارنه الفعل ويطلق الاسم على سلامة الالات وصحة الاسباب في المتعارف فعند الاطلاق ينصرف اليه وتصح نية الاول ديانة لانه حقيقة كلامه وظاهر كلامه انه لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وقيل يصدق قضاء ايضا لانه نوى حقيقة كلامه واذا صدق لا يتصور حنثه ابدا لانها لا تسبق الفعل ورجح في فتح القدير الاول بانه اوجه لانه وان كان مشتركا بينهما لكن تعورف استعماله عند الاطلاق عن القرينة لاحد المعنيين بخصوصه وهو سلامة الات الفعل وصحة اسبابه فصار ظاهرا فيه بخصوصه فلا يصدقه القاضي في خلاف الظاهر انتهى وقد اظهر الزاهدي في المجتبى قلت وفي قوله

حقيقة الاستطاعة فيما يقارن الفعل فنظر فيه لانه بناه على مذهب الاشعرية والسنية
ان القدرة تقارن الفعل وانه باطل اذ لو كان كذلك لما كان فرعون وهامان وسائر
الكفرة الذين ماتوا على الكفر قادرين على الايمان وكان تكليفهم بالايمان تكليفا بما لا يطاق
وكان ارسال الرسل والانبياء وانزال الكتب والاوامر والنواهي والوعد والوعيد
ضايعة في حقهم انتهى وهو غلط لان التكليف لم يشترط له حقيقة القدرة حتى يلزم
ما ذكره وانما هو مشروط بالقدرة الظاهرة وهي سلامة الالات وصحة الاسباب
كما عرف في الاصول قوله لا تخرجي الا باذني شرط لكل خروج اذن بخلاف الا ان وحتى
اي بخلاف لا تخرجي الا ان اذن لك او حتى اذن لك فاذن لها مرة انتهت اليمين حتى لو
خرجت باذنه ثم خرجت بعده بغير اذنه لا يحنث والفرق ان المستثنى في الاول خروج
مقرون بالاذن لانه مفرغ للمتعلق فصار المعنى الا خروجا ملصقا به فما لم يكن ملصقا
بالاذن فهو داخل في اليمين لعموم النكرة فيحنث به وفي الثاني الاذن غاية اما في حتى
فظاهر واما في الا ان فتجوز بالا فيها لتعذر الاستثناء الاذن من الخروج وبالمرة
يتحقق المحلوف عليه واما لزوم تكرار الاذن في دخول بيوته عليه السلام مع تلك الصيغة
الا ان يؤذن لكم فبدليل خارجي وهو تعليله بالاذن ان ذلكم كان يؤذي النبي وتمامه
في الاصول في بحث الباء ولا يرد ان الا ان اذن بمعنى الا باذني لان ان والفعل في
تاويل المصدر ولا بد من تقدير الباء والا صار المعنى الا خروجا اذني فصار كالمسئلة
الاولى لانه يلزم احد الامرين اما ما ذكره من تقدير الباء المحذوف او ما قلنا من جعلها
بمعنى حتى مجازا اي حتى اذن لك ؟ على الاول تكون كالاول وعلى الثاني ينعقد على اذن
واحد واذا لزم في الا ان احد المجازين وجب الراجح منهما ومجاز غير الحذف
اولى من مجاز الحذف عندهم لانه تصرف في نفس اللفظ ومجاز الحذف تصرف الحذف
تصرف في ذاته بالاعدام مع الارادة واشار المصنف بقوله شرط الى انه لو نوى
الاذن مرة واحدة لم يصدق قضاء وعليه الفتوى كما في الولوالجية بخلاف ما اذا نوى
لكنه يصدق ديانة لانه محتمل كلامه فيستعار بمعنى حتى لكنه خلاف الظاهر
فلا يصدق القاضي بخلاف ما اذا نوى التعدد في المسئلة الثانية حيث
يصدق قضاء لانه محتمل كلامه وفيه تشديد على نفسه ومثل قوله الا باذني بغير
اذني فيشترط لكل خروج اذن لان المعنى فيهما واحد مع وجود الشاذ الرضا والامر
والعلم كالاذن فيما ذكرناه كذا لك ان خرجت الا بقناع او ملحفة ولو قال لها اذنت لك في
الخروج كلما اردت فخرجت مرة بعد اخرى لا يحنث فان نهاها عن الخروج بعد ذلك
صح النهي في قول محمد وبه اخذ الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل ولو اذن لها في الخروج ثم
قال لها كلما نهيتك فقد اذنت لك فنهاها لا يصح نهيه اياها ولو اذن لها بالعربية ولا
تفهم لها بالعربية فخرجت حنث كما لو اذن لها وهي نائمة او غائبة لم تسمع فخرجت حنث وقال

بعضهم هذا قول محمد اما على قول ابي يوسف رحمه الله فيكون اذنا وقال بعضهم الاذن يصح بدون
العلم والسماع في قولهم وانما الخلاف بينهم في الامر على قول ابي حنيفة ومحمد لا يثبت
الامر بدون العلم والسماع والصحيح ان على قولهما لا يكون الاذن الا بالسماع لان الاذن
ايقاع الخبر في الاذن وذلك لا يكون الا بالسماع واجمعوا ان اذن المولى العبد في التجارة
لا يكون الا بالسماع ولو كنست البيت هذه المراة فخرجت الى باب الدار ليس بكنس الباب
حنث لانها خرجت بغير اذنه ولو اذن لها في الخروج الى بعض اهلها فلم تخرج
ثم خرجت في وقت اخر الى بعض اهلها قال الفقيه ابو الليث اخاف ان يحنث
ولو ان المراة سمعت صايحا يصيح فخرجت بعد ما منعها زوجها عن الخروج الا باذنه
فقال لها الزوج اذنتك لهذه الكسوة اليه فان كان الصايح بحيث لا تقدر المراة
على الدفع اليه الا بالخروج فخرجت لا يحنث والا فيحنث ولو قالت لزوجها تريد
ان اخرج حتى اصير مطلقة فقال الزوج نعم فخرجت طلقت لان كلام الزوج هذا
للتهديد لا للاذن ولو قال لها اخرجي اما والله لو خرجت ليخزينك الله تعالى او نحوه
ذلك قال محمد لا يكون اذنا ولذا لو غضبت المراة وتاهبت للخروج فقال الزوج دعوها
تخرج لم يكن اذنا الا ان ينوي الاذن ولذا لو قال الزوج في غضبه اخرجي ينوي التهديد
والتوعيد يعني اخرجي حتى تطلقي لم يكن ذلك اذنا ولو قال لامراته ان خرجت من هذه
الدار فانت طالق فخرجت قبل ان يقول الزوج طالق لم يحنث وان خرجت بعد ذلك
لان اليمين كانت على الخروج الاول الكل من الظهيرية وفي المبتغى بالغين المعجمة وفي
قوله لها ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق لا يحنث بخروجها لوقوع غرق او حرق
غالب منها ولذا في الغاية انتهى وفي القنية حلف لا تشرب خمرا بغير اذنها فاذنت له
ان يشربها في دار كذا فشربها في غيرها حنث انتهى وفي باب اخر منها ان دفعت شيئا
بغير اذني فانت طالق فدفعت من مال نفسها بغير اذنه لم تطلق انتهى وينبغي ان ينظر
الى السبب الداعي الى اليمين كما لا يخفى ثم اعلم ان في المسئلة الاولى اذا كانت اليمين بالطلاق
خرجت بغير اذن ووقع الطلاق ثم خرجت مرة ثانية بغير اذن لا يقع شيء لانحلال
اليمين بوجود الشرط وليس فيها ما يدل على التكرار كما في الظهيرية ولو اذن لها ان
تخرج في المسئلة الاولى عشرة ايام فدخلت وخرجت مرارا في العشرة لا يحنث ولا فرق
في المسئلة الاولى بين ان يكون المخاطب الزوجة او العبد حتى لو قال المولى لعبده ان
خرجت من هذه الدار الا باذني فانت حر فانه يشترط لكل خروج اذن فلو قال له اطع
فلانا في جميع ما يامرك به فامره فلان بالخروج فخرج فالمولى حانث لوجود شرط الحنث
وهو الخروج من غير اذن المولى لان المولى لم ياذن له بالخروج وانما امره بطاعة فلان
ولذا لو قال المولى لرجل ايذن له في الخروج فاذن له الرجل فخرج فالمولى حانث لوجود الشرط
لانه لم ياذن له في الخروج وانما امره فلانا بالاذن ولذلك لو قال له قل يا فلان مولاك

قد اذنت لك في الخروج فقال له اخرج فان المولى حانث لانه لم ياذن له وانما امر فلانا
بكذب ولو قال المولى لعبده بعد يمينه ما امرك به فلان فقد امرتك به فامره الرجل
بالخروج فخرج فالمولى حانث لان مقصود المولى من هذا ان لا يخرج ان لا يخرج الا برضاه
فاذا قال ما امرك به فلان فقد امرتك به فهو لا يعلم ان فلانا يامر بالخروج والرضا
بالشيء بدون العلم به لا يتصور فلم يعلم كون هذا الخروج مرضيا به فلم يعلم كونه
مستثنى فبقي تحت المستثنى منه ولو قال المولى للرجل قد اذنت له في الخروج
فاخبر الرجل به العبد لم يحنث المولى ولو قال لامراته ان خرجت الا باذني ثم قال لها
ان لعبت خادمك فقد اذنت لك لم يكن منه هذا اذنا لانه مخاطرة كذا في البدائع
وقيدنا بالزوجة والعبد لانه لو قال لا اكلم فلانا الا باذن فلان او حتى ياذن
او الا ان ياذن او الا ان يقدم فلان او حتى يقدم او قال لرجل في داره والله لا تخرج
الا باذني فانه لا يتكرر الاذن في هذا كله لان قدوم فلان لا يتكرر عادة والاذن في
الكلام يتناول كلما يوجد من الكلام بعد الاذن ولذا خروج الرجل لا يتكرر عادة
بخلاف الاذن للزوجة فانه لا يتناول الا ذلك الخروج المأذون فيه لا كل خروج
الا بنص صريح فيه مثل اذنت لك ان تخرجي كلما اردت الخروج ونحوه فكان
الاقتصار في هذا الوجه العادة عن التكرار لان العرف في الكل على التفصيل
المذكور كذا في فتح القدير واشار المصنف بالمسألة الثانية الى انه لو قال
عبده حر ان دخل هذه الدار الا ناسيا فدخلها ذاكرا فانه يحنث لانه استثنى
من كل دخول دخولا بصفة فبقي ما سواه داخلا تحت اليمين بخلاف الاول
فانه بمعنى حتى فلما دخلها ناسيا انتهت اليمين والى انه لو قال عبدي حر ان
دخلت هذه الدار الا ان يامرني فلان فامره فلان مرة واحدة فانه لا يحنث
وقد سقطت اليمين بخلاف ما اذا قال الا ان يامرني بها فلان بزيادة بها فامره
فدخل ثم دخل بعد ذلك لا بغير امره فانه يحنث ولا بد من الامر في كل دخلة كقوله
الا بامر فلان كالمسألة الاولى كما في البدائع ايضا وفي الظهيرية قال لامراته ان
خرجت من هذه الدار الا بامري لا بد منه فانت طالق وللمرأة حق على رجل فارادت ان
تدعي ذلك وخرجت لاجله قالوا ان كانت تقعد على ان توكل بذلك حنث الحالف
وان لم تقعد ان توكل لا يحنث ولو حلف ان لا تخرج امراته الا بعلمه فخرجت وهو
يراها فمنعها لم يحنث ولو اذن لها بالخروج وخرجت بغير علمه لا يحنث وان لم ياذن لها
فخرجت وهو يراها لا يحنث ايضا انتهى ثم انعقاد اليمين على الاذن في قوله
ان خرجت الا باذني فانت طالق او والله لا تخرجين الا باذني مقيد ببقاء النكاح
لان الاذن انما يصح ممن له المنع ولو ابانها ثم تزوجها فخرجت بلا اذن لم يحنث
وان كان زوال الملك لا يبطل اليمين عندنا لانها لم تنعقد الا على مدة بقاء النكاح

ولذا في العبد يشترط بقاء ملك المولى وسنذكر بيانه ايضا في قوله حلف ليعلمنه بكل
داعر دخل البلدة تقيد بقيام ولايته وهذا بخلاف ما اذا حلف لا تخرج امراته من هذه
الدار او عبده فبانت منه او خرج العبد عن ملكه ثم خرج فانه يحنث ولا يتقيد بحال
قيام الزوجية والملك لانعدام دلالة التقييد وهي قوله الا باذنه فيعمل
بعموم اللفظ فان عني به ما دامت امراته دين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء
لانه خلاف الظاهر ولذلك من طولب بحق فحلف ان لا يخرج من دار مطالبه حنث
بالخروج زال ذلك الحق او لم يزل لما قلنا في البدائع وفي المحيط رجل حلفه ثلاثة
رجال انه لا يخرج من بخارى الا باذنهم فخرج احدهم قال لا يخرج وان مات احد
الثلاثة فخرج لم يحنث لانه ذهب الاذن الذي وقعت عليه اليمين ولو قال الا باذن
فلان فمات المحلوف بطلت اليمين عندهما خلافا لابي يوسف بناء على ان فوات المقصود
عليه يمنع بقاء اليمين عندهما وعنده لا يمنع انتهى قوله ولو ارادت الخروج
فقال ان خرجت او ضرب العبد فقال ان ضربت تقيد به كاجلس فتغد عندي
فقال ان تغديت بيان ليمين الفور ماخوذ من فور القدر اذا غلت واستعير للسرعة
ثم سميت بها الحالة التي لا ريث فيها فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته وسميت
هذه اليمين به باعتبار فوران الغضب انفرد ابو حنيفة باظهارها وكانت اليمين
في عرفهم قسمين مؤبدا وهي ان يحلف مطلقا ومؤقتة وهي ان يحلف ان لا يفعل كذا
اليوم او هذا الشهر فاخرج ابو حنيفة يمين الفور قال في المحيط ولم يسبقه احد
في قسمتها ولا في حكمها ولا خالفه احد بعد ذلك فالناس كلهم عيال لابي حنيفة في
هذا انتهى بل الناس عيال لابي حنيفة في الفقه كله وهي يمين مؤبدة لفظا مؤقتة معنى
تتقيد بالحال وتكون بناء على امر حالي فمن الثاني امراة تهيأت للخروج فحلف لا تخرج
فاذا جلست ساعة ثم خرجت لا يحنث لان قصده ان يمنعها من الخروج الذي تهيأت
له فكانه قال ان خرجت الساعة ومنه من اراد ان يضرب عبده فحلف عليه لا يضربه
فاذا تركه ساعة بحيث يذهب فور ذلك ثم ضربه لا يحنث لذلك بعينه ومن الاول
اجلس تغد عندي فيقول ان تغديت فعبدي حر تقيد بالحال فاذا تغدى في يومه
في منزله لا يحنث لانه يمين وقع جوابا يتضمن اعادة ما في السؤال والمسؤول الغداء
الحالي فينصرف الحلف الى الغداء الحالي لتقع المطابقة وهذا كله عند عدم نية الحالف
وقيد بكونه قال ان تغديت ولم يزد عليه لانه لو زاد بان قال ان تغديت اليوم
او معك فعبدي حر فتغدى في بيته او معه في وقت آخر فانه يحنث لانه زاد على
حرف الجواب فيكون مبتدئا ولا يقال ان موسى عليه السلام زاد في الجواب حين سئل
عن العصا ولم يكن مبتدئا لانا نقول لما سئل بما وهي تقع عن ذات ما لا يعقل والصفات
فاشتبه عليه الحال فاجاب فيهما حتى يكون مجيبا عن ايهما كان واشار المصنف الى انه لو قال

لامراته عند خروجها من المنزل ان رجعت الى منزلي فانت طالق ثلثا ثم جلست فلم تخرج زمانا ثم خرجت ورجعت والرجل يقول نويت الفور فالظاهر انه يصدق لانه لو قال ان خرجت ولا نية له ينصرف الى هذه الخرجة كذا في المحيط ثم اعلم ان التقييد تارة يثبت صريحا وتارة يثبت دلالة والدلالة نوعان دلالة لفظية ودلالة حالية فدلالة اللفظ نحو ما اذا حلف لا يدخل على فلان تقيد بحال حيوة المحلوف عليه والدلالة الحالية كما في الكتاب وفي المحيط اصله ان الحالف متى اعقب الفعل فعلا بحرف العطف وهو الفاء والواو فان كان الفعل الثاني في العادة يفعل على الفور الاول ولم يفعل حنث وان لم يكن يفعل على فور الاول لا حنث ما لم يمت وان ذكر الفعل الثاني بحرف الشرط او التراخي وهو حرف ثم فهو على الابد لان المشروط لا يتحقق الا بعد وجود الشرط وكلمة ثم للتراخي فلو قال ان ضربتني فلم اضربك او لقيتني فلم اسلم عليك وان كلمتني فلم اجبك فهو على الفور باعتبار العادة ولذا لو قال ان استعرت دابتك فلم تعرني او دخلت الدار فلم اقعد وان ذكر بحرف الواو بان قال ان كلمتك ولم تكلمني فهذا يحتمل قبل وبعد فتعتبر نيته فلو قال ان ركبت دابتي فلم اعطك دابتي فهو على الفور ولو قال ان اتيتني فلم اتك ولم زرتني فلم ازرك فهو على الابد الى اخر ما ذكره ثم قال لو قال لامراته ان لم تعودي الساعة او تجي الى دار والدي فانت طالق ثلثا فقامت الساعة ولبست الثياب وخرجت ثم رجعت وجلست حتى خرج الزوج وخرجت هي ايضا واتت دار والده بعد ما اتاها الزوج لا يحنث لان رجوع المراة وكونها مادامت في تهيؤ الخروج لا يكون تركا للفور الا ترى انه لو اخذها البول فبالت قبل لبس الثياب ثم لبست الثياب لم يحنث الا ترى ان الرجل اذا قال لامراته ان لم تجي الى الفراش هذه الساعة فانت طالق وهما في التشاجر فطال بينهما كان على الفور حتى لو ذهبت الى الفراش لا يحنث فان خافت فوت الصلوة فصلت قال نصر بن يحيى حنث الرجل لان الصلوة عمل اخر فينقطع به فور الاول وعلى قياس الحسن بن زياد لا يحنث وعليه الفتوى ولو اشتغلت بالوضوء للصلوة المكتوبة او اشتغلت بالصلوة المكتوبة لا يحنث لانه عذر شرعا فصار مستثنى من يمينه شرعا وعرفا ولو اشتغلت بالتطوع او بالوضوء او اكلت او شربت حنث لان هذا ليس بعذر شرعا انتهى وفي القنية قال لها في الخصومة الحلال على حرام ان لم تخرجي وقال ما اردت به الخروج للحال ثم خرجت بعد ساعات يحنث ان كانت الخصومة في الخروج والا فلا وفي الجامع لو قال لها ان لم اضربك فانت طالق فهو على اربعة اقسام فان كان فيه دلالة الفور بان قصد ضربها فمنع انصرف الى الفور وان نوى الفور بدون الدلالة يصدق ايضا لان فيه تغليظا وان نوى الابد ولم تكن له نية انصرف الى الابد وان نوى اليوم او الغد ... نيته ولو قال لها ان اخذت من مالي شيا ولم تخبريني فكذا فاخذته ولم تخبره في الحال ولا قبله وانما اخبرته بعد ايام لا يحنث ان رايت سارقا فلم اخبرك فهو على الفور وان قال ولم اخبرك او ان لم اخبرك فعلى التراخي ولا بد من الشرط الى ان يتحقق انتهى ما

في القنية

قوله: ومن ركب عبده مركبه ان نوى ولا دين يعني لو حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة عبد فلان فانه يحنث بشرطين الاول ان ينويها الثاني ان لا يكون عليه دين مستغرق فان لم ينو لا حنث مطلقا لان الملك وان كان للمولى الا انه يضاف الى العبد عرفا وكذا شرعا قال عليه السلم من باع عبدا وله مال الحديث فتختل الاضافة الى المولى لانه يضاف الى العبد حكما عرفا ولذا شرعا فلا بد من النية فان نواها ولا دين على العبد او كان دينه مستغرق حنث لانه شدد على نفسه بنيته وان كان الدين مستغرقا فلا حنث وان نوى لانه لا ملك للمولى في كسب عبده المديون المستغرق عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يحنث في الوجوه كلها اذا نوى لان الملك للمولى لكن الاضافة اليه قد اختلت لما ذكرنا فلا يدخل الا بالنية وقال محمد يحنث في الوجوه كلها نوى او لم ينو اعتبارا للحقيقة لان العبد وما في يده ملك المولى حقيقة عنده نظير هذا الاختلاف ما لو قال كل مملوك لي حر فعند ابي يوسف لا يدخل عبيد عبده التاجر الا بالنية سواء كان على العبد دين او لا وعند محمد عتقوا نواهم او لا كان عليه دين او لا وعند ابي حنيفة ان لم يكن عليه دين عتقوا اذا نواهم والا فلا وان كان على العبد دين لم يعتقوا وان نواهم وفي المحيط ولو ركب دابة مكاتبه لا يحنث لان ملكه ليس بمضاف الى المولى لا ذاتا ولا يدا انتهى ولم يذكر المصنف رحمه الله من مسائل الركوب غير هذه المسئلة ولا باس بذكر بعض مسائله قال في الواقعات حلف لا يركب فاليمين على ما يركب الناس من الفرس والبغل وغير ذلك فلو ركب ظهر انسان ليعبر النهر لا يحنث لان اوهام الناس لا تسبق الى هذا انتهى وفي الظهيرية حلف ان لا يركب دابة ولم ينو شيا فركب حمارا او فرسا او برذونا او بغلا حنث فان ركب غيرها نحو البعير والفيل لا يحنث استحسانا الا ان ينوي ولو حلف لا يركب فرسا فركب برذونا لا يحنث وكذا لو حلف لا يركب برذونا فركب فرسا لان الفرس اسم للعربي والبرذون للعجمي والخيل ينتظم الكل وهذا اذا كانت اليمين بالعربية وان كانت بالفارسية يحنث بكل حال ولو حلف لا يركب دابة تحمل على الدابة التي يركبها لا يحنث وان حلف لا يركب او لا يركب مركبا فركب سفينة او محملا او دابة حنث ولو ركب ادميا ينبغي انه لا يحنث ولو حلف لا يركب على هذا السرج فزيد فيه او نقص عنه فركب عليه حنث انتهى وفي الخلاصة قال كلما ركبت دابة فلله علي ان اتصدق بها فركب دابة لزمه التصدق بها فان تصدق بها ثم اشتراها فركب مرة اخرى لزمه التصدق بها مرة اخرى وهلم جرا بخلاف مسئلة التنجيز حيث يبطل التعليق واما لو قال لاجنبية كلما تزوجتك فانت طالق ثلثا فتزوجها تطلق ثلثا فلو تزوجت باخر وعادت اليه فتزوجها تطلق ثلثا ثم وثم انتهى

باب اليمين في الاكل والشرب واللبس والكلام

الاكل ايصال ما يحتمله المضغ بفيه الى الجوف كالخبز واللحم مضغ او لم يمضغ كالخبز واللحم والفا ونحوها والشرب ايصال ما لا يحتمل المضغ من المايعات الى الجوف مثل الماء والنبيذ واللبن والعسل فان وجد ذلك يحنث والا فلا يحنث الا اذا كان يسمى ذلك اكلا او شربا في العرف والعادة فيحنث فاذا حلف لا ياكل كذا او لا يشرب فادخله في فيه ومضغه ثم القاه لم يحنث حتى يدخله في جوفه

لانه بدون ذلك لا يسمى اكلا ولا شربا بل يكون ذوقا ولو حلف لا ياكل هذه البيضة او لا ياكل هذه
الجوزة فابتلعها قالوا يحنث لوجود حد الاكل وهو ما ذكرنا ولو حلف لا ياكل عنبا او رمانا
فجعل يمصه ويرمي بتفله ويبتلع ماءه لم يحنث في الاكل ولا في الشرب لان ذلك ليس باكل ولا
شرب بل هو مص وان عصر ماء العنب فلم يشربه واكل قشره وحصرمه فانه يحنث لان الذاهب
ليس الا الماء وذهاب الماء لا يخرجه من ان يكون اكلا له الا ترى انه اذا مضغه وابتلع الماء انه
لا يكون اكلا له بابتلاع الماء بل بابتلاع الحصرم فدل ان اكل العنب هو اكل القشر والحصرم
منه وقد وجد فيحنث وقال هشام عن محمد في رجل حلف لا ياكل سكرا فاخذ سكرة فجعلها في
فيه فجعل يبتلع ماءها حتى ذابت قال لم ياكل لانه حين اوصلها الى فيه وصلت وهي لا تحتمل
المضغ ولذلك روي عن ابي يوسف فيمن حلف لا ياكل رمانة فمص رمانة انه لا يحنث ولو حلف
لا ياكل هذا اللبن فاكله بخبز او تمر او حلف لا ياكل هذا الخل فاكله بخبز يحنث لان اللبن هكذا
يكون وكذلك الخل لانه من جملة الادام فيكون اكله بالخبز كاللبن فان اكل ذلك بانفراده
لا يحنث لان ذلك شرب وليس باكل فان صب على ذلك الماء ثم شربه لا يحنث في قوله لا اكل لعدم
الاكل ويحنث في قوله لا اشرب لوجود الشرب وكذلك السويق اذا شربه بالماء فهو شارب ولذلك
ان حلف لا ياكل هذا الخبز فجففه ثم دقه وصب عليه الماء فشربه لا يحنث لان هذا شرب
لا اكل فان اكله مبلولا او غير مبلول يحنث لان الخبز هكذا يوكل عادة وكذا السويق اذا شربه
بالماء فهو شارب وليس باكل كذا في البدائع ولم يذكر المصنف الذوق وهو معرفة الشيء بفمه
من غير ادخال عينه الا ترى ان الاكل والشرب يبطل الذوق كذا في الكافي وكذا في الظهيرية
لو حلف لا يذوق في منزل فلان طعاما ولا شرابا فذاق منه شيئا ادخله في فيه ولم يصل الى جوفه
حنث فيمينه على الذوق حقيقة الا ان يكون تقدمه كلام وسبب ذلك بان يقول له تغد معي
الغد عندي اليوم فحلف لا يذوق في منزله طعاما ولا شرابا فهذا على الاكل وعن محمد فيمن حلف
لا يذوق الماء فتمضمض للصلاة لا يحنث لان هذا لا يراد بذكر الذوق انتهى وفي المحيط حلف
لا ياكل ولا يشرب فذاق لا يحنث ولو حلف لا يذوق فاكل او شرب حنث لان في الاكل والشرب
ذوقا وزيادة انتهى وسياتي بيان الدليل والكلام ان شاء الله تعالى قوله حلف لا ياكل
من هذه النخلة حنث بثمرها لانه اضاف اليمين الى ما لا يوكل فينصرف الى ما يخرج منه
لانه سبب له فيصلح مجازا عنه والثمر بالمثلثة ما يخرج منه فيحنث بالجمار والبسر والرطب
والتمر والطلع والدبس الخارج من ثمرها والجمار راس النخلة وهو شيء ابيض لين والطلع ما
يطلع من النخل وهو الكم قبل ان ينشق ويقال لما يبدو من الكم طلع ايضا وهو شيء ابيض
يشبه بلونه الاسنان وبرائحته المني كذا في المغرب وقيد بالخارج بالثمر لانه لا يحنث بما
تغير بصنعة حادثة فلا يحنث بالنبيذ والناطف والدبس المطبوخ والخل لانه مضاف
الى فعل حادث فلم يبق مضافا الى الشجر ولا يحنث بالعصير لانه لم يتغير بصنعة جديدة
ولو لم يكن للشجرة ثمرة ينصرف اليمين الى ثمنها فيحنث اذا اشترى به ماكولا واكله واشار

بقوله

بقوله بثمرها الى انه لو قطع غصنا منها فوصله بشجرة اخرى فاكل من ثمر تلك الشجرة من
هذا الغصن انه لا يحنث وقال بعضهم يحنث والى انه لو تكلف واكل من عين النخلة
لا يحنث قالوا وهو الصحيح كذا في المحيط واشار بالنخلة الى كل ما لا يوكل عينه فلو
حلف لا ياكل من هذا الكرم فهو على عنبه وحصرمه وزبيبه وعصيره وفي بعض النسخ
ودبسه والمراد عصيره فانه ماء العنب وهو ما يخرج بلا صنع عند انتهاء نضج العنب
وقيد بما لا يوكل عينه لانه لو حلف لا ياكل من هذه الشاة فانه يحنث باللحم خاصة ولا
يحنث باللبن والزبد لانها ماكولة فينعقد اليمين عليها ولذا لو حلف لا ياكل من هذا العنبة
فانه لا يحنث بزبيبه وعصيره لان حقيقته ليست مهجورة فيتعلق الحلف بمسمى العنب
واطلق المصنف ولم يقيد بالنية للاشارة الى انه عند عدمها فلو نوى اكل عينها لم
يحنث باكل ما يخرج منها لانه نوى حقيقة كلامه كذا في المحيط وينبغي ان لا يصدق قضاء لان
المجاز صار متعينا ظاهرا فاذا نوى خلاف الظاهر لا تقبل وان كان حقيقة وله شواهد
كثيرة قوله ولو عين البسر والرطب واللبن لا يحنث برطبه وتمره وشيرازه بخلاف
هذا الصبي وهذا الشاب وهذا الحمل لان صفة الرطوبة والبسورة داعية الى اليمين
وكذا كونه لبنا فيتقيد به فاذا حلف لا ياكل هذا البسر فاكله بعد ما صار رطبا او حلف
لا ياكل رطبا فاكله بعد ما صار تمرا لان اليمين بالبسرة وهو بالتاء المثناة او حلف لا
ياكل هذا اللبن فاكله بعد ما صار شيرازا اي رايبا وهو الخاثر اذا استخرج ماؤه
فانه لا يحنث في هذه المسائل الثلاث بخلاف ما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي او الشاب
فكلمه بعد ما شاخ فانه يحنث لان هجران المسلم بمنع الكلام منهي عنه فلم يعتبر الداعي في
ولان صفة الصبا داعية الى المرحمة لا الى الهجران فلا يعتبر ويتعلق اليمين بالاشارة
وكذا لو حلف لا ياكل هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا فانه يحنث
لان صفة الصغر في هذا ليست داعية الى اليمين تقيد به في المعرف والمنكر فان زالت
زال اليمين عنه وما لا يصلح داعية اعتبر في المنكر دون المعرف فيتقيد بقوله عين لانه
لو نكر فسياتي وقيد بهذا الصبي لانه لو حلف لا يكلم صبيا فكلم بالغا لا يحنث لانه صار
مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما كذا
في الكشف الكبير فالصبي من لم يبلغ وكذا الغلام فاذا بلغ فهو شاب وفتى الى ثلاثين
او ثلاث وثلاثين على الاختلاف فهو كهل الى خمسين فهو شيخ كما في الذخيرة واشار المصنف
الى انه لو حلف لا ياكل هذا العنب فصار زبيبا او لا ياكل هذا اللبن فصار جبنا او حلف
لا ياكل من هذه البيضة فاكل من فرخها او لا يذوق من هذا الخمر فصار خلا او حلف
لا ياكل من زهرة هذه الشجرة فاكل بعد ما صار لوزا او مشمشا فانه لا يحنث بخلاف
ما اذا حلف لا ياكل تمرا فاكل حيسا فانه يحنث فان التمر بجميع اجزائه قائم انما تفرقت
اجزاؤه لا غير كذا في المحيط وفسر الحيس في البدائع بانه اسم لتمر ينقع في اللبن ويتشرب فيه

اللبن وقيل هو طعام يتخذ من تمر ويضم اليه شي من السمن او غيره والغالب هو التمر فكان اجزاء التمر بحالها فيبقى الاسم انتهى والكلام ليس بعيد في مسئلة العصير لانه لو حلف لا يجامع هذه الصبية فجامعها بعد ما صارت صبية كبيرة يحنث كما في البدائع ولو حلف لا ياكل من هذه الجدية فاكلها بعد ما صارت بطيخا لا رواية فيه واختلف المشايخ فيه كذا في البدائع ايضا وفيها ايضا انه اذا نوى في الفصول المتقدمة ما يوجب الحنث حنث لانه شدد على نفسه ثم اعلم ان الاصل فيها اذا حلف لا ياكل معينا فاكل بعضه ان كل شي ياكله الرجل في مجلس او يشربه في شربة فالحالف على جميعه ولا يحنث باكل بعضه لان المقصود من اليمين الامتناع عن اصله لا عن جميعه فلو حلف لا ياكل من تمر من تمر هذا البستان او من تمر هاتين النخلتين او من هذين الرغيفين او من لبن هذين الشاتين او من هذا الغنم او لا اشرب من ماء هذه الانهار فاكل او شرب بعضه يحنث لان كلمة من للتبعيض فكانت اليمين متناولة بعض المذكور وقد وجد ولذلك لو تنفق دينارا او وجد درهمين لا ياخذ منه خلف لا ياخذ منهما شيا فاخذ احدهما حنث ولو قال لا اشرب لبن هاتين الشاتين ونحو ذلك لم يحنث حتى يشرب من لبن كل شاة ولا يعتبر شرب الكل لانه غير مقصود ولو حلف لا ياكل سمن هذه الخابية فاكل بعضه حنث ولو كان مكان الاكل بيعا فباع بعضه لا يحنث لان الاكل لا يتاتى على جميعه في مجلس واحد ويتاتى البيع ولو حلف لا ياكل هذه البيضة لا يحنث حتى ياكل جميعها ولو حلف لا ياكل هذا الطعام فان كان يقدر على اكل كله دفعة واحدة لا يحنث حتى ياكل كله وان لم يقدر حنث باكل بعضه وهو الاصح المختار لمشايخنا ولو قال لامراتيه ان اكلتما هذين الرغيفين فعبدي حر فاكلت كل واحدة رغيفا عتق العبد ولذلك لو اكلت احداهما الرغيفين الا شيا واكلت الباقي الاخرى يحنث كذا في المحيط وفي البدائع معزيا الى الاصل بعد ما ذكر هذه المسائل قال ولو قال لا اكل هذه الرمانة فاكلها الا حبة او حبتين حنث في الاستحسان لان ذلك القدر لا يعتد به فانه يقال في العرف لمن اكل رمانة وترك منها حبة او حبتين انه اكل رمانة وان ترك نصفها او ثلثها او ترك الاكثر مما لا يجري في العرف انه لا يسقط من الرمانة لم يحنث لانه لا يسمى اكلا لجميعها انتهى وبه يعلم ان اليسير من الرغيف ونحوه كالعدم كالدقة وفي الواقعات اعتبر فتات القدر ثم قال والله لا اكل من هذا القدر فاكل ما في القصعة لا يحنث لان اليمين على ما هو نفي تحت في القدر ثم قال في الفصل التاسع قال ان اكلت هذا الرغيف اليوم فامراته طالق ثلثا وان لم اكله اليوم فامراته حرة فاكل النصف لم يحنث لانعدام شرط الحنث في اليمين وهو اكل الكل او ترك الكل ولو اخذ لقمة فوضعها في فيه فقال له رجل امراتي طالق ان اكلتها وقال الاخر امراتي طالق ان اخرجتها فاكل البعض واخرج البعض لم يحنث احدهما لان شرط الحنث اكل الكل او اخراج الكل ولم يوجد ولو قال هذا الرغيف علي حرام فاكل بعضه حنث وهذا بخلاف قوله لا اكل هذا الرغيف اذا كان ما يوكل في مجلس واحد والفتوى على هذا انتهى

وجه

وقيد المصنف باليمين لانه لو اوصى بهذا الرطب فصار تمرا ثم مات لم تبطل الوصية لان بعض الموصى به قد فات وفوات بعض الموصى به لا يوجب بطلانها وفي اليمين تناول بعض المحلوف عليه فلا يحنث بخلاف ما اذا اوصى بعنب ثم صار زبيبا ثم مات الموصي بطلت الوصية والفرق ان الرطب والتمر جنس واحد لقلة التفاوت بينهما بخلاف العنب والزبيب فانه تبديل وبطلان كذا في غاية البيان **قوله** لا ياكل بسرا فاكل رطبا لا يحنث لانه ليس ببسر كما لو حلف لا ياكل عنبا فاكل زبيبا قيد به لانه لو حلف لا ياكل جوزا فاكل منه رطبا او يابسا حنث وكذا اللوز والفستق والتين واشباه ذلك لان الاسم يتناول الرطب واليابس جميعا كذا في البدائع **قوله** وفي لا ياكل رطبا او بسرا او لا ياكل رطبا او بسرا حنث بالمذنب وهو بكسر النون كما في المغرب يقال بسر مذنب وقد ذنب اذا بدا الارطاب من قبل ذنبه وهو ما سفل من جانب القمع والعلاقة واما الرطب فهو ما ادرك من تمر النخل الواحدة رطبة فالرطب المذنب هو الذي اكثره رطب وشي منه قليل منه بسر والبسر المذنب عكسه وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يحنث بالرطب في البسر المذنب ولا بالبسر في الرطب المذنب لان الرطب المذنب يسمى رطبا والبسر المذنب يسمى بسرا وصار كما اذا كانت اليمين على الشراء وله ان الرطب المذنب ما يكون في ذنبه قليل بسر والبسر المذنب عكسه فصار اكله اكل البسر والرطب وكل واحد مقصود في الاكل بخلاف الشراء فانه يصادف الجملة فيتبع القليل فيه الكثير وفي اكثر الكتب المعتبرة ان محمدا مع ابي حنيفة وما هذه المسائل اربع وفاقيتان وخلافيتان فالوفاقيتان ما اذا حلف لا ياكل رطبا فاكل رطبا مذنبا وما اذا حلف لا ياكل بسرا فاكل بسرا مذنبا فيحنث فيهما اتفاقا والخلافيتان ما اذا حلف لا ياكل رطبا فاكل بسرا مذنبا وما اذا حلف لا ياكل بسرا فاكل رطبا مذنبا فانه يحنث عندهما خلافا لابي يوسف **قوله** ولا يحنث بشراء كباسة بسر فيها رطب في لا يشتري رطبا مذنبا فانه يحنث اي لو حلف لا يشتري رطبا فاشترى كباسة بسر فيها رطب لم يحنث لان الشراء يصادف جملة والمغلوب تابع ولو كان اليمين على الاكل يحنث لان اليمين الاكل يصادفه شيا فشيا لانه فكان كل واحد منهما مقصودا وصار كما اذا حلف لا يشتري شعيرا او لا ياكله فاشترى حنطة فيها حبات شعير او اكلها يحنث في الاكل دون الشراء لما قال في الخانية لو حلف لا يشتري الية فاشترى شاة مذبوحة كان حانثا وكذا لو حلف ان لا يشتري راسا والكباسة بكسر الكاف عنقود النخل والجمع كبائس قال في النبيين بخلاف ما اذا عقد يمينه على السمن حيث يحنث في الوجوه كلها لان السمن مقصود حقيقة واسم المحلوف عليه باق وما اذا حلف لا يشتري قطنا او كتانا فاشترى ثوبا اتخذ منه حيث لا يحنث لزوال الاسم القطن والكتان عنه فصار كما لو حلف لا ياكل سمنا او زبدا او لا يشربه فاكل لبنا او سمنه **قوله** ولحما في لا ياكل لحما اي لو حلف لا ياكل لحما لا يحنث باكل لحم السمك وان سماه الله تعالى لحما في القران للعرف وقد قدمنا ان الايمان مبنية على العرف لا على الحقيقة وهو اولى مما في الهداية من ان التسمية التي وقعت في القران مجازية لا حقيقية

لان اللحم منشاؤه من الدم ولا دم في السمك لسكونه في الماء ولذا احل بلا ذكوة فانه منتقض بالالية
تنعقد من الدم ولا يحنث باكلها لمكان العرف وهو انها لا تسمى لحما وايضا يمنع ان اسم اللحم
باعتبار الانعقاد من الدم ولا يحنث باكلها لمكان العرف وهو انها لا تسمى لحما وايضا لا باعتبار
الالتحام الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة فركب كافرا او لا يجلس على وتد فجلس على جبل انه
لا يحنث مع تسميتها في القران دابة واوتادا ونحن انما لا نحنثه اذا لم ينوه اما اذا نواه فاكل
سمكا طريا او مالحا حنث وفي المحيط وفي الايمان يعتبر العرف في كل موضع حتى قالوا لو كان الحالف
خوارزميا فاكل لحم السمك يحنث لانهم يسمونه لحما ولو حلف لا يشتري خبزا فاشترى
خبز الارز لا يحنث الا ان يكون بطبرستان انتهى قوله ولحم الخنزير والانسان والكبد
والكرش لحم لان منشا هذه الاشياء الدم فصارت لحما حقيقة فيحنث باكلها في حلفه
لا ياكل لحما وان كان لحم الخنزير والادمي حراما لان اليمين قد تعقد لمنع النفس عن الحرام كما اذا
حلف لا يزني او لا يكذب فتصح يمينه وكذا يدخل في العموم الا ترى انه لو حلف لا يشتري شرابا
يدخل فيه الخمر حتى يلزمه الكفارة بشربها الكونها مرادا حقيقة ووجوب الكفارة في اليمين
ليس لعينها بل لمعنى في غيرها وهو هتك حرمة اسم الله تعالى ولا يختلف ذلك بين ان تكون يمينه
على الطاعة او على المعصية وصحح الامام العتابي انه لا يحنث باكل لحم الخنزير والادمي
وقال في الكافي وعليه الفتوى اعتبارا للعرف وهذا هو الحق وما في التبيين من انه
عرف عملي لا يصلح مقيدا للفظ بخلاف اللفظ العرفي الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة
لا يحنث بالركوب على الانسان للعرف اللفظي لان العرف اللفظي عرفا لا يتناول
الا الكراع وان كان في اللغة يتناوله ولو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب على الانسان
لان اللفظ يتناول جميع الحيوانات والعرف العملي وهو انه لا يركب عادة لا يصلح مقيدا انتهى
فقد رده في فتح القدير بانه غير صحيح لتصريح اهل الاصول بقولهم الحقيقة تترك
بدلالة العادة اذ ليست العادة الا عرفا عمليا ولكن يجب على الفرق بين الدابة والحيوان
وهي واردة عليه ان سلمنا وفي الخلاصة لو حلف لا ياكل لحما فاكل شيئا من البطون كالكبد
والطحال يحنث في عرف اهل الكوفة وفي عرفنا لا يحنث وهكذا في المحيط والمجتبى ولا يخفى
انه لا يسمى لحما في عرف اهل مصر ايضا فعلم ان ما في المختصر مبني على عرف اهل الكوفة وان ذلك
يختلف باختلاف العرف وفي الخلاصة وغيرها لو حلف لا ياكل لحما حنث باكل لحم الابل
والغنم والبقر والطيور مطبوخا كان او مشويا او قديدا كما ذكره في الاصل فهذا من
محمد اشارة الى انه لا يحنث بالنيء وفي فتاوى ابي الليث عن ابي بكر الاسكاف انه لا يحنث
وهو الاظهر وعند الفقيه ابي الليث يحنث ولو حلف لا ياكل من هذا اللحم شيئا فاكل من
مرقته لم يحنث ان لم يكن له نية المرقة انتهى وفي الظهيرية الاشبه انه لا يحنث باكل
النيء وفي المحيط حلف لا ياكل لحم شاة فاكل لحم عنز يحنث لان الشاة اسم جنس فيتناول
الشاة وغيرها وذكر الفقيه ابو الليث في نوازله انه لا يحنث سواء كان الحالف قرويا او مصريا

وعليه

وعليه الفتوى لانهم لا يفرقون بينهم عادة ولو حلف لا ياكل لحم بقرة لم يحنث باكل لحم الجاموس
لانه وان كان يقرا حتى يعد في نصيب البقر ولكن خرج من اليمين بتعارف الناس انتهى وفي
الخانية والراس والاكارع لحم في يمين الاكل وليس بلحم في يمين الشرا انتهى قوله وبشحم الظهر
في شحما اي لو حلف لا ياكل شحما فاكل شحم الظهر لا يحنث فهو معطوف على قوله وبسمك وهذا عند الامام
وقالا يحنث عندهما لوجود خاصية الشحم فيه وهو الذوب بالنار وله انه لحم حقيقة الا ترى
انه ينشا من الدم ويستعمل استعماله وتحصل به قوته ولهذا يحنث باكله في اليمين على اكل اللحم اجماعا
كما في المحيط ولا يحنث ببيعه في اليمين على بيع الشحم قال القاضي الاسبيجابي ان اريد بشحم الظهر
شحم الكلية فقولهما اظهر وان اريد به شحم الظهر اللحم فقوله اظهر انتهى وفي فتح القدير
صحح غير واحد قول ابي حنيفة وذكر الطحاوي قول محمد مع ابي حنيفة وهو الظهر قول مالك
والشافعي في الاصح وقيد بشحم الظهر لانه يحنث بشحم البطن اتفاقا وذكر في الكافي ان
الشحوم اربعة شحم البطن وشحم الظهر وشحم مختلط بالعظم وشحم على ظاهر الامعاء واتفقوا
على انه يحنث بشحم البطن والثلاثة على الخلاف انتهى واليمين على شرا الشحم كهي على اكله
كما في التبيين وفي فتح القدير وما في الكافي لا يخلو عن نظر بل لا ينبغي خلاف في عدم الحنث
بما على الامعاء في العظم قال الامام السرخسي ان احدا لم يقل بان مخ العظم شحم انتهى ولذا لا
ينبغي خلاف في الحنث بما على الامعاء لانه لا يختلف في تسميته شحما انتهى وفسر في الهداية
شحم الظهر بانه اللحم السمين واشار المصنف الى ان المامور بشرا اللحم اذا اشترى شحم
الظهر لا يجوز على الامر وهو مروي عن محمد وهو دليل للامام ايضا كما في المحيط قوله
وبالية اي في شحما او لحما اي لا يحنث باكل الالية لو حلف لا ياكل لحما او حلف لا ياكل شحما لانها
نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحوم والشحوم فلا يتناولها اللفظ معنى ولا عرفا قوله
وبالخبز في هذا البر اي لا يحنث باكل الخبز في حلفه لا ياكل هذا البر فلا يحنث
الا بالقضم من عينه عند الامام وقالا ان اكل من خبزها حنث ايضا لانه مفهوم منه
عرفا ولابي حنيفة ان لها حقيقة مستعملة فانها تقلى وتغلى وتوكل قضما وهي قاضية
على المجاز المتعارف كما هو الاصل عنده ولو قضمها حنث عندهما هو الصحيح لعموم المجاز كما اذا
حلف لا يضع قدمه في دار فلان واليه الاشارة بقوله حنث في الخبز ايضا كذا في
الهداية وصحح في الذخيرة عنهما انه لا يحنث باكل عينها وفي فتح القدير والمحيط انما يحنث
باكل عينها عند الامام اذا لم تكن له نية بان كانت مقلية كالبليلة في عرفنا اما اذا اقضمها
نية لم يحنث لانه غير مستعمل اصلا واشار المصنف الى انه لو اكل من دقيقها او سويقها فانه
لا يحنث بالاولى عند الامام واما عندهما فقالوا لو اكل من سويقها حنث عند محمد خلافا
لابي يوسف فيحتاج ابو يوسف الى الفرق بين الخبز والسويق والفرق ان الحنطة اذا ذكرت
مقرونة بالاكل يراد بها الخبز دون السويق ومحمد اعتبر عموم المجاز واطلقه المصنف فشمل ما اذا
نوى عينها او لم تكن له نية كما في البدائع ولا يخفى انه اذا نوى اكل الخبز فانه يصدق لانه شدد على نفسه

وقيد بكون الحنطة معينة لانه لو حلف لا يأكل حنطة ينبغي ان يكون جوابه كجوابهما ذكره شيخ الاسلام
ولا يخفى انه تحكم والدليل المذكور المتفق على ايراده في جميع الكتب يعم المعينة والمنكرة وهو ان
عينها ماكول كذا في فتح القدير ولا فرق في الحكم بين ان يقول لا آكل من هذه الحنطة او هذه الحنطة
كما في البدائع قوله وفي هذا الدقيق يحنث بخبزه لا بسفه اي في حلفه لا يأكل هذا الدقيق
لا يحنث باكل عينه لان عينه غير ماكول بخلاف الحنطة فانصرف الى ما يتخذ منه فلو استفه كما هو
لم يحنث على الصحيح لتعين المجاز مرادا كما لو اكل عين النخلة كما قدمناه وان عنى اكل الدقيق بعينه
لم يحنث باكل خبزه لانه نوى الحقيقة وفي المحيط ولذا لو اكل من عصيدته يحنث لانه قد
يوكل كذلك لان اكل الدقيق هكذا يكون عند العقلاء فينصرف الى ما هو معتاد بينهم انتهى وفي
الظهيرية حلف ان لا يأكل من هذا الدقيق فاتخذ منه خبيصا قال الفقيه ابو الليث
اخاف ان يحنث انتهى والخبيص الحلوا فلو قال المصنف حنث بما يتخذ منه لكان اولى قوله
والخبز ما اعتاده بلده فاذا حلف لا يأكل خبزا حنث باكل خبز البر والشعير لانه هو المعتاد
في غالب البلاد فلو اكل من خبز القطائف لا يحنث لانه غير معتاد عندهم حتى لو كان في
طبرستان او في بلد طعامهم ذلك حنث ولا يحنث بخبز الشعير ان كان مصريا لانهم لا يعتادونه
الا خبز البر ويحنث الحجازي واليمني بخبز الذرة لانهم يعتادونه ودخل في الخبز الكماج لانه
خبز وزيادة للاختصاص باسم للزيادة لا للنقص ولا يحنث بالثريد لانه لا يسمى خبزا
مطلقا وفي الخلاصة حلف لا يأكل من هذا الخبز فاكله بعد ما تفتت لا يحنث لانه لا يسمى
خبزا ولا يحنث بالعصيدة والططماج ولا يحنث لو دقه فشربه وعن ابي حنيفة في حيلة
اكله ان يدقه فيلقيه في عصيدة ويطبخ حتى يصير الخبز هالكا وقد سئل المحقق ابن الهمام
عن بدوي اعتاد اكل خبز الشعير فدخل البلدة المعتاد فيها اكل خبز الحنطة واستمر
هو لا يأكل الا خبز الشعير فحلف لا يأكل خبزا قال فقلت لا ينعقد الا على عرف نفسه فيحنث
بالشعير لانه لم ينعقد على عرف الناس الا اذا كان الحالف يتعاطاه فهو منهم فينصرف كلامه لذلك
وهذا ممنوع فمن لم يوافقهم بل هو مجانب لهم انتهى وفي الظهيرية يحنث انتهى باكل الزماورد
وهو ما يقطع من الخبز مستديرا بعد ان كان محشوا بالبيض وغيره ولو اكل الخبز مبلولا حنث
وفي الخانية انه يحنث باكل الرقاق انتهى وينبغي ان يخص ذلك بالرقاق اليابس في مصر
اما الرقاق الذي يحشى بالسكر واللوز فلا يدخل تحت اسم الخبز في عرفنا كما لا يخفى
وفي الظهيرية لو حلف لا يأكل خبز فلانة فالخابزة هي التي تضرب الخبز في التنور دون
التي تعجنه وتهيؤه للضرب فان اكل من خبز التي ضربته حنث والا فلا انتهى قوله
والشواء والطبيخ على اللحم فاذا حلف لا يأكل الشواء لا يحنث الا باكل اللحم دون الباذنجان والجزر لانه
يراد به اللحم المشوي عند الاطلاق الا ان ينوي ما يشوى من بيض وغيره لمكان الحقيقة وكذا
اذا حلف لا يأكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم وهذا استحسان اعتبارا للعرف وهذا لان
التعميم متعذر فيصرف الى خاص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء الا اذا نوى غير ذلك لان

فيه

فيه تشديدا وان نوى الاكل من مرقه يحنث لما فيه من اجزاء اللحم ولانه يسمى طبيخا وان كان لا
يسمى لحما كما قدمناه وفي البدائع حلف لا يأكل من طبيخ امرأته فسخنت له قدرا قد طبخها غيرها انه
لا يحنث لان الطبيخ فعل من طبخ وهو الفعل الذي يتهيأ به اكل اللحم وذلك وجد من الاول لا منها
انتهى وفي التجنيس قيل اسم الطبيخ يتم بوضع القدر لا بايقاد النار وقيل او اوقد غيرها
فوضعت هي القدر لا يحنث انتهى وفي عرفنا المصري واضع القدر طابخا قطعا وبمجرد الايقاد
لا كذلك ومثله يسمى صبي الطباخ يعني معينه والطباخ هو المركب بوضع التوابل وان لم يوقد
كذا في فتح القدير ويرد على المصنف شيئان الاول ان الطبيخ ليس هو اللحم خاصة وانما هو المطبوخ
خاصة بالماء من اللحم حتى ان ما يتخذ قلية من اللحم لا يسمى طبيخا فلا يحنث به كما صرح به في
التبيين وغيره فان قيل انه اراد به المطبوخ بالماء قلنا لا يصح ذلك في الشواء لانه لا يحنث
فيه اذا اكل لحما طبيخا بالماء لان اللحم المشوي هو الذي لم يطبخ بالماء وقد جعلهما واحدا الثاني
ان الطبيخ لا يختص بالمطبوخ من اللحم لما في الخلاصة انه يحنث بالارز اذا طبخ بودك
وكذا العدس كما في الظهيرية بخلاف ما اذا طبخ بزيت او سمن قال ابن سماعة الطبيخ يقع على الشحم
ايضا اذ في البدائع انه يقع على ما طبخ بالالية ايضا قال في فتح القدير ولا شك ان اللحم بالماء
وانما الكلام في انه المتعارف في الطلاق وانه لا يختص به انتهى واشار المصنف رحمه الله تعالى
انه لو اكل سمكا مطبوخا لا يحنث لانه لا يسمى طبيخا في العرف كما صرح به في البدائع وفي المغرب
الودك من الشحم او اللحم ما يتحلب منه وقول الفقهاء ودك الميتة من ذلك انتهى وحاصله
انه الدهن الخاص وهو دهن الشحم واللحم قال في تهذيب القلانسي وما يطبخ من الادهان يسمى
مزورة انتهى ومراده غير دهن اللحم والشحم كما قدمناه فعلى هذا لو حلف لا يأكل طبيخا لا
يحنث باكل المزورة التي تعمل للمريض وقيد المصنف بالطبيخ لانه لو حلف لا يأكل طعاما
فاكل خبزا او فاكهة او غير ذلك مما يوكل على وجه التطعم كان حانثا وان اكل ما له طعم لكن
لا يوكل على وجه التطعم كالسقمونيا ونحو ذلك لا يحنث في يمينه كذا في الخانية وحلف لا يأكل وفي
الظهيرية حلف لا يأكل طعاما فاكل ملحا او خلا او كامخا او زيتا يحنث في يمينه هكذا
رواه ابن رستم عن محمد وقال كل شيء يوكل فهو طعام فقد جعل محمد الخل طعاما وقال ابو يوسف
الخل ليس بطعام قال القدوري في كتابه وحقيقة الطعام ما يطعم ولكن يختص في العرف
ببعض الاشياء فان السقمونيا وما اشبه ذلك من الادوية الكريهة لا تسمى طعاما انتهى
وفي البدائع لو حلف لا يأكل طعاما فاكل شيئا يسيرا يحنث لان قليل الطعام طعام وفي المحيط
لو حلف لا يأكل من طعام فلان فاكل من نبيذه لم يحنث والنبيذ شراب عند ابي يوسف وقال
محمد هو طعام ولو حلف لا يشتري طعاما لا يحنث الا بشراء الحنطة والدقيق والخبز استحسانا
وفي الواقعات حلف لا يأكل طعاما فاكل دواء ان كان من الدواء الذي لا يكون له طعم ولا يكون غذاء
ويكون مرا كريها لا يحنث لانه لا يسمى طعاما وان كان دواء له حلاوة مثل الجلنجبين يحنث
لان له طعما ولا يكون طعما ويكون به غذاء حلف لا يأكل من طعام فلان فاكل من خله بطعام نفسه

او بزيته او بملحه حنث لانه اكل من طعامه انتهى وفي البدائع حلف لا ياكل لحما فاضطر
الى اكل ميتة فاكل منها لم يحنث قوله والراس ما يباع في مصره فلو حلف لا ياكل راسا انصرفت
يمينه الى ما يكبس في التنانير في تلك البلدة ويباع فيها من رؤس الابل والبقر والغنم
وهو المراد بقوله ما يباع في مصره اي من الرؤس غير نيء وخصه في الجامع الصغير برؤس البقر
والغنم وهو المراد بقوله ما يباع في مصره عند الامام وعندهما بالغنم خاصة وهو اختلاف
عصر وفي زماننا هو خاص بالغنم فوجب على المفتي ان يفتي بما هو المعتاد في كل مصر وقع فيه حلف
الحالف كما افاده في المختصر وما في التبيين من ان الاصل اعتبار الحقيقة اللغوية وان
امكن العمل بها والا فالعرف الى اخره مردود لان الاعتبار انما هو للعرف وتقدم ان الفتوى
على انه لا يحنث باكل لحم الخنزير والادمي ولذا قال في فتح القدير ولو كان هذا الاصل الذكر
منظورا اليه لما تجاسر احد على خلافه في الفروع انتهى وفي البدائع والاجتهاد انما هو على العرف
وبما ذكرنا اندفع ما ذكره الاسبيجابي انه في الاكل يقع على الكل اذا الكل بالعجمي راسا وفي الشرائع على
راس البقر والغنم عنده وعندهما على الغنم خاصة ولا يقع على راس الابل بالاجماع لما علمت انه في
الاكل خاص بما يباع في مصره وفي المغرب المبرح في التنور يطم به التنور لا ويدخل فيه من كبس
الرجل راسه في قميصه اذا ادخله قوله والفاكهة التفاح والبطيخ والمشمش لا العنب
والرمان والرطب والقثاء والخيار وهذا عند ابي حنيفة وقالا يحنث في الرمان والعنب
والرطب ايضا والاصل ان الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده اي يتنعم به
على المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد ان يكون التفكه به معتادا حتى لا يحنث بيابس
البطيخ وهذا المعنى موجود في التفاح واخواتها فيحنث بها وغير موجود في القثاء والخيار
لانهما من البقول بيعا واكلا فلا يحنث بهما واما العنب والرطب والرمان فهما يقولان معنى
التفكه موجود فيها فانها اعز الفواكه والتنعم بها يفوق التنعم بغيرها وابو حنيفة
يقولان هذه الاشياء مما يتغذى بها ويتداوى بها فاوجب قصورا في معنى التفكه
للاستعمال في حاجة البقاء ولهذا كان اليابس منها من التوابل او من الاقوات وذكر في الكشف
الكبير ان هذا اختلاف عصر وزمان فابو حنيفة افتى على حسب عرفه وتغير العرف في
زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يحنث بالاتفاق انتهى من الظهيرية قال محمد في الاصل التوت
فاكهة وعن ابي يوسف ان العناب فاكهة وفي الاصل الجوز فاكهة قال القدوري ثمر
الشجر كلها فاكهة الا الرمان والعنب والرطب والبطيخ من الفواكه هكذا ذكر القدوري
وروى الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف وذكر شمس الائمة السرخسي في شرحه ان البطيخ
ليس من الفواكه فانه ذكر ان ما لا يوكل يابسه فاكهة فرطبه لا يكون فاكهة وقال
ابو حنيفة ليس اللبان الاخضر بفاكهة والحاصل ان العبرة في جميع للعرف فما يوكل على
سبيل التفكه عادة ويعد فاكهة في العرف يدخل تحت اليمين وما لا فلا انتهى وفي المحيط ما
روي ان الجوز واللوز من الفاكهة هو في عرفهم اما في عرفنا انه لا يوكل للتفكه وقال محمد يبس السكر

والبسر

والبسر الاحمر فاكهة ولو حلف لا ياكل من فاكهة العام وثمار العام فان كان في ايام الفاكهة
الرطبة فهو على الرطب فان اكل اليابس لا يحنث وان كان في غير وقتها فهو على اليابس وهذا
استحسان لتعارف الناس اطلاق اسم الفاكهة في وقت الرطب على الرطب دون اليابس
انتهى وفي البدائع لو حلف لا ياكل فاكهة فاكل زبيبا او تمرا او حب الرمان لا يحنث بالاجماع والجوز
رطبة فاكهة ويابسه ادام انتهى قيد المصنف بالفاكهة لانه لو حلف لا ياكل الحلو ا
فالحلو عندهم كل حلو ليس من جنسه حامض وما كان من جنسه حامض فليس بحلو والمرجع
فيه الى العرف فيحنث باكل الخبيص والفالوذج والسكر والناطف والرب والرطب والتمر واشباه
ذلك ولذا روى المعلى عن محمد اذا اكل تينا رطبا او يابسا لانه ليس من جنسه حامض فخلص
معنى الحلاوة فيه ولو اكل عنبا حلوا او بطيخا حلوا او رمانا حلوا او اجاصا حلوا لم يحنث لان
لان من جنسها ليس بحلو ولذا الزبيب لذا اذا حلف لا ياكل حلاوة فهو مثل الحلو كذا
في البدائع وحاصله ان الحلو والحلوى والحلاوة فاسم لسكر او عسل او ما عقد طبخ على
النار واحد وهذا ليس في عرفنا فان في عرفنا الحلو اسم للعسل المطبوخ على النار نشا ونحوه
واما الحلوى والحلاوة فاسم لسكر او عسل او ما عقد طبخ على النار وعقد حتى صار جامدا
كالمعقود والبابيد والحلاوة الجوزية والسمسمية ونحوه ولذا قال في الظهيرية قال
قال القدوري المرجع في هذا عادات الناس فعلى هذا لا يحنث في الفانيذ والعسل
والسكر في بلادنا انتهى ولو حلف لا ياكل شهدا فاكل عسلا لا يحنث لان العسل اسم
للصافي والشهد اسم للمختلط ولو حلف لا ياكل سكرا فاكل سكرا بقصبه وجعل يمصه حتى
ذاب فابتلع ماءه لم يحنث كذا في الظهيرية ايضا قوله والادام ما يصطبغ به
كالخل والملح والزيت لا اللحم والبيض والجبن اي هو شيء يصبغ الخبز اذا اختلط به
وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد هو ما يوكل مع الخبز غالبا وهو رواية
عن ابي يوسف لان الادام من المؤادمة وهي الموافقة وكل ما يوكل مع الخبز موافق له
كاللحم والبيض ونحوه ولهما ان الادام ما يوكل تبعا والتبعية في الاختلاط حقيقة ليكون
قائما به وفي ان لا يوكل على الانفراد حكما وتمام الموافقة في الامتزاج ايضا والخل وغيره
من المائعات لا يوكل وحدها بل تشرب والملح لا يوكل بانفراده عادة ولانه يذوب
فيه فيكون تبعا بخلاف اللحم وما يضاهيه لانه يوكل وحده الا ان ينوي به لما فيه من
التشديد والعنب والبطيخ ليس بادام بالاجماع هو الصحيح وبهذا ظهر ان تخصيص الزيلعي
الادام بالمائع صحيح في الملح ايضا باعتبار انه يذوب في الفم ويحصل به صبغ الخبز والاصطباغ
افتعال من الصبغ لا يقال اصطبغ الخبز لانه لا يتصل الا المفعول بنفسه حتى يقام مقام
الفاعل اذا بني الفعل له فانما يقام غيره من الجار والمجرور ونحوه فلهذا يقال اصطبغ
به ذكره العلائي في تهذيبه ان الفتوى على قول محمد للعرف انتهى وفي المحيط وقول محمد
اظهر وبه اخذ الفقيه ابو الليث انتهى ويمكنه الاستدلال بالعرف الظاهر لا تبناها عليه

فلا حاجة الى الاستدلال له ما لحديث سيد ادامكم اللحم والحكاية هي ان ملك الروم كتب
الى معاوية اذا بعث الى بشر ادام على يدي شر رجل فبعث اليه جبنا على يد رجل يسكن في
بيت اصهاره وهو من اهل اللسان لان كونه سيده لا يستلزم ان يكون منه اذ يقال
في الخليفة سيد العجم وليس هو منهم واما حكاية معاوية فيتوقف الاستدلال بها
على صحتها وهي بعيدة اذ يبعد من امام عادل ان يتكلف ارسال شخص الى بلاد الروم
ملتزما لموذيته بعرض مهمل لكافر والسكنى في بيت الصهر قط لا يوجب ان يكون اكل
شر رجل فاثار البطلان تلوح على هذه القضية كما في فتح القدير قال التمرتاشي وهذا
الاختلاف بينهم على عكس اختلافهم فمن حلف لا ياكل الا رغيفا فاكل معه البيض ونحوه لم يحنث
عندهما وحنث عند محمد وهو يؤول اذا اكل الادام وحده فان كان حلف لا ياكل ادام احنث
وان كان حلف لا ياتدم باداما لا يحنث باكله وحده فلا بد من ان ياكل معه الخبز كما اشار اليه
في الكشف الكبير وفي المحيط قال محمد التمر والجوز ليس باداما لانه يفرد بالاكل في الغالب
فكذا العنب والبطيخ والبقل لانه لا يوكل تبعا للخبز بل يوكل وحده غالبا وكذلك ساير الفواكه
حتى لو كان في موضع يوكل تبعا للخبز غالبا يكون اداما عنده اعتبارا للعرف انتهى وفي الظهيرية
والبقل ليس باداما بلا خلاف على الاصح وفي البدايع سيل محمد عمن حلف لا ياكل خبزا
بادام فما يقال للخبز الادوم الذي يثرد ثم يكفي في المرق والخل وما اشبه ذلك
فقيل فان ثرد في ماء وملح فلم ير ذلك اداما وعن ابي يوسف ان ذلك لتسبية هذه
الاشيا على ما يعرف اهل تلك البلاد في بلادهم انتهى **قوله** والغدا الاكل من
الفجر الى الظهر اي التغدي الاكل في هذا الوقت وانما فسرناه به لان الغدا حقيقة بالمد
بفتح الغين المعجمة والمد اسم لما يوكل في الوقت الخاص لا للاكل وقد ترك المصنف قيدين
ذكرهما قاضي خان في فتاواه فقال التغدي الاكل المترادف الذي يقصد به الشبع في
وقت خاص وهو ما بعد طلوع الفجر الى زوال الشمس بما يتغدى به عادة وغدا كل بلد
ما تعارفه اهل تلك البلدة انتهى وفي التبيين ومقدار ما يحنث به من الاكل ان
يكون اكثر من نصف الشبع لان اللقمة واللقمتين لا تسمى غدا عادة وجنس المأكول
يشترط ان يكون مما ياكله اهل بلده عادة حتى لو شرب اللبن وشبع لا يحنث ان كان
حضريا وان كان بدويا يحنث انتهى وفي المحيط حلف لا يتغدى وهو على الخبز فلو تغدى
بغير الخبز من الارز والتمر واللبن لم يحنث ان كان غير بدوي ولو حلف على فعل ماض
بان قال والله ما تغديت اليوم وقد تغدى بارز وسمن ينبغي ان يحنث وان تغدى للحرك
بالعنب لم يحنث الا ان يكون من اهل الرساتيق فمن عادتهم التغدي بالعنب في وقته
انتهى وقد اختلف في اول وقته فذكر الاسبيجابي انه طلوع الشمس وهكذا في الخلاصة
وينبغي ان يكون هو المعتمد للعرف لان الاكل قبل طلوع الشمس لا يسمونه غدا واشار المصنف
رحمه الله الى انه لو حلف ليأتينه غدوة فاتاه بعد طلوع الفجر الى نصف النهار فقد بر

وهو غدوة لانه وقت الغدا كما في البدايع واما الضحوة فمن بعد طلوع الشمس من الساعة
التي تحل فيها الصلوة الى نصف النهار لانه وقت صلاة الضحى ذكره محمد اذا حلف لا
يصبح فالتصبيح عندي ما بين طلوع الشمس وارتفاع الضحى الاكبر فاذا ارتفع الضحى الاكبر
ذهب وقت التصبيح لان التصبيح تفعيل من الصباح والتفعيل للتكثير فيقتضي زيادة
على ما يفعله الاصام انتهى **قوله** والعشاء منه الى نصف الليل اي التعشي الاكل من الزوال
الى نصف الليل واما العشا بفتح العين والمد فاسم لما يوكل في هذا الوقت كما تقدم في الغدا
والشرطان السابقان في التغدي ياتيان هنا وانما كان كذلك لان ما بعد الظهر يسمى عشا
بكسر العين ولهذا سمي الظهر احد صلاتي العشا في الحديث وذكر الامام الاسبيجابي ان هذا في
عرفهم واما في عرفنا فوقت العشا بعد صلاة العصر انتهى وهذا هوا لواقع في عرف مصر لانهم
يسمون ما ياكلونه بعد الزوال وسطانية قيد بالعشا لان السحور الاكل بعد نصف الليل
الى طلوع الفجر ماخوذ من السحر وهو قرب السحر لكن روى المعلى عن محمد فمن حلف لا يكلمه الى
السحر قال اذا دخل ثلث الليل الاخير فليكلمه لان وقت السحر ما قرب من الفجر وقال
هشام عن محمد والمسا مسا ان احدهما اذا زالت الشمس الا ترى انك تقول اذا زالت
كيف امسيت والمسا الاخر اذا غربت الشمس فاذا حلف بعد الزوال لا يفعل كذا حتى
يمسي كان ذلك على غيبوبة الشمس لانه لا يمكن حمل اليمين على المسا الاول فيحمل على الثاني كذا
في البدايع **قوله** ان لبست او اكلت او شربت ونوى معينا لم يصدق اصلا
اي لا قضا ولا ديانة لان النية انما تصح في الملفوظ والثوب والطعام والماء غير مذكور تنصيصا
والمقتضي بالفتح لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه كما في الهداية وغيرها فحنث باكل شي
اكلا وشرب او لبس وتعقبهم في فتح القدير بان التحقيق ان المفعول في لا اكل ولا اشرب
ولا البس ليس من باب المقتضى لان المقتضى ما يقدر لتصحيح المنطوق وذلك بان يكون
الكلام ما يحكم بكذبه على ظاهره مثل رفع الخطا والنسيان او بعدم صحته شرعا مثل
عتق عبدك عني ولا شك ان قول القايل لا اكل لا يحكم بكذب قايله بمجرده ولا متضمنا حكما
لا يصح شرعا نعم المفعول اعني المأكول من ضروريات وجود فعل الاكل ومثله ليس من باب
المقتضى والا كان كل كلام كذلك اذ لا بد ان يستدعي معناه زمانا ومكانا فكان لا
يفرق بين قولنا الخطا والنسيان مرفوعان وبين قام زيد وجلس عمرو فانما هو من باب
حذف المفعول اقتصارا وتناسيا وطايفة من المشايخ وان ذكروا اين المقتضى
والمحذوف وجعلوا المحذوف يقبل العموم قلنا ان يقول عمومه لا يقبل التخصيص
وقد صرح من المحققين جمع بان من العمومات ما لا يقبل التخصيص مثل المعاني اذا قلنا بان
العموم من عوارض المعاني كما هو من عوارض الالفاظ وغيره ذلك فلذلك هذا المحذوف
ليس بمحلم المنطوق لتناسيه وعدم الالتفات اليه اذ لم يبال لغرضنا الا الاخبار بمجرد
الفعل على ما عرف ان الفعل المتعدي قد ينزل منزلة اللازم لما ذكرنا والاتفاق على عدم صحة

التخصيص في باب المتعلقات من الزمان والمكان حتى لو نوى لا ياكل في مكان دون آخر او زمان
لا تصح نيته بالاتفاق انتهى وفي البدائع حلف لا يركب ونوى الخيل لا يصدق قضاء و لا
ديانة وفي فتح القدير حلف لا يغتسل او لا ينكح وعنى من جنابة او امراة دون امراة
لا يصدق اصلا وكذا لا يسكن دار فلان وعنى باجر ولم يسبق قبل ذلك كلام بان استاجرها
منه او استعارها فابى فحلف ينوي السكنى بالاجارة او الاعارة لا يصح اصلا وكذا
لو حلف لا يتزوج امراة ونوى كوفية او بصرية لا يصح لانه نية تخصيص الصفة ولو نوى
حبشية او عربية صحت ديانة لانه تخصيص في الجنس وفي البدائع لو حلف لا يكلم هذا
الرجل وعنى به ما دام قائما دين لورود التخصيص على الملفوظ كذا اذا قال والله لا اضربن
فلانا خمسين وهو ينوي بسوط بعينه فباي شيء ضربه فقد خرج من يمينه والنية باطلة
ولو قال والله لا اتزوج امراة وعنى امراة كان ابوها يعمل لنا ولذا فهو باطل انتهى
وخرج عن هذا الاصل فعل الخروج والمساكنة فاذا قال ان خرجت فعبدي حر ونوى
السفر مثلا يصدق ديانة فلا يحنث بالخروج الى غيره تخصيصا لنفس الخروج بخلاف
ما اذا نوى الخروج الى مكان خاص كبغداد حيث لا يصح لان المكان غير مذكور ولذا لو حلف
لا يساكن فلانا ونوى المساكنة في بيت واحد يصح قالوا لان الخروج في نفسه متنوع الى
سفر وغيره حتى اختلفت احكامها وكذا المساكنة متنوعة الى كاملة وهي المساكنة في بيت
واحد والى مطلقة وهي ما يكون في دار وفيه بحث مذكور في فتح القدير قوله ولو زاد
ثوبا او طعاما او شرابا دين اي قبل منه نية التخصيص ديانة لا قضاء لانه نكرة في الشرط
فتعم كالنكرة في النفي لكنه خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضي وفي البدائع قال والله لا اتزوج
امراة على ظهر الارض ينوي امراة بعينها قال يصدق فيما بينه وبين الله تعالى بخلاف ما اذا
قال لا اشتري جارية ونوى مولدة فان نيته باطلة لانه تخصيص الصفة
فاشبه الكوفية والبصرية انتهى قيد المصنف رحمه الله بكونه نوى البعض دون البعض
لانه لو نوى الكل صدق قضاء وديانة ولا يحنث اصلا كما في المحيط لو حلف لا ياكل طعاما او
لا يشرب شرابا وعنى جميع الاطعمة او جميع مياه العالم يصدق في القضاء وفي البدائع لو قال
والله لا اكل الطعام او لا اشرب الماء او لا اتزوج النساء فيمينه على بعض الجنس وان اراد
به الجنس صدق لانه نوى ما هو حقيقة كلامه وفي الكشف الكبير اذا قال والله لا اشرب
ماء او الماء او لا اكل طعاما او الطعام انه يقع على الادنى لانه المتيقن وهو الكل لو لا عزم
فيكون فيه معنى الجنسية ايضا فان نوى الكل صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا
يحنث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه
فلم يتناوله الفرد الا بالنية كذا في شرح الجامع لفخر الاسلام وهذا يشير الى انه لا يصدق
قضاء ان كان اليمين بطلاق ونحوه لانه خلاف الظاهر اذ الانسان انما يمنع نفسه باليمين
عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا وقد تم الآية قالوا والطلاق

الجواب

الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق ونحوه لانه نوى حقيقة
كلامه وعن ابي القاسم الصفار انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية
فصار كانه نوى المجاز انتهى ثم اعلم ان الفرق بين الديانة والقضاء انما يظهر في الطلاق
والعتاق واما في الحلف بالله تعالى فلا يظهر لان الكفارة حق الله تعالى ليس للعبد
فيها حق حتى يرفع الحالف الى القاضي وفي الواقعات اذا استحلف الرجل بالله وهو مظلوم
فاليمين على ما نوى وان كان ظالما فاليمين على نية من استحلف وبه اخذ ابو حنيفة ومحمد
وفي اليمين بالطلاق اليمين على نية الحالف وفي الواجبية من الطلاق نية تخصيص
العام لا تصح وعند الخصاف تصح حتى ان من حلف وقال كل امراة اتزوجها فهي طالق ثم
قال نويت به من بلدة كذا لا تصح نيته في ظاهر المذهب وقال الخصاف تصح لكن
هذا في القضاء اما فيما بينه وبين الله تعالى نية تخصيص العام صحيحة بالاجماع مذكور
في الكتب من مواضع منها الباب الخامس من ايمان الجامع الكبير وما قاله الخصاف مخلص
لمن حلف ظالم والفتوى على ظاهر المذهب فمتى وقع في يد الظلمة واخذ بقول الخصاف لا باس به
انتهى قوله لا يشرب من دجلة على الكرع بخلاف ماء دجلة يعني لو حلف لا يشرب من
دجلة فيمينه على الكرع وهو تناول الماء بالفم من موضعه نهرا او اناء كما في المغرب فلا يحنث
لو شرب باناء او بيده بخلاف اذا حلف لا يشرب من ماء دجلة فانه يحنث بالشرب من
اناء او غيره لانه بعد الاغتراف بقي منسوبا اليه وهو الشرط وقالا اذا استويا فيحنث بالشرب
من اناء لانه المتعارف المفهوم وله ان كلمة من للتبعيض وحقيقته في الكرع وهي مستعملة
ولهذا يحنث بالكرع اجماعا فمنعت المصير اليه الى المجاز وان كان متعارفا والتقييد بدجلة
اتفاقي لان الفرات والنيل كذلك بل وكل نهر وقيد بالنهر لانه لو حلف لا يشرب من هذا
البير او من هذا الجب فانه يحنث بالكرع اجماعا فمنعت المصير الى المجاز وان كان متعارفا فان
يمكن الكرع فعلى الخلاف ولو تكلف وشرب بالكرع فيما لا يمكن الكرع لا يحنث لان الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان واشار المصنف الى انه لو شرب من نهر ياخذ من دجلة لا يحنث في المسئلة
الاولى لعدم الكرع في دجلة لحدوث النسبة الى غيره ويحنث في الثانية لان يمينه
انعقدت على شرب ماء منسوب اليها وهي لم تنقطع بمثله ونظيره ما اذا حلف لا يشرب
من ماء هذا الجب فحول الى جب آخر فشرب منه حنث وفي البدائع لو حلف لا يشرب
ماء من دجلة فهذا وقوله لا اشرب من دجلة سواء لانه ذكر الشرب من النهر فكان على
الاختلاف ولو حلف لا يشرب من نهر يجري ذلك النهر الى دجلة فاخذ من دجلة من ذلك
المكان فشرب به لم يحنث لانه قد صار من ماء دجلة لزوال الاضافة الى النهر الاول
بحصوله في دجلة ولو حلف لا يشرب من ماء المطر فجرت الدجلة من المطر فشرب لم يحنث
لانه اذا حصل في الدجلة انقطعت الاضافة الى المطر فان شرب من ماء واد من المطر
لم يكن فيه ماء قبل ذلك او ماء من ماء مطر مستنقع حنث لانه لو لم يضف الى نهر بقيت

الاضافة الى المطر كما كانت انتهى وفي الظهيرية لو حلف لا يشرب من الفرات لم يحنث ما لم
يكرع عند ابي حنيفة وهي معروفة غير انا ذكرناها لفائدة وهي ان تفسير الكرع عند ابي
حنيفة ان يخوض الانسان في الماء ويخوض ويتناول الماء بفيه من موضعه ولا يكون
الكرع الا بعد الخوض في الماء فانه من الكراع وهو من الانسان ما دون الركبة ومن الدواب
ما دون الكعب كذا قال الشيخ الامام نجم الدين النسفي انتهى وفي المحيط لو حلف لا
يشرب من هذا الكوز فحقيقته ان يشرب منه كرعا حتى لو صب على كفه وشرب لا يحنث
ولو نوى بقوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات قيل تصح نيته لانه نوى ما يحتمله لفظه
لان الشرب لا يتحقق بدون الماء فكان الماء مضمرا فيه وقيل لا تصح نيته لانه نوى تعميم
المقتضى فان الماء غير ملفوظ به وانما يثبت مقتضى ذكر الشرب والمقتضى لا عموم له فتكون
نية التعميم فيه باطلة ولو حلف لا يشرب من ماء فرات او ماء فراتا فشرب من ماء دجلة
او من ماء عذب حنث لان ذكر الفرات صفة للماء لانه عبارة عن العذب قال
تعالى واسقيناكم ماء فراتا اي ماء عذبا بخلاف ماء الفرات لانه اضافة الى الفرات
فقد اضاف اراد بالفرات نهر الفرات انتهى وفي المجتبى وجنس هذه المسايل اصل
حسن وهو انه متى عقدت يمينه على شيء ليس له حقيقة مستعملة وله مجاز متعارف
يحمل على المجاز اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة وان كان له حقيقة متعارفة
يحمل على الحقيقة اجماعا كمن حلف لا ياكل لحما وان كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف
فعنده يحمل على الحقيقة وعندهما يحمل عليهما ولكن لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولكن بمجاز يعم افرادهما وهو الاصح ويبتنى عليه مسايل كثيرة منها ما مر ومنها مسيلة
اكل الحنطة والدقيق انتهى بلفظه فقد صح قولهما في هذه المسايل وهو خلاف
المنقول في الاصول عنهما فانهم نقلوا ان عندهما المجاز المتعارف اولى من الحقيقة لانه
يحمل عليهما ثم اعلم ان الشرب ان يوصل الى جوفه ما لا يتاتى فيه الهشم مثل الماء والنبيذ
واللبن فاذا حلف لا يشرب هذا اللبن فاكله لا يحنث ولو شربه يحنث واكل اللبن ان
يثرد فيه الخبز ويوكل وشربه ان يشرب كما هو ولو حلف لا يشرب هذا العسل فاكله لا
يحنث ولو صب عليه ماء وشربه حنث ولو حلف لا يشرب مع فلان شرابا وفلان
شرب شرابا من نوع اخر حنث ولو حلف لا يشرب شرابا له فاي شراب شربه من ماء
او غيره يحنث اذ الشراب اسم لما يشرب وفي حيل المبسوط اذا حلف لا يشرب الشراب
ولا نية له فهو على الخمر قال شمس الايمة الحلواني فاذا في المسئلة روايتان وفي فتاوى
سمرقند لا يحنث بشرب الماء واذا حلف لا يشرب لبنا فصب الماء في اللبن فالاصل في هذه
المسئلة واجناسها ان الحالف اذا عقد يمينه على مايع فاختلط بمايع اخر
من خلاف جنسه ان كانت الغلبة للمحلوف عليه يحنث وان كانت الغلبة لغير المحلوف
عليه لا يحنث وان كانا سوا القياس ان يحنث وفي الاستحسان لا يحنث قال ابو يوسف الغلبة

فقال

فقال ان كان يستبين لون المحلوف عليه ويوجد طعمه وقال محمد يعتبر الغلبة من حيث
الاجزا هذا اذا اختلط الجنس بالجنس كاللبن يختلط بلبن اخر فعند ابي يوسف هذا
والاول سوا يعني يعتبر الغالب غير ان الغلبة من حيث اللون والطعم لا يمكن اعتبارها
هنا فيعتبر بالقدر وعند محمد يحنث ههنا بكل حال لان الجنس لا يستهلك الجنس قالوا
هذا الاختلاف فيما يمتزج ويختلط اما ما لا يمتزج ولا يختلط كالدهن وكان الحلف بالدهن
يحنث بالاتفاق كذا في الظهيرية ان لم يشرب ماء هذا الكوز اليوم فكذا ولا
ماء فيه او كان فصب او اطلق ولا ماء فيه لا يحنث وان كان فصب حنث بيان لشرط
من شروط انعقاد اليمين وهو امكان تصور البر في المستقبل ولذا من شرط بقايها وهذا
عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يشترط لانه يمكن القول بالانعقاد موجبا للبر
على وجه يظهر في حق الخلف وهو الكفارة ولهما انه لا بد من تصور الاصل لتنعقد في
حق الخلف ولهذا لا تنعقد الغموس موجبة للكفارة ولا فرق على هذا الخلاف بين ان
اليمين بالله تعالى او بالطلاق ولهذا اصورها في المختصر بيمين الطلاق او العتاق
وقد ذكر المصنف مسيلة الكوز وهي مفرعة على هذا الاصل وذكر انها على اربعة اوجه
الاول وجهان في المقيدة ووجهان في المطلقة اما المقيدة فهي على وجهين اما ان لا
يكون فيه ماء اصلا او كان فيه ماء وقت الحلف ثم صب قبل مضي الوقت وفي كل منهما
لا يحنث لعدم انعقاد اليمين في الاول ولبطلانها عند الصب في الثاني عندهما ولا
فرق في الوقت بين ان يكون اليوم او الشهر او الجمعة واما المطلقة فعلى وجهين اما ان
لا يكون فيه ماء اصلا فلا يحنث لعدم انعقاد اليمين او كان فيه وصب فانه يحنث
لانعقادها لامكان البر ثم يحنث بالصب لان البر يجب عليه كما فرغ فاذا صب فقد
فات البر فيحنث في ذلك الوقت كما لو مات الحالف والماء باق وظاهر كلامهم انه لا فرق
بين ان يكون صبه هو او غيره او مال الكوز فانصب ما فيه من غير فعل احد واما عند
ابي يوسف فيحنث في الوجوه كلها غير انه في الوقت يحنث في اخر الوقت وفي المطلق يحنث
للحال ان لم يكن فيه ماء وان كان فيه ماء يحنث عند الصب واطلق المصنف في عدم
حنثه في المسايل الثلاثة فشمل ما اذا علم الحالف ان فيه ماء او لا وما اذا علم
ان لا ماء فيه وقيده الاسبيجابي بعدم علمه بان لا ماء فيه يحنث بالاتفاق لانه اذا علم
وقعت يمينه على ما يخلق الله تعالى فيه وقد تحقق العدم فيحنث وروي عن ابي حنيفة
في رواية اخرى انه قال لا يحنث علم او لم يعلم وهو قول زفر انتهى وصحح في التبيين
هذه الرواية في شرح قوله ان لم اقتل فلانا فكذا واطلق هنا في المختصر وجزم
بالاطلاق في فتح القدير وقد تفرع على هذا الاصل مسايل منها لو حلف ليقتلن زيدا
اليوم فمات زيد قبل مضي اليوم لا يحنث عندهما كما سياتي بيانه ومنها لو حلف لياكلن
هذا الرغيف اليوم فاكله غيره قبل الليل ومنها حلف ليقضين فلانا دينه غدا وفلان

قد مات ولا علم له او مات احدهما قبل مضي الغد او قضاه قبله او ابراه فلان قبله لم ينعقد
ومنها لو قال لزيد ان رايت عمرو فلم اعلمك فعبدي حر فرآه مع زيد فسكت ولم يقل شيئا
او قال هو عمرو لا يعتق عندهما ومنها لو حلف لا يعطيه حتى ياذن فلان فمات فلان ثم اعطاه
لم يحنث ولذا ليضربنه او ليكلمنه ومنها لو قال رجل لامرأته ان لم تهبي لي صداقك اليوم
فانت طالق وقال ابوها ان وهبت له صداقك فامك طالق فالحيلة عدم حنثهما ان
تشتري منه بمهرها ثوبا ملفوفا وتقبضه فاذا مضى اليوم لم يحنث ابوها لانها لم تهب
صداقها ولا الزوج لانها عجزت عن الهبة عند الغروب لان الصداق سقط عن الزوج
بالبيع ثم اذا ارادت عود الصداق ردته بخيار الرؤية الكل في فتح القدير ومنها ما في الوهبانية
من تعليق الطلاق رجل قال ان لم ادخل الليلة البلد ولم الق فلانا فامرأته طالق فدخل
ولم يصادفه في منزله فلم يلقه حتى اصبح ان كان عالما بانه غائب عن المنزل وقت الحلف
يحنث وان لم يكن عالما لا يحنث انتهى ومنها ما في المبتغى وفي يمينه لامرأته ان لم تصلي
صلاة الفجر غدا فانت كذا فحاضت بكرة في الاصح انتهى ومنها لو قال لامرأته
بعدما اصبح ان لم اجامعك هذه الليلة فانت طالق ولم تكن له نية وكان يعلم انه اصبح
وقع يمينه على الليلة القابلة لانه وقت يمينه حلف نهارا فينصرف الى الليلة المستقبلة
وان نوى تلك الليلة لا تنعقد اليمين عند ابي حنيفة ومحمد فرعا لمسألة الكوز ومنها
لو قال ان بت هذه الليلة في هذه الدار فامرأته كذا وقد انفجر الصبح وهو لا يعلم لا يحنث
في يمينه لان شرط الحنث وهو اليوم في الليلة الماضية لا يتصور فصار كانه قال ان صحت
امس فامرأته طالق لا يحنث في يمينه ومنها ما لو قال ان لم ابت الليلة في هذه الدار
والمسألة بحالها فكذلك في قولهما ومنها لو غاب الرجل عن داره ساعة ثم رجع فظن
ان المرأة غائبة عن الدار فقال ان لم اجئ بامرأتي الى داري الليلة فهي طالق ثلاثا فلما
اصبح قالت المرأة كنت في هذه الدار لم يحنث عند ابي حنيفة ومحمد لان اليمين لم
تنعقد وان قالت كنت غائبة فصدقها فان صدقها الزوج طلقت لان الزوج
اقر بالطلاق ومنها لو قال ان لم تردي الدينار الذي اخذته من كيسي فانت طالق فاذا
الدينار في كيسه لم تطلق لان البر هنا لم يتصور فلم تنعقد اليمين فلم يترتب
الحنث بمنزلة مسألة الكوز ومنها قوم حلفهم السلطان على ان يؤدوا خراج تلك
البلدة الى وقت معلوم فادى الخراج كله لكن بعضهم بغير امر الباقين او ادى
الخراج كله رجل غيرهم بغير امرهم لم يحنثوا في قول ابي حنيفة ومحمد لانه لما ادى
واحد منهم او غيرهم لم يبق الخراج عليهم فلا يتصور شرط البر فتبطل اليمين عندهما
لانها موقتة يوقت الكل في الواقعات وقدمنا شيئا من مسائل هذا النوع في تعليق
الطلاق عند قوله وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها (قوله) حلف ليصعدن السماء
او ليقلبن هذا الحجر ذهبا حنث للحال يعني عندنا وقال زفر لا تنعقد لانه مستحيل عادة

فاشبه

فاشبه المستحيل حقيقة ولنا ان البر متصور حقيقة معتبرا لو اوان يمكن لان الصعود الى
ممكن حقيقة الا ترى ان الملائكة يصعدون فيها وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى بجعله
صفة الحجرية صفة الذهبية او باعدام الاجزاء الحجرية وابدالها باجزاء ذهبية
فالتحويل في الاول اظهر وهو ممكن عند المتكلمين على ما هو الحق واذا كان متصورا تنعقد
اليمين موجبة لخلفه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه
يحنث مع احتمال اعادة الحياة بخلاف مسألة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز
وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم تنعقد فتقييد بكون اليمين مطلقة لو كانت موقتة
فانه لا يحنث حتى يمضي ذلك الوقت حتى لو مات قبله لا كفارة عليه اذ لا حنث وقيد
بالفعل لانه لو حلف على الترك بان قال ان تركت مس السماء فعبدي حر لم تنعقد يمينه
لان الترك لم يتصور في غير المقدور (قوله) لا يكلمه فناداه وهو نائم فايقظه او لا
باذنه فاذن له ولم يعلم حنث لانه في المسألة الاولى كلمه وقد وصل الى سمعه وقد
شرطا نوقظه وهو رواية المبسوط وعليه مشايخنا وهو المختار لانه اذا لم ينتبه كان
كما اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته ولم يشترطه القدوري كما اذا ناداه وهو
بحيث يسمع لكنه لم يفهم لتغافله وهي من المسائل التي جعل النائم فيها كالمستيقظ وهي
خمس وعشرون ذكرناها في باب التيمم وصحح الامام السرخسي الحنث وان لم يوقظه
لما ذكره محمد في السير الكبير اذا نادى المسلم اهل الحرب بالامان من موضع يسمعون صوته
الا انهم لا يسمعون لشغلهم بالحرب فهو امان انتهى وقد فرق بان الامان يحتاط في اثباته
وقيد بكونه نائما لانه لو كان مستيقظا حنث ان كان بحيث يسمع صوته ان اصغى اليه اذنه
وان لم يسمع لعارض امر كان مشغولا به او كان اصم وان كان لا يسمع صوته لو اصغى اليه اذنه
لشدة البعد لا يحنث كذا في الذخيرة وفيها لا يحنث حتى يكلمه بكلام مستأنف بعد اليمين منقطع
عنها لا متصل فلو قال موصولا ان كلمتك فانت طالق فاذهبي واخرجي او قومي وشتمها او
زجر متصلا لا يحنث لان هذا من تمام الكلام الاول فلا يكون مرادا باليمين الا ان يريد به كلاما
مستأنفا وفي المنتقى لو قال فاذهبي او واذهبي لا تطلق او قال اذهبي طلقت لانه منقطع
عن اليمين وفي نوادر ابن سماعة عن محمد لا اكلمك يوما او غدا حنث لانه كلمه اليوم بقوله او غدا
انتهى وتعقبه في فتح القدير بانه لا شك في عدم صحته لانه كلام واحد فانه اذا اراد
ان يحلف على احد الامرين لا يمكنه الا كذلك وهذا اذا قال ان ابتداتك بكلام فعبدي
حر فالتقيا فسلم كل على الآخر معا لا يحنث وانحلت اليمين بيمينه لعدم تصور ان يكلمه بعد
ذلك ابتداء ولو قال لها ان ابتداتك بكلام وقالت له هي كذلك لا يحنث لانه لم يبتدئها
ولا تحنث بعد ذلك لعدم تصور ابتدائها ولو حلف لا يكلمه فسلم على قوم هو فيهم حنث
الا ان لا يقصده فيصدق ديانة لا قضاء اما لو قال السلام عليكم الا على واحد صدق قضاء
عندنا ولو سلم من الصلوة فان كان اماما قيل ان كان المحلوف عليه عن يمينه لا يحنث وان كان

عن زيارة حنث لان الاولى واقعة في الصلوة فلا يحنث بها بخلاف الثانية وقيل لا يحنث بها
لانها في الصلوة من وجه وكذا حكي عن محمد انه لا يحنث بها وهو الصحيح ولو دق عليه الباب فقال من
حنث ولو ناداه المحلوف عليه فقال لبيك او لبي حنث ولو كلمه الحالف بكلام لم يفهمه المحلوف عليه
ففيه روايتان ولو اراد ان يامر بشيء فقال وقد مر المحلوف عليه يا حائط اسمع افعل كيت وكيت
فسمعه المحلوف عليه وفهمه لا يحنث لما روي ان عبد الرحمن بن عوف حلف لا يكلم عثمان فكان اذا
مر به يقول يا حائط اصنع كذا او يا حائط كان كذا ولو قال لامرأته ان شكوت مني الى اخيك فانت طالق
فجاء اخوها وعندها صبي لا يعقل فقالت المراة ان زوجي فعل بي كذا وكذا او خاطبت الصبي بذلك
حتى سمع اخوها لا تطلق لانها ما شكت اليه لانها لم تخاطبه ولو قال ان شكوت بين يدي اخيك
قال في الكتاب هذا اشد يريد به انه يخاف عليه ان يحنث والظاهر انه لا يحنث لانه يراد في
العرف بالشكاية بين يديه الشكاية اليه كذا في الواقعات ولو حلف لا يتكلم فنادى امرأته شيئا وقال
ها حنث ولو جاءه كافر يريد الاسلام فبين صفة الاسلام مستمعا له ولو توجه اليه لا يحنث وفي
المحيط لو سبح الحالف للمحلوف عليه للسهو او فتح عليه القراءة وهو مقتد لم يحنث وخارج الصلوة
يحنث ولو كتب اليه كتابا او ارسل اليه رسولا لا يحنث لانه لا يسمى كلاما عرفا خلافا لمالك
واحمد واستدلالهم بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الى قوله او يرسل رسولا
اجيب عنه بان مبنى الايمان على العرف واعلم ان الكلام لا يكون الا باللسان فلا يكون بالاشارة
ولا بالكتابة والاخبار والاقرار والبشارة يكون بالكتابة لا بالاشارة والاعلام والاخبار وكونه
بالكلام والكتابة دون الاشارة دين فيما بينه وبين الله تعالى ولو حلف لا يحدثه لا يحنث الا
ان يشافهه ولذا لا يكلمه يقتصر على المشافهة ولو قال الا بشر فكتب اليه حنث وفي قوله
ان اخبرتني ان فلانا قدم ونحوه يحنث بالصدق والكذب ولو قال بقدومه ونحوه فعلى الصدق
خاصة وكذا البشارة ومثله ان كتبت الي ان فلانا قدم فكتب قبل قدومه فوصل اليه
الكتاب حنث سواء وصل اليه بعد قدومه او قبله بخلاف ان كتبت بقدومه لا يحنث حتى
يكتب بقدومه الواقع وذكر هشام عن محمد سالني هرون الرشيد عن من حلف لا يكتب الى فلان
فامر من يكتب اليه بايماء واشارة هل يحنث فقلت نعم يا امير المؤمنين اذا كان مثلك قال
السرخسي وهذا صحيح لان السلطان لا يكتب بنفسه وانما يامر به ومن عادتهم الامر بالايماء والاشارة
ولو حلف لا يقرا كتاب فلان فنظر فيه حتى فهمه لا يحنث عند ابي يوسف ويحنث عند محمد لان
المقصود الوقوف على ما فيه لا عين التلفظ به ولو حلف لا يكلم فلانا وفلانا لم يحنث بكلام
احدهما الا ان ينوي كلا منهما فيحنث بكلام احدهما وعليه الفتوى وان ذكر خلافه كذا في فتح
القدير ولو قال لا ابلغك شيئا فكتب اليه حنث ولو قال لا اذكرك شيئا فهو على المواجهة
ولا يحنث بالكتابة ولو قال لا اظهر سرك ولا افشي سرك فان صرح الى رجل واحد وذكره فقد افشى سره
وكذا يحنث بالكتابة والرسالة الى انسان كذا في المحيط وفي الواقعات حلف ان لا يكذب
فسأله انسان عن امر فحرك راسه بالكذب لا يحنث ما لم يتكلم لان الكذب يتكلم بكلام فهو كذب

ابن بين

ابن بين زيد وعمرو وحلف رجل لا يكلم ابن زيد وحلف الاخر لا يكلم ابن عمرو فكلما هذا الابن حنثا
لان كل واحد كلم ابن من سمى ان كلمت امراة فعبدي حر فكلم صبية لم يحنث ولو قال ان تزوجت
امراة فتزوج صبية حنث لان الصبا مانع من هجران الكلام فلا يراد الصبية في اليمين المعقودة
على الكلام عادة ولا كذلك التزوج انتهى وفي الظهيرية حلف لا يكلم امراته فدخل داره وليس فيها
غيرها فقال من وضع هذا حنث ولو كان معها غيرها لم يحنث ولو قال ليت شعري من وضع
هذا لا يحنث لانه استفهم نفسه ولو قرا الحالف كتابا على المحلوف عليه والمحلوف عليه يكتب
ان قصد الحالف املاء المحلوف عليه قالوا يخاف عليه الحنث انتهى وفي السراجية عن محمد بن الحسن
انه سال حال صغره ابا حنيفة فيمن قال لاخر والله لا اكلمك ثلث مرات فقال ابو حنيفة ثم ما
ذا فتبسم محمد رحمه الله وقال انظر حسنا يا شيخ فنكس ابو حنيفة ثم رفع راسه فقال حنث
مرتين فقال له محمد احسنت فقال ابو حنيفة لا ادري اي الكلمتين اوجع قوله انظر حسنا او
قوله احسنت انتهى واما المسئلة الثانية وهي ما اذا حلف لا يكلمه الا باذنه فاذن له ولم يعلم بالاذن
حتى كلمه فلان الاذن مشتق من الاذان الذي هو الاعلام او من الوقوع في الاذن وكل ذلك
لا يتحقق الا بالسماع وقال ابو يوسف لا يحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه يتم بالاذن
كالرضا قلنا الرضا من اعمال القلب ولا كذلك الاذن على ما مر ولا يخالفه ما في التتمة والفتاوى
الصغرى اذا اذن المولى لعبده والعبد لا يعلم يصح الاذن حتى اذا علم يصير ماذونا لان الاذن
ثبت موقوفا على العلم فليس له قبل العلم حكم الاذن ولذا قال في الكامل اذا اذن لعبده
فلم يعلم به احد من الناس فتصرف العبد ثم علم باذنه لم يجز تصرفه قوله لا يكلمه شهرا
فهو من حين حلف لانه لو لم يذكر الشهر تناول الابد فذكر الشهر لاخراج ما وراءه فبقي ما يلي يمينه
داخلا عملا بدلالة حاله بخلاف ما اذا قال والله لاصومن شهرا او لاعتكفن شهرا لا يتناول الابد
فكان ذكره لتقدير الصوم به وانه منكر فالتعيين اليه بخلاف ما اذا قال ان تركت الصوم شهرا
فانه يتناول شهرا من حين حلف لان تركه مطلقا يتناول الابد فذكر الوقت لاخراج ما وراءه
فهو كقوله ان تركت كلامه شهرا وان لم اساكنه شهرا ونظيره اذا اجره شهرا وكذا اجال
الديون واما الاجل في قوله كفلت لك بنفسه الى شهر اختلف في انها لبيان ابتداء المدة او
لانتهائها فعند ابي يوسف لانتهاء المطالبة فلا يلزم باحضاره بعد الشهر والحقها باجال الديون
نجعلها لابتدائها لبيان ابتدائها فلا يلزم باحضاره قبل الشهر وهو احسن لان الاجل في مثله
للترفيه كذا في فتح القدير وفي البدائع ولو حلف لا يكلمه شهرا يقع على ثلاثين ولو قال الشهر يقع على
بقية الشهر ولو حلف لا يكلمه السنة يقع على بقية السنة واشار المصنف الى انه لو حلف
بالليل لا يكلمه يوما فانه يحنث بكلامه من حين حلف الى ان تغيب الشمس من الغد يدخل في يمينه
بقية الليل حتى لو كلمه فيما بقي من الليل او في الغد يحنث لان ذكر اليوم للاخراج ولذا لو حلف
بالنهار لا يكلمه ليلة حنث بكلامه من حين حلف الى طلوع الفجر ولو قال في بعض النهار لا اكلمه يوما
فاليمين على بقية اليوم والليلة المستقبلة الى مثل تلك الساعة التي حلف فيها من الغد لانه

حلف على يوم منكر فلا بد من استيعابه ولا يمكن استيفاده الا بتمامه من اليوم الثاني فيدخل
الليل بطريق التبع وكذا اذا حلف لا يكلمه ليلة فاليمين من تلك الساعة الى ان يجيء مثلها من
الليلة المستقبلة فيدخل النهار الذي بينهما في ذلك لانه حلف على ليلة منكرة فلا بد
من الاستيفاء وان قال في بعض اليوم والله لا اكلمك اليوم فاليمين على ما في اليوم فاذا
غربت الشمس سقطت اليمين وكذا اذا قال بالليل والله لا اكلمك الليلة فاذا طلع
الفجر سقطت ولو قال والله لا اكلمك اليوم ولا غدا فاليوم على بقية اليوم وعلى الغد
ولا تدخل الليلة التي بينهما في اليمين كذا في البدائع وفي الواقعات حلف لا يكلمه اليوم ولا
غدا ولا بعد غد فله ان يكلمه بالليل لانها ايمان ثلاثة ولو لم يكرر حرف النفي يمين واحدة
فيدخل الليل بمنزلة قوله ثلاثة ايام وفي الظهيرية ولو قال والله لا اكلمك شهرا الا يوما
ولا نية له فله ان يختار اي يوم شاء ولو قال شهرا الا نقصان يوم فهو على تسعة وعشرين يوما
وهو مخالف للاول انتهى **قوله** لا يتكلم فقرأ القرآن او سبح لا يحنث لانه لا يسمى متكلما
عادة وشرعا اطلقه فشمل ما اذا كان في الصلوة او خارجها فان كان في الصلوة فهو متفق
عليه وان كان خارجها فاختار القدوري الحنث واختار خواهرزاده عدمه لما ذكرنا
وفي فتح القدير انه اختير للفتوى من غير تفصيل بين عقد اليمين بالعربية او بالفارسية
وان كان ظاهر المذهب التفصيل الذي ذكره القدوري لان مبنى الايمان على العرف وفي العرف
المتاخر لا يسمى التسبيح والقرآن كلاما حتى انه يقال لمن يسبح طول يومه او يقرأ لم يتكلم
اليوم بكلمة انتهى لكن في الواقعات المختار للفتوى ان اليمين ان كانت بالعربية
لم يحنث بالقراءة في الصلوة ويحنث بالقراءة خارجها وان كان بالفارسية لا يحنث
مطلقا انتهى فقد اختلفت الفتوى والافتاء بظاهر المذهب اولى وفي التهذيب
للقلانسي الكلام في الحقيقة مفهوم يخرج من الفم ولا يدخل فيه القراءة والتسبيح في
الصلاة في عرفهم وفي عرفنا لا يدخل في غير الصلاة ايضا وكذا قراءة الكتب ظاهرا وباطنا
في عرفنا انتهى فافاد انه لا يحنث اذا قرأ كتابا اي كتاب كان وقيد بكونه حلف انه
لا يتكلم لانه لو قال كلما تكلمت كلاما حسنا فانت طالق ثم قال سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر طلقت واحدة ولو قال سبحان الله والحمد لله لا اله الا الله الله اكبر
طلقت ثنتان كذا في الظهيرية وفي الواقعات حلف لا يقرأ القرآن اليوم فقرأ في
الصلاة او خارجها يحنث لانه قرأ القرآن واذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم فان نوى ما في
سورة النمل يحنث وان نوى غير ما في سورة النمل او لا نية له لم يحنث لانهم لا يريدون
بها قراءة القرآن ولو حلف لا يقرأ سورة من القرآن فنظر فيها حتى اتى الى آخرها لا يحنث بالاتفاق
ابو يوسف سوى بين هذا وبين ما اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان ومحمد فرق فقال المقصود
من قراءة كتاب فلان فهم ما فيه وقد حصل اما المقصود من قراءة القرآن عين القراءة
اذ الحكم متعلق به ثم عند محمد في قوله لا يقرأ كتاب فلان اذا قرأ اسطرا حنث وبنصف السطر

لا ان

لا ان نصف السطر لا يكون مفهوم المعنى غالبا والفتوى على قول ابي يوسف انتهى **قوله**
يوم اكلم فلانا فعلى الجديدين فاذا قال يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فهو على الليل والنهار
فان كلمه ليلا او نهارا حنث لان اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يراد به مطلق الوقت
قال تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والكلام لا يمتد وقد تقدم تحقيقه في فصل اضافة
الطلاق الى الزمان قيد بقوله يوم اكلم لانه لو قال والله لا اكلمك اليوم ولا غدا فاليمين
على بقية اليوم وعلى غد ولا تدخل الليلة التي بينهما في اليمين لانه افرد كل واحد من الوقتين
بحرف النفي فيصير كل واحد منهما منفيا على الانفراد اصله قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج ولو قال والله لا اكلمك اليوم وغدا ادخلت الليلة التي بين اليوم والغد في يمينه
لان ههنا جمع بين الوقت الثاني وبين الاول بحرف الجمع وهي الواو فصار وقتا واحدا فدخلت
الليلة للتخلية ولو حلف لا يكلمه يومين يدخل فيه الليلة سواء كان قبل طلوع الفجر او بعده
وكذلك الجواب في الليل ولو قال والله لا اكلمه يوما ولا يومين فهو كقوله ثلاثة
ايام في قول ابي يوسف ومحمد حتى لو كلمه في اليوم الاول والثاني يحنث وان كلمه في اليوم الثالث
حنث وذكر محمد في الجامع انه على يومين حتى لو كلمه في اليوم الاول والثاني يحنث وان كلمه في
اليوم الثالث لا يحنث كذا في البدائع **قوله** فان نوى النهار صدق لانه
نوى حقيقة كلامه وهو مستعمل فيه ايضا الحلق في نصه بعقبه فشمل الديانة
والقضاء وعن ابي يوسف انه لا يصدق قضاء **قوله** وليلة اكلم على الليل لانه
حقيقة في سواد الليل كالنهار للبياض خاصة ولم يجئ استعماله في مطلق الوقت
بخلاف اليوم وما ورد في بعض اشعار العرب من اطلاقها على مطلق الوقت
فانما هو في صيغة الجمع وكلامه في المفرد وكلامنا في المفرد وقدمنا انه لو حلف
لا يكلمه ليلة فاليمين من تلك الساعة الى ان يجيء مثلها فاذا طلع الفجر سقطت
من الليلة المستقبلة فيدخل النهار الذي بينهما في ذلك واذا كان بالليل
وقال لا اكلمه الليلة فاذا طلع الفجر سقطت **قوله** ان كلمته الا ان
يقدم زيد او حتى او الا ان ياذن او حتى ياذن فكلمه قبل قدومه او اذنه حنث وبعدهما
لا اي وان كلمه بعد القدوم او الاذن لا يحنث لانه غاية واليمين باقية قبل
الغاية ومنتهية بعدها فلا يحنث بالكلام بعد انتهاء اليمين اما حتى فكونه للغاية
ظاهر واما الا ان فالاصل فيها انها للاستثناء وتستعار للشرط والغاية
اذا تعذر الاستثناء لمناسبة بينهما وهو ان حكم ما قبل كل واحد من الاستثناء
والشرط والغاية يخالف ما بعده قيد بالشرط لانه لو قال انت طالق الا ان
يقدم فلان فانه ان قدم فلان لا تطلق وان لم يقدم حتى مات طلقت وهي ههنا
للشرط كانه قال ان لم يقدم فلان فانت طالق ولا تكون للغاية لانها انما تكون لها
فيما يحتمل التاقيت والطلاق مما لا يحتمله فتكون فيه للشرط وتمامه في فتح القدير

وفي المحيط لو قال لا اكلمه اليوم الذي يقدم فيه فلان فكلمه في اليوم الذي قدم فيه فلان قبل قدومه او بعده انه حنث قبلهما او بعدهما لا وان اي وان كلمه بعد القدوم او الاذن لا يحنث لان شرط الحنث كلامه يوم القدوم وقد وجد وان كلمه بعد القدوم قالوا يجب ان لا يحنث لانه لم يجعل القدوم شرطا لانه لم يقرن به حرف الشرط ولكنه جعله معرفا لما هو شرط الحنث وهو الكلام وانما يتصور القدوم معرفا للشرط اذا وجد الشرط قبله فاما اذا وجد بعده لا يتصور كونه معرفا لان من ضرورة كون الشيء معرفا تقدم ذلك الشيء عليه كما لو قال لامراته انت طالق قبل شهر رمضان بشهر كان رمضان معرفا لا شرطا ولذا لو قال لها انت طالق قبل قدوم فلان بشهر ان قدم فلان قبل تمام الشهر لا تطلق ولو عجل الكفارة قبل القدوم لا يصح لانه لا حنث قبل القدوم انتهى قوله وان مات زيد سقط الحلف لما في الذخيرة ان الاصل ان الحالف اذا جعل ليمينه غاية وفاتت الغاية بطلت اليمين عند ابي حنيفة ومحمد حتى ان من قال لغيره والله لا اكلمك حتى ياذن لي فلان او قال لغريمه والله لا افارقك حتى تقضيني حقي فمات فلان قبل الاذن او برئ من المال فاليمين ساقطة في قولهما خلافا لابي يوسف وعلى هذا اذا حلف ليوفين ماله اليوم فابراه الطالب وعلى هذا تخرج جنس هذه المسائل اذا قال ان فعلت كذا ما دمت ببخارى فلذا الخروج من بخارى ثم رجع وفعل ذلك لا يحنث فيجب ان يعلم ان كلمة ما زال وما دام وما كان غاية تنتهي اليمين بها فاذا حلف لا يفعل كذا ما دام ببخارى فخرج تنتهي يمينه بالخروج فاذا عاد وعاد واليمين منتهية فاذا فعل ذلك الفعل لا يحنث في يمينه من فتاوى الفضلي وعلى هذا اذا حلف لا يصطاد ما دام فلان في هذه البلدة وفلان امير هذه البلدة فخرج فلان الى بلدة اخرى لامر فاصطاد الحالف قبل رجوعه او بعد رجوعه لا يحنث في يمينه لان اليمين تنتهي بخروج فلان وفي فتاوى ابي الليث اذا حلف لا يدخل دار فلان ما دام فلان فيها فخرج فلان باهله ثم عاد ودخل الحالف لا يحنث في يمينه وفي العيون اذا حلف لا يكلم فلانا ما دام في هذه الدار فخرج بمتاعه واثاثه ثم عاد وكلمه لا يحنث واذا قال والله لا اكلم فلانا ما دام عليه هذا الثوب او ما كان عليه او ما زال عليه فنزعه ثم لبسه وكلمه لا يحنث ولو قال لا اكلمه وعليه هذا الثوب فنزعه ثم لبسه وكلمه حنث لان في هذه الصورة ما جعل اليمين موقتة بوقت بل قيده بصفة فتبقى اليمين ما بقيت تلك الصفة وفي فتاوى ابي الليث اذا قال لابويه ان تزوجت ما دمتما حيين فكذا فتزوج امراة في حياتهما حنث ولو تزوج امراة اخرى في حياتهما لا يلزمه الحنث ولو كان قال كل امراة اتزوجها ما دمتما حيين يلزمه الحنث بكل امراة يتزوجها ما داما حيين فاذا مات احدهما سقط اليمين حتى لو تزوج امراة بعد ذلك لا يلزمه حكم الحنث لان شرط الحنث التزوج ما داما حيين ولا يتصور ذلك بعد موت احدهما

فيسقط

فيسقط واذا حلف لا ياكل هذا الطعام ما دام في ملك فلان فباع فلان بعضه ثم اكل الحالف الباقي لا يحنث لان اليمين قد انتهى ببيع البعض ولو قال لغريمه والله لا افارقك حتى تعطيني حقي اليوم ونيته ان لا يترك لزومه حتى يعطيه حقه فمضى اليوم ولم يفارقه ولم يعطه حقه لا يحنث فان فارقه بعد مضي المدة يحنث ولذلك اذا قال لا افارقك حتى اقدمك الى السلطان اليوم او حتى يخلصك السلطان منى فمضى اليوم ولم يفارقه ولم يقدمه الى السلطان ولم يخلصه السلطان فهو سواء لا يحنث لانه تركه ولو قدم اليوم فقال لا افارقك اليوم حتى تعطيني حقي فمضى اليوم ولم يفارقه ولم يعطه لم يحنث وان فارقه حتى بعد مضي اليوم لا يحنث لانه وقت للفراق ذلك اليوم وتمام مسائلها فيها قوله لا ياكل طعام زيد او لا يدخل داره او لا يلبس ثوبه او لا يركب دابته ان اشار وزال ملكه وفعل لم يحنث كالمتجدد وان لم يشر لا يحنث بعد الزوال وحنث بالمتجدد وفي الصديق والزوجة حنث في المشار بعد الزوال وفي غير المشار لا وحنث بالمتجدد بيان لمسائل الاصل فيها انه اذا عقد يمينه على هجران محل مضاف الى فلان كلا اكلم عبد فلان او زوجته او صديقه او لا يدخل داره او لا يلبس ثوبه او لا يركب فرسه او لا ياكل طعامه او من طعامه فلا شك ان هذه الاضافة في الكل معرفة لعين ما عقد اليمين عليه على هجره سواء كانت اضافة ملك لعبده وداره ودابته او اضافة نسبة اخرى غير الملك كزوجته وصديقه فالاضافة مطلقا تفيد النسبة والنسبة اعم من كونها نسبة ملك او غيره فلا يصح جعل اضافة النسبة تقابل اضافة الملك كما في الهداية وغيرها لانه لا تقابل بل يكون الاعم والاخص الا ان يكون بخصوص عرف اصطلاحي واذا كانت هذه الاضافة مطلقا للتعريف فبعد ذلك اما ان يقرن به لفظ الاشارة كقوله لا اكلم عبده هذا او لا فعلى تقدير عدم الاشارة الظاهر ان الداعي في اليمين كراهته في المضاف اليه ولا لعرفه باسم العلم ثم اعقبه بالاضافة ان عرض اشتراك مثل لا اكلم راشدا عبد فلان ليزيل الاشتراك العارض في اسم راشد فلما اقتصر على الاضافة ولم يذكر اسمه ولا اشار اليه كان الظاهر انه لمعنى في المضاف اليه وان احتمل ان يكون مقصودا لذاته ايضا كالزوجة والصديق فلا يصار اليه بالاحتمال وحينئذ فاليمين منعقدة على هجر المضاف حال قيام الاضافة وقت الفعل بان كان موجودا وقت اليمين او امتلا الاضافة وقت اليمين فاشترى عبدا فكلمه حنث ولذا لو لم تكن له زوجة فاستحدث زوجة والحاصل انه اذا اضاف ولم يشر لا يحنث بعد الزوال في الكل لانقطاع الاضافة ويحنث في المتجدد لعقد اليمين في الكل لوجودها واذا اضاف واشار فانه لا يحنث بعد الزوال والمتجدد ان كان المضاف لا يقصد بالمعاداة والا حنث ولم يذكر المصنف لحيثية الخلاف

فالمذهب انه كالدار لا يقصد بالمعاداة وروى ابن سماعة انه كالصديق ووجه الظاهر ان العبد ساقط
الاعتبار عند الاحرار فانه يباع في الاسواق كالحمار فالظاهر انه ان كان منه اذى انما يقصد هجرانه
سيده كالحمار وفي بعض الشروح لا ازوج بنت فلان لا يحنث بالبنت التي تولد بعد اليمين بالاجماع
وهو مشكل فانها اضافة نسبة فينبغي ان ينعقد على الموجودة حالة التزوج فلا جرم ان في التفاريق
عن ابي يوسف ان تزوجت بنت فلان او امته على الموجود والحادث كذا في فتح القدير واطلق المصنف
في زوال الملك في المسئلة الاولى فشمل ما اذا زال الملك من المحلوف عليه الى الحالف كما اذا
حلف لا ياكل طعامك هذا فاهداه له فاكل لم يحنث في قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد
يحنث ولذلك في بقية المسائل لا فرق في الزوال بين ان يكون الى الحالف او لا كما في الذخيرة
ولو حلف لا ياكل من غلة ارضه فاكل من ثمن الغلة حنث لانه في العرف يسمى اكلا غلة ارضه
وان نوى اكل نفس ما يخرج منها صدق ديانة وقضاء لانه نوى الحقيقة كذا في الذخيرة ه
ايضا ولو حلف لا ياكل من كسب فلان فالكسب ما صار له بفعله كالاخذ في المباحات او بقبوله في العقود
فاما الميراث فليس بكسبه لان الملك يثبت فيه بغير صنعه فلا يضاف اليه كسبه فاذا حلف لا ياكل من
كسب فلان فورث المحلوف عليه شيئا واكل الحالف لا يحنث ولو اشترى الحالف من المحلوف
عليه ما اكتسبه المحلوف عليه واكله لم يحنث لان شرط الحنث اكل مكسوب فلان وهذا اكل مكسوب
نفسه فلو وهبه له او تصدق به عليه او تصدق به عليه واكله حنث ولو مات المحلوف عليه وترك
مالا اكتسبه وورثه رجل فاكل الحالف حنث لان الثابت للوارث عين الثابت للمورث
ولذلك لو ورثه الحالف واكله حنث لانه كسب فلان الميت قال في الواقعات
بخلاف قوله مال فلان الميت انتهى وبخلاف ما لو انتقل الى غيره بغير الميراث لشراء
او وصية حيث لا يحنث لانه صار كسبا للثاني ولو حلف لا ياكل ميراث فلان فمات
المحلوف عليه ثم مات وارثه وورثه غيره واكله الحالف لم يحنث لان بالارث الثاني
ينفسخ حكم الاول ولو حلف لا ياكل من ميراث ابيه شيئا فاشترى بما ورث طعاما فاكله حنث
ولو اشترى بالميراث شيئا واشترى بذلك الطعام طعاما واكله لم يحنث ولو حلف لا ياكل
ملك فلان او مما ملكه فلان فخرج شيء من ملكه الى ملك غيره واكله الحالف لا يحنث ولذلك
لو حلف لا ياكل طعام فلان ولو حلف لا ياكل مما اشترى فلان فاشترى لنفسه او لغيره
واكله الحالف يحنث ولو باعه المحلوف عليه ثم اكل الحالف لا يحنث لان شراء الثاني نسخ الاول
ولو حلف لا ياكل من مال فلان فغصب منه حنطة فطحنها او دقيقا فخبزه واكله حنث
هكذا ذكر في موضع من المنتقى وذكر في موضع اخر منه لا يحنث ولو قال لا اكل من طعام فلان
فغصبه منه واكله حنث ولو حلف لا ياكل مما زرع فلان فزرع فلان فباع فلان زرعه واكله
الحالف يحنث لان الزراعة لا يفسخها الشراء ولو حلف لا ياكل من طعام فلان وفلان بايع
الطعام فاشترى منه واكل حنث الكل من الذخيرة والفرع الاخير وارد على قول المصنف
وان اشترى لا يحنث لعدم الزوال فيقيد كلام المصنف بان لا يكون فلان بايع الطعام وعلله في

في

في الواقعات بانه يراد به طعامه باسم ما كان مجازا عرف ذلك بحكم دلالة الحال وكذا هذا
في قوله لا البس من ثياب فلان وهو نظير قوله لا اكل من مال ابوي بعد موتهما انتهى وفي الذخيرة
ايضا لو حلف لا ياكل من طعام فلان فاكل من طعام مشترك بينه وبين غيره يحنث لاطلاق
الطعام على القليل والكثير بخلاف الدار والثوب ولو حلف لا ياكل من خبز فلان فاكل
من خبز بينه وبين غيره يحنث بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من رغيف فلان فاكل من
رغيف بينه وبين اخر لا يحنث لان اسم الخبز يطلق على القليل والكثير ولا كذلك اسم الرغيف
ولو حلف لا ياكل من طعام فلان فاكل من طعام مشترك بين الحالف وبين فلان لا يحنث لان
ما اكل الحالف هو من حصته ولو حلف لا يزرع ارض فلان فزرع ارضا بينه وبين غيره
حنث لان كل جزء من الارض يسمى ارضا ولا كذلك الدار والثوب فان كل جزء من الثوب
والدار لا يسمى دارا ولذلك كل جزء من الثوب لا يسمى ثوبا انتهى وفي الواقعات حلف لا ياكل لحم شاة
يشتريه فلان فاشترى سخلة وذبحها فاكل الحالف لا يحنث لان فلانا انما اشتراه بعد ما
صار لحما ولو حلف لا ياكل من طعام فلان فاكل من خله بطعام نفسه او بزيته او بملحه حنث
لانه اكل من طعامه ولو حلف لا ياكل من مال ابنه وكان بينه وبين ابنه حب من خل فاكل منه
يحنث لانه اكل من مال الابن انتهى ويحتاج حينئذ الى الفرق بين الطعام والمال كما لا يخفى
وفي الواقعات ايضا قال ان اكلت من ما لختني شيئا فامرأتي طالق فدفع اليه عجين ختنه فجعله في عجين اخر
وخبزه فاكل لا يحنث لان العجين قد ذهب ولذا لو حلف لا يشرب من شرابه ولا ياكل من ملحه فاخذ
ما ولحا للمحلوف عليه وجعله في العجين لا يحنث اذا اكل من ذلك الخبز لان ذلك قد تلاشى ولو حلف لا ياكل
من كسب فلان فاكل كسرة مطروحة في بيت المحلوف عليه فان كانت الكسرة بحال لا يعطى مثلها الفقير
لا يحنث وان كانت بحال يعطى مثلها الفقير يحنث انتهى ثم اعلم ان ما في المختصر انما هو عند عدم النية
واما اذا نوى شيئا فهو على ما نوى لانه يحتمل كلامه وفي الذخيرة لا ياكل من لحم فلان او من خبزه فهذا
على الماضي والمستقبل ولذا قوله مما خبز فلان مما اشترى فلان على الماضي والمستقبل انتهى قوله
لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه فكلمه حنث لان الانسان لا يعادى لمعنى في الطيلسان بل هو
لاجل الطيلسان فكانت الاضافة للتعريف فتعلقت اليمين بالمعرف ولهذا لو كلم المشتري
لا يحنث وذكر الطيلسان للتمثيل لانه لو قال لا اكلم صاحب هذه الدار وهذا الطعام فالحكم ه
كذلك كما في الذخيرة قيد بصاحب اليمين لانه لو حلف لا يلبس طيلسان فلان فهو كقوله لا يلبس ثوب فلان
فلان وفيه التفصيل السابق والطيلسان معرب بلسان ابدلوا التاء طاء من لباس العجم مدور اسود
لحمته وسداه صوف قوله الزمان والحين ومنكرهما ستة اشهر لان الحين قد يراد به الزمان القليل
قال الله تعالى فسبحان الله حين تمسون وقد يراد به اربعون سنة قال تعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر وقد يراد به ستة اشهر قال الله تعالى تؤتي اكلها كل حين وهذا هو الوسط فينصرف
اليه وهذا لان القليل لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة والمديد لا يقصد غالبا لانه
بمنزلة الابد ولو سكت عنه يتابد فتعين ما ذكرناه فلذا الزمان يستعمل استعمال الحين يقال

ما رأيتك منذ حين ومنذ زمان بمعنى واحد وهذا اذا لم تكن له نية اما اذا نوى شيئا
فهو على ما نوى لانه حقيقة كلامه ولا فرق في ذلك بين الزمان والحين وهو الصحيح كما في البدائع
اطلقه فيشمل الاثبات والنفي فاذا قال لا صومن حينا او الحين وهو كقوله لا اكلمه حينا او
الحين وفي فتح القدير يعتبر ابتداء الستة اشهر من وقت اليمين بخلاف قوله لا صومن حينا او
زمانا كان له ان يعين اي ستة اشهر شاء وتقدم الفرق انتهى واشار المصنف الى انه لو قال
لا اكلمه الاحايين او الازمنة بالجمع فهو على عشر مرات ستة اشهر كما في شرح الطحاوي ولو قال
لا اكلمه كذا وكذا يوما فهو على احد وعشرين ولو قال كذا وكذا فهو على احد عشر ولو حلف لا
يكلمه بضعة عشر يوما فهو على ثلاثة عشر يوما لان البضع من ثلاثة الى تسعة فيحمل
على اقلها ولو حلف لا يكلمه الشتاء فاوله اذا لبس الناس الحشو والفرو واخره اذا القوه
على البلد الذي حلف فيه والصيف على ضده وهو من حين القاء الحشو الى لبسه و
الربيع اخر الشتاء ومستقبل الصيف الى ان يبلس العشب والخريف فصل ما بين الشتاء والصيف
والمرجع في ذلك الى اللغة ولو حلف لا يكلمه الى الموسم قال يكلمه اذا اصبح يوم النحر لانه اول الموسم
وغرة الشهر ورأس الشهر اول ليلة ويومها واول الشهر الى ما دون النصف واخره اذا مضى
خمسة عشر يوما ولو قال لله علي ان اصوم اول يوم من اخر الشهر واخر يوم من اول الشهر
فعليه صوم الخامس عشر والسادس عشر كذا في البدائع قوله والدهر والابد العمر وهو محمل
يعني لو حلف لا يكلمه الدهر معرفا او الابد معرفا او منكرا فهو العمر اي مدة حيوة الحالف
واما الدهر منكرا فقد قال ابو حنيفة لا ادري ما هو وقالا هو كالحين وهذا هو الصحيح
خلافا لما يقوله بعضهم من ان الاختلاف بينهم في المعرف ايضا لنا ان دهرا يستعمل استعمال
الحين والزمان يقال ما رأيته منذ دهر ومنذ حين بمعنى واحد وابو حنيفة توقف في
تقديره لان اللغات لا تدرك قياسا والعرف لم يعرف استمراره لاختلاف في الاستعمال
والتوقف عند عدم المرجح من الكمال وقد توقف ابو حنيفة في اربعة عشر مسئلة كما في
السراج الوهاج وقد نقل لا ادري عن الائمة الاربعة بل عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن
جبريل عليه السلم كما في الشرح وبهذا علم ان العلم بجميع المسائل الشرعية ليس بشرط
في الفقيه اي المجتهد لان الشرط التهيؤ القريب كما بيناه اول الكتاب واشار المصنف الى انه
لو قال لا اكلمه العمر فهو على الابد واختلف جواب بشر بن الوليد في المنكر نحو عمرا فمرة قال
في لله علي صوم عمر يقع على اليوم يوم واحد ومرة قال هو مثل الحين ستة اشهر الا ان ينوي اقل
او اكثر وفي البدائع ان الاظهر انه يقع على ستة اشهر قوله والايام وايام كثيرة
والشهور والسنون عشرة ومنكرها ثلاثة بيان لاقل الجمع في باب الايمان وهو على قسمين اما ان يكون
معرفا او منكرا فان كان معرفا كما اذا حلف لا يكلمه الايام او الجمع او الشهور او السنين انصرف
الى عشرة من تلك المذكورات ولذلك لا يكلمه الازمنة انصرف الى خمس سنين لان كل زمان ستة
اشهر عند عدم النية وهذا كله عند ابي حنيفة ثم هذا الحكم في الايام ينصرف الى ايام الاسبوع

وقالا هو

وفي الشهور الى اثني عشر شهرا وفي الجمع والسنين والدهور والازمنة الى الابد لان اللام
للعهد اذا امكن واذا لم يمكن فهي للاستغراق والعهد ثابت في الايام والشهور كما ذكرنا
ولا عهد في خصوص ما سواهما فكان للاستغراق وهو استغراق سني العمر وجه وله
انه جمع معرف باللام فينصرف الى اقصى ما عهد مستعملا فيه جمعا لفظا يجمع على البعض وهو
عشرة لانه يقال ثلاثة رجال واربعة رجال الى عشرة رجال فاذا جاوز العشرة ذهب
الجمع فيقال احد عشر رجلا الى اخره وانما اعتبر اقصى المعهود وان كان ما دونه معهودا
ايضا لانه الاستغراق المعهود لان المعهود كل مرتبة من المراتب التي اولها ثلاثة واقصاها
عشرة ولا معنى فالحاصل انهم اتفقوا على انها للعهد لكن اختلفوا في المعهود فهما قالا المعهود
الاسبوع والسنة وهو قال العشرة نظرا الى انها اقصى المعهود وقد اطال في فتح القدير
في بيان ان الحالة حسنة وتعرض للرد على ابن العز ولسنا بصدد ذلك وفي الذخيرة لو قال
والله لا اكلمك الجمع ولا نية له فله ان يكلمه في غير يوم الجمعة لان الجمع جمع جمعة وهو اسم خاص
لليوم الذي تقام فيه الجمعة سمي به لاجتماع الناس فيه لاقامة هذا الامر فيه فلا يتناول
غيره من الايام كما لو قال لا اكلمك الاخمسة والاحاد والاثانين وان نوى ايام الجمعة
نفس الاسبوع فهو على ما نوى وذكر في النوادر ان من قال علي صوم جمعة ان نوى يوم الجمعة
يلزمه صوم يوم الجمعة لا غير وان نوى ايام الجمعة يعني الاسبوع او لم يكن له نية يلزمه صوم
يوم الجمعة لا غير وان نوى الايام السبعة بحكم غلبة الاستعمال يقول الرجل لغيره لم ارك
منذ جمعة فعلى رواية النوادر صرف الجمعة الى ايامها دون يوم الجمعة خاصة لان هذا
وعلى رواية الجامع الصغير صرف الجمعة المطلقة غير مقرونة باليوم الى يوم الجمعة خاصة
لان هذا الاستعمال فيما اذا ذكرت الجمعة مطلقة بلفظ الوحدان لا بلفظ الجمع حتى قال
مشايخنا اذا قال والله لا اكلمك جمعة ا ليعين الى الايام السبعة خاصة كما ذكر في النوادر انتهى
تبين بهذا انه اذا حلف لا يكلمه الجمع يتناول كلامه عشرة ايام كل يوم هو يوم الجمعة لا انه يتناول
كلامه عشرة اسابيع كما قد يتوهم قال في التبيين ثم الجمع معرفا ومنكرا يقع على ايام الجمعة في المدة
وله ان يكلمه ما بين الجمعات واما الجمع المنكر فذكر المصنف انه ان وصفه بالكثرة فهو كالمعرف
كقوله لا اكلمه اياما كثيرة لانه لما وصفه بالكثرة علم انه لم يرد به الاقل وهو الثلاث
فينصرف الى المعهود كالمعرف باللام فعنده للعشرة وعندهما للاسبوع وعلى هذا لو قال ان خدمتني
اياما كثيرة فانت حر فعنده للعشرة وعندهما للاسبوع وان لم يصفه بالكثرة انصرف
الى الثلاثة على ما ذكر في الجامع من غير خلاف وهو الصحيح لانه ذكر لفظ الجمع منكرا فيقع على ادنى الجمع وهو
ثلاثة وذكر في الاصل انه على عشرة ايام وسوى بين منكر الايام ومعرفها بخلاف السنين منكرا
فانه على ثلاثة اتفاقا كما في البدائع ولم يذكر المصنف الجمع المضاف وفيه تفصيل في الذخيرة لو حلف
لا يركب دواب فلان او لا يلبس ثيابه او لا يكلم عبيده يفعل ثلاثة مما سمى يحنث وان كان
لفلان دواب وثياب وعبيد اكثر من ثلاثة فرق بين هذا وبين ما اذا حلف لا يكلم زوجات

فلان لا يكلم احدا فلان لا يكلم اخوة فلان حيث لا يحنث ما لم يكلم الكل وما سمع الفرق
ان في الفصل الاول المنع في فلان لا لمعنى في هذه الاشيا فيتقيد اليمين باعتبار منسوبين
منسوبين الى فلان وقد ذكر النسبة بلفظ الجمع واقل الجمع ثلاثة اما في الفصل الثاني المنع
لمعنى في هؤلاء فتعلقت اليمين باعيانهم وصار كانه قال في المسئلة لا اكلم هؤلاء فما لم يكلم الكل
لا يحنث ولو نوى الحالف في الفصل الاول الدواب كلها والغلمان كلها يدين فيما بينه
وبين الله تعالى وفي القضا لانه نوى حقيقة كلامه كذا في الزيادات وظاهره انه لا
يحنث بواحد في الكل وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف انه لا يحنث بالواحد في بني
ادم ويحنث في غيره فاذا حلف لا يكلم عبيد فلان وله ثلثة فكلم واحدا منهم لا يحنث
ويمينه على الكل بخلاف لا اركب دوابه ولا البس ثيابه وفي الواقعات قال والله لا اكلم
اخوة فلان وله اخ واحد فان يعلم يحنث اذا كلم ذلك الواحد لانه ذكر الجمع واراد الواحد
وان كان لا يعلم لا يحنث لانه لم يرد الواحد فبقيت اليمين على الجمع كمن حلف لا ياكل
ثلاثة ارغفة من هذا الحب وليس له فيه الا رغيف واحد وهو لا يعلم لا يحنث
انتهى وقيد المصنف بالايام ونحوها لانه لو قال والله لا اكلم الفقرا او المساكين
او الرجال فكلم واحدا منهم يحنث لانه اسم جنس بخلاف قوله رجالا او نساء كذا في
الواقعات ففي المنكر لا فرق بين الكل واما في المعرف فانه ينصرف للمعهود ان امكن
والا فهو للجنس لان الالف واللام اذا دخلت على الجمع والعصر فانه يبطل معنى الجمعية كقوله
لا اشترى العبيد لا اتزوج النسا كما عرف في الاصول وفي الذخيرة الاصل ان الحكم اذا علق
بجمع منكر كعبيد وجا لو دفنا يتعلق وقوعه بادنى الجمع الصحيح وهو الثلاثة دون المثنى
ومتى علق بجمع معرف بالالف واللام يتعلق بادنى ما ينطلق عليه ذلك الاسم عند عامة
المشايخ اذا لم يكن ثمه معهود كالمعلق باسم الجنس وعند بعض المشايخ ينصرف الى كل الجنس
انتهى وفي تهذيب القلانسي واما الاطعمة والنسا والثياب يقع على ادناها ولو نوى الكل
صحت نيته انتهى وفي الظهيرية لو قال والله لا اكلمك كل يوم من ايام هذه الجمعة
فكلمه في تلك الجمعة ليلا او نهارا مرة واحدة حنث به ولو قال والله لا اكلمك في كل يوم
من ايام هذه الجمعة لا يحنث حتى يكلمه في كل يوم ولو ترك كلامه يوما واحدا لا يحنث وان
كلمه كل يوم لا يحنث الا مرة واحدة باتحاد الاسم ولو حلف لا اكلم فلانا اياما هو قال
ابو يوسف هو على ثلاثة ايام ولو قال لا اكلمه الايام فهو على العمر ولو قال لا اكلمك يوما
بعد الايام عن محمد ان كلمه في سبعة ايام لا يحنث وبعد السبعة يحنث والمعنى فيه على
اصل محمد ظاهر

باب اليمين في الطلاق والعتاق

قال المصنف في الكافي الاصل في هذا الباب ان الولد الميت ولد في حق غيره لا في حق نفسه
وان الاول اسم لفرد سابق والاخير لفرد لاحق والوسط لفرد بين العددين المتساويين

وان الشخص الواحد متى اتصف بواحد من هذه الثلاثة فلا يتصف بالاخر للتنافي بينهما ولا لذلك
الفعل لان اتصافه بالاولية لا ينافي اتصافه بالاخرية لان الفعل الثاني غير الاول
فلو قال اخر تزوج اتزوج فالتي اتزوجها طالق طلقت المتزوجه مرتين لانه
جعل الاخر وصفا للفعل وهو العقد وعقدها هو الاخر كما سيأتي بيانه **قوله**
ان ولدت فانت كذا حنث بالميت بخلاف فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم اخر حيا عتق
الحي وحده اي لو قال لامراته ان ولدت فانت طالق او قال لامته ان ولدت فانت
حرة فولدت ولدا ميتا طلقت المراة وعتقت الجارية لان الموجود في الحال مولود فيكون
ولدا حقيقة ويسمى به في العرف ويعتبر ولدا في الشرع حتى تنقضي به العدة والدم
بعده نفاس وامه ام ولد فيتحقق الشرط وهو ولادة الولد بخلاف ما لو **قال**
لامته اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم اخر حيا عتق الحي وحده عند ابي حنيفة
وقالا لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا فتنحل اليمين
لا الى جزا لان الميت ليس بمحل للحرية وهي الجزا ولابي حنيفة ان مطلق الاسم تقيد
بوصف الحياة لانه قصد اثبات وصف الحرية جزا وهو قوة حكمية تظهر في
دفع تسليط الغير فلا يثبت في الميت فيتقيد بوصف الحياة كما اذا قال اذا ولدت
ولدا حيا بخلاف جزا الطلاق وحرية الام لانه لا يصلح مقيدا واشار المصنف
الى انه لو قال اول ولد تلدينه فهو حر انه يتقيد بوصف الحياة حتى لو ولدت
ميتا ثم اخر حيا عتق الحي وعندهما لا يعتق واما اذا قيده بالحياة نصا فانه يعتق
الحي اتفاقا والى انه لو قال اول عبد يدخل علي فهو حر فادخل عليه عبد ميت
ثم اخر حي فانه يعتق الاخر الحي وهو بالاجماع على الصحيح والعذر لهما ان العبودية
بعد الموت لا تبقى لان الرق يبطل بالموت بخلاف الولد والولادة واشار بالمسئلة
الاولى الى انها لو اسقطت سقطا مستبين الخلق فانها تطلق وتعتق لانه ولد شرعا ولم يستبن
شي من خلقه لا يعتبر وتقدم حكمه في الحيض **قوله** اول عبد املكه فهو حر
فملك عبدا عتق ولو ملك عبدين ثم اخر لا يعتق واحد منهم لان الاول اسم لفرد سابق
وقد وجد في المسئلة الاولى وانعدم التفرد في الثانية في الاولين وانعدم السبق
في الثالث فانعدمت الاولية **قوله** ولو زاد وحده عتق الثالث اي لو قال
اول عبد املكه وحده فهو حر فملك عبدين ثم ملك اخر عتق العبد الثالث لانه يراد به
التفرد في حال تسبب الملك لانه وحده للحال لغة والثالث سابق في هذا الوصف
ولا فرق بين ان يذكر الملك او الشرا وقد افاد المصنف من زيادة وحده انه زاد وصفا
للاول سوا كان وحده او لا فيشمل ما لو قال اول عبد اشتريته بالدنانير فهو حر فاشترى اسود
عبيدا بيضا ثم اسود فانه يعتق وقيده بوحده لانه لو قال اول عبد اشتريته واحدا
فهو حر فاشترى عبدين ثم اشترى عبدا فانه لا يعتق الثالث لاحتمال ان يكون للعبد او للحال

لان

فلا يعتق بالشك وتمامه في التبيين واحدا بالنصب على انه حال اما اذا جر فهو صفة
للعبد فهو كوصفه كما لا يخفى ولو قال اول عبد املكه فهو حر فملك عبدا ونصف عبد عتق
العبد الكامل لان نصف العبد ليس بعبد فلم يشاركه في اسمه فلا يقطع عنه اسم الاولية
والفردية كما لو ملك معه ثوبا او نحوه بخلاف ما اذا قال اول كر املكه فهو هدي فملك كرا
ونصف حيث لا يلزمه شيء لان النصف يزاحم الكل في المكيلات والموزونات لانه
بالضم يصير شيئا واحدا بخلاف الثياب والعبيد **قوله** فلو قال الاخر عبد املكه
فملك عبدا ومات لم يعتق لان الاخر بكسر الخاء فرد لاحق ولا سابق له فلا يكون لاحقا ولهذا
يدخل في الاول فيستحيل ان يدخل في ضده وفي فتح القدير وهذه المسئلة من التي تقدمت
تحقق ان المعتبر في تحقق الاخرية بوجود سابق بالفعل وفي الاولية عدم تقدم غيره لا
وجود اخر متاخر عنه والا لم يعتق المشتري في قوله اول عبد اشتريه فهو حر اذا لم يشتر
بعده غيره انتهى والضمير في مات راجع الى المالك **قوله** فلو اشترى عبدا ثم عبدا ثم
مات عتق الاخر لانه فرد لاحق فاتصف بالاخرية ولم يذكر المصنف وقت عتقه للاختلاف
فعند الامام يستند العتق الى وقت الشراء حتى يعتبر من جميع المال ان كان الشراء
في صحته عند ابي حنيفة والا عتق من الثلث وعندهما يعتق مقتصرا على حالة الموت
فيعتبر من الثلث على كل حال لان الاخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده وذلك يتحقق
بالموت فكان الشرط متحققا عند الموت فيقتصر عليه ولابي حنيفة ان الموت معرف
فاما اتصافه بالاخرية فمن وقت الشراء فثبت مستندا وعلى هذا الخلاف تعليق الطلقات
الثلاث به كما اذا قال اخر امراة اتزوجها فهي طالق ثلاثا فيقع عند الموت عندهما وترث
بحكم انه فار ولها مهر واحد وعليها العدة لابعد الاجلين من عدة الطلاق والوفاة
وان كان الطلاق رجعيا فعليها عدة الوفاة وتحد وعنده يقع منذ تزوجها فان كان
دخل بها فلها مهر ونصف مهر مهر بالدخول بشبهة ونصف مهر بالطلاق قبل الدخول
وعدتها بالحيض بلا احداد ولا ترث منه ولو قال اخر امراة اتزوجها طالق فتزوج امراة
ثم اخرى ثم طلق الاولى ثم تزوجها ثم مات طلقت التي تزوجها مرة لان التي اعاد عليها
التزوج اتصفت بكونها اولى فلا تتصف بالاخرية للتضاد وكذا لو قال اخر عبد اضربه
فهو حر فضرب عبدا ثم ضرب اخر ثم اعاد الضرب في الاول ثم مات عتق المضروب مرة
بخلاف الفعل كما قدمناه اول الباب وقيد بموت المولى لانه لا يعلم ان الثاني اخر
الا بموت المولى لجواز ان يشتري غيره فيكون هو الاخر ولم يذكر المصنف الاوسط قال
في البدائع ولو قال اوسط عبد اشتريه فهو حر فكل عبد فرد له حاشيتان متساويتان
فيما قبله وبعده فهو اوسط ولا يكون الاول ولا الاخر وسطا ابدا ولا يكون الوسط الا في
وتر ولا يكون في شفع فاذا اشترى عبدا ثم عبدا فالثاني هو الوسط فاذا اشترى رابعا
خرج الثاني من ان يكون اوسط فان اشترى خامسا صار الثالث هو الوسط فان اشترى سادسا

ثم عبدا ثم

خرج من ان يكون اوسط وعلى هذا فقس انتهى **قوله** كل عبد بشرني بكذا فهو حر فبشره
ثلاثة متفرقون عتق الاول لان البشارة اسم لخبر سار صدق ليس للمبشر به علم عرفا وتحقق
ذلك بالاول دون الباقين واصله ما روي انه صلى الله عليه وسلم مر بابن مسعود وهو يقرا
القران فقال عليه السلام من احب ان يقرا القران غضا طريا كما انزل فليقرا بقراءة ابن ام عبد
فابتدر اليه ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فسبق ابو بكر عمر فكان يقول بشرني ابو بكر واخبرني عمر
ولو كتب اليه احدهم كتابا بالبشارة يعتق الا اذا نوى المشافهة لان البشارة تكون بالكتابة
لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر وكذا لو ارسل اليه رسولا فانه يعتق في البشارة
والخبر بخلاف الحديث لا يحنث الا بالمشافهة ولو حلف لا يدعو فلانا فكتب اليه بدعوة حنث
كما في الذخيرة وقيدناها بالصدق لانه لو بشره كذبا لا يعتق لانه وان ظهر في بشرة الوجه اثر
السرور باعتبار الظاهر لكنه قد زال لما تبين له خلافه بخلاف من اخبرني ان فلانا
قدم فلذا اذا اخبره واحد كذبا فانه يعتق لانه ينطلق على الكذب والصدق بخلاف ما اذا
قال من اخبرني بقدومه فلا بد من الصدق كما قدمناه ففي البشارة لا فرق ان ياتي
بالباء او لا بخلاف الخبر وقد علم الفرق في بحث الباء من الاصول والكتابة كالخبر فلو قال
ان كتبت ان فلانا قدم فلذا فكتب كذبا عتق لانها جمع الحروف وقد وجد بخلاف ان كتبت
بقدومه فلا بد من قدومه حقيقة فلو كتب بقدومه غير عالم به وقد قدم حقيقة
عتق بلغ الخبر الى الحالف او لا لوجود الشرط كما في المحيط واما الاعلام فلا بد فيه من الصدق
لان الاعلام اثبات العلم والكذب لا يفيد العلم كذا في البدائع ولا فرق بين ان ياتي بالباء او لا
كما في الذخيرة وخرج الخبر الضار فليس ببشارة عرفا وان سماه الله بشارة في قوله
تعالى فبشرهم بعذاب اليم لانه بشارة لغة والكلام في العرف وفي المحيط لو قال اول من يبشرني
بقدوم فلان من عبيدي فهو حر فارسل بعض عبيده عبدا اخر فقال للمولى ان فلانا يقول
لك قد قدم فلان فابلغه ذلك العبد قال يعتق المرسل دون الرسول وهو بمنزلة
الكتاب ولو قال الرسول ان فلانا قد قدم ولم يقل قد ارسلني اليك فلان عتق
بكذا عتق الرسول دون المرسل انتهى **قوله** وان بشروه معا عتقوا لتحققها من الجميع
قال تعالى فبشروه بغلام عليم **قوله** وصح شراء ابيه للكفارة لا شراء من حلف
بعتقه وام ولده لان شراء القريب اعتاق لانه عليه السلام جعل نفس الشراء اعتاقا لانه
لا يشترط غيره فصار نظير قوله سقاه فارواه فصادف النية العلة فاجزاه عن الكفارة
واما ام الولد فقد تقدم في الظهار انه لو اعتقها عن كفارته لا يجوز وليس هذا مراده
هنا وانما قوله ام الولد معطوف على من بمعنى انه لو قال لامة قد استولدها بالنكاح ان اشتريتك
فانت حرة عن كفارة يميني ثم اشتراها فانها تعتق لوجود الشرط ولا يجزيه عن الكفارة
لان حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا تنضاف الى اليمين من كل وجه بخلاف ما اذا قال لقنة
ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يجزيه عنها ان اشتراها لان حريتها غير مستحقة

بجهة اخرى فلم تحتمل الاضافة الى اليمين وقد قارنته النية والحاصل ان النية اذا افادت
علة العتق ودق العتق كامل صح التكفير والا فلا وقوله هنا ان اليمين علة العتق الطلاق
الكل وارادة الجزء لان العلة هو الجزء وهو انت حرة لمجموع اليمين من الشرط والجزاء وقيد بالشرا
لانه لو ورث قريبه ونواه عن كفارته لا يصح لانه لم يوجد من جهته فعل حتى يجعل تحريرا الذاتي
الحنث وينبغي ان لو وهب له قريبه او تصدق به عليه او اوصى له به او جعل مهرا لها فنوى ان
يكون عن كفارته عند قبوله فانه يجوز لان النية صادفت العلة الاختيارية بخلاف
الارث لانه جبري ولم اره منقولا صريحا وكلامهم يفيده دلالة **قوله** ان تسريت
امة فهي حرة صح لو في ملكه والا اى وان لم يكن في ملكه لم يصح التعليق لانها ان كانت في
ملكه فقد انعقدت اليمين في حقها لمصادفتها الملك وهذا لان الجارية منكرة في
هذا الشرط فيتناول كل جارية على الانفراد واما اذا اشترى جارية وتسراها فانها لا
تعتق خلافا لزفر فانه يقول التسري لا يصح الا في الملك فكان ذكره ذكر الملك فصار كما اذا
قال لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر يصير التزوج مذكورا ولنا ان الملك يصير مذكورا
ضرورة صحة التسري وهو شرط فيتقدر بقدره ولا يظهر في حق صحة الجزاء وهو الحرية
وفي مسئلة الطلاق انما يظهر في حق الشرط دون الجزاء حتى لو قال لها ان طلقتك فانت
طالق ثلثا فتزوجها وطلقها واحدة لا تطلق ثلثا فهذا وزان مسئلتنا وقيد بقوله
فهي حرة لانه لو قال ان تسريت امة فانت طالق او عبدي حر فتسرى من في ملكه او من اشترا
بعد التعليق فانها تطلق ويعتق العبد لوجود الشرط بلا مانع قال في التبيين لو قال
لامة ان تسريت بك فعبدي حر فاشتراها فتسرى بها عتق عبده الذي كان في ملكه وقت
الحلف ولا يعتق من اشتراه بعده انتهى فاحفظ هذا فان بعض اهل العصر قاس مسئلة
تعليق الطلاق بالتسري على مسئلة المختصر وهو غلط فاحش لان المنكوحة يصح تعليق
طلاقها باى شرط كان ثم اعلم ان التسري هنا تفعل من السرية وهو اتخاذها والسرية
ان كانت من السرور فانها تسر بهذه الحالة وليس هو بها او من السر بالسيادة فضم سينها
على الاصل وان كانت من السر بمعنى الجماع او بمعنى ضد الجهر فانها قد تخفى على الزوجات
الحرائر فضمها من تغييرات النسب كما قالوا دهري بالضم في النسبة الى الدهر وفي النسبة الى
السهل من الارض سهلي بالضم والفعل منه بحسب الحساب وصدره ومعنى التسري عند ابي
حنيفة ومحمد ان يحصن امته ويعدها للجماع افضى اليها بمائه او عزل عنها وعند ابي يوسف
ان لا يعزل ماءه مع ذلك فعرف انه لو وطئ امة له ولم يفعل ما ذكرنا من التحصين والاعداد
لا يكون تسريا وان لم يعزل عنها وان علقت منه ولو حلف لا يتسرى فاشترى جارية فحصنها
ووطئها حنث ذكره القدوري في التجريد عن ابي حنيفة ومحمد كذا في فتح القدير **قوله**
كل مملوك لي حر عتق عبيده القن وامهات اولاده ومدبروه لا مكاتبه لوجود الاضافة
المطلقة فيما عدا المكاتب اذ الملك ثابت فيهم رقبة ويدا ولا يدخل المكاتب الا بالنية لان الملك

غير ثابت يدا فيه ولهذا لا يملك اكسابه ولا يحل وطئ المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد
فاختلت الاضافة ومعتق البعض كالمكاتب لما ذكرنا وقد قدمنا الكلام عليه في العتق المعلق
فراجعه **قوله** هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخيرة وخير في الاوليين ولذا
العتق والاقرار يعني لو قال لعبيده هذا حر او هذا وهذا عتق الاخير وله الخيار في الاوليين
ولذا لو قال لفلان علي الف درهم او لفلان وفلان لزمه خمسمائة للاخير وله ان يجعل خمسمائة
لايهما شاء والاصل هنا ان كلمة او لاثبات احد المذكورين وقد ادخلها بين الاولين وعطف
الثالث على الواقع منهما لان العطف للمشاركة في الحكم فيختص بمحل الحكم وذكر في المغني في مسئلة
الاقرار ان النصف للاول والنصف للاخرين والصواب الاول وعليه المعنى لان الثالث
معطوف على من له الحق منهما فيكون شريكا له ولو كان معطوفا على ما يليه كما ذكر لكان المقر به
للاول وحده اى للاخرين لانه اوجبه لاحد المذكورين لا لهما فتنتفي الشركة الا اذا مات
قبل البيان قيد بكون او دخلت في الاثبات لانها لو دخلت في النفي كما اذا قال والله لا
اكلم فلانا او فلانا وفلانا فان كلم الاول وحده حنث ولا يحنث بكلام احد الاخرين حتى
يكلمهما فجعل الثالث في الكلام مضموما الى الثاني على النفيين وفيما تقدم جعل مضموما الى من
وقع له الحكم لان او اذا دخلت بين شيئين تناولت احدهما منكرا الا ان في الطلاق ونحوه الموضع
موضع الاثبات فيختص فتطلق احداهما وفي الكلام الموضع موضع النفي فتعم عموم الافراد كما في
قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فصار كانه قال لا اكلم فلانا ولا فلانا فينضم الثالث الى ما
يليه لانه لما كانت او لعموم الافراد صار كل واحد منهما كلاما على حدة كان الاول منقطعا
عن الكلام الثاني والعطف فيه لا ينصرف الى الاول بخلاف الطلاق وامثاله فان الانقطاع
فيه بين الكلامين ثابت فيكون الثالث معطوفا على من وجب له الحكم وتمامه في التبيين
وقيد بما اذا لم يذكر للثاني والثالث خبرا فان ذكر له خبرا بان قال هذه طالق او هذه
وهذه طالقتان او قال هذا حر او هذا وهذا حران فانه لا يعتق واحد ولا تطلق بل
يخير ان اختار الايجاب الاول عتق الاول وحده وطلقت الاولى وحدها وان اختار الايجاب
الثاني عتق الاخيران وطلقت الاخيرتان.

باب اليمين في البيع والشراء والصوم والصلاة

لما كانت الايمان على هذه التصرفات اكثر منها على الصلاة والصوم والحج وما بعدها قدمها
عليها والحاصل ان كل باب فهو نوعه اكثر مما قبله واكثر مما بعده واعلم ان العقود انواع
ثلثة منها ما يتعلق حقوقه بمن وقع له العقد لا بالعاقد كالنكاح ومنها ما يتعلق حقوقه
بالعاقد اذا كان العاقد اهلا لتعلق الحقوق به كالبيع والشراء ومن العقود
ما لا حقوق له اصلا كالاعارة والابراء والقضاء والاقتضاء كذا في فتاوى قاضيخان وهذا
اولى مما في التبيين وفتح القدير وغيرهما من تقسيمها الى نوعين نوع تتعلق حقوقه بالعاقد
ونوع تتعلق حقوقه بالامر وما لا حقوق له اصلا فانه يحنث الحالف ان لا يفعله بفعل وكيله

فانه يخرج عنها ما ليس له حقوق اصلا فما يتعلق حقوقه بالعاقد فان الحالف لا يحنث بمباشرة
وكيله لوجود الفعل من الوكيل حقيقة وحكما وما يتعلق حقوقه بالآمر وما لا حقوق له اصلا
فانه يحنث الحالف ان لا يفعله بفعل وكيله كما يحنث بمباشرته لان الوكيل فيه سفير ومعبر
وقد جعل في المحيط العارية ونحوها مما يتعلق حقوقها بالآمر **قوله** ما يحنث بالمباشرة
لا بالآمر البيع والشرا والاجارة والاستئجار والصلح عن مال والقسمة والخصومة وضرب
الولد لان العقد وجد من العاقد حتى كانت الحقوق عليه ولهذا لو كان العاقد هو الحالف يحنث في
يمينه فلم يوجد ما هو الشرط وهو العقد من الآمر وانما الثابت له حكم العقد الا ان ينوي
غير ذلك اطلقه المصنف وهو مقيد بما اذا كان الحالف يتولى العقود بنفسه اما لو كان الحالف
ذا سلطان او اميرا او قاضيا ونحوهما لا يتولى العقد بنفسه فانه يحنث بالامر ايضا لانه يمنع نفسه
عما يعتاده فان كان الامر يباشر مرة ويفوض اخرى يعتبر الاغلب كما في المحيط والحلق
الصلح عن مال وهو مقيد عن اقراره بان يكون عن اقراره لانه حينئذ بيع اما الصلح عن انكار
فهو فدا اليمين عن حق المدعى عليه فيكون الوكيل من جانبه سفيرا محضا فكان من القسم الثاني
كما سنبينه في كتاب الوكالة فعلى هذا اذا حلف المدعي ان لا يصالح فلانا عن هذه الدعوى او عن
هذا المال فوكل به لا يحنث مطلقا واذا حلف المدعى عليه ثم وكل به فان كان عن اقرار حنث
وان كان عن انكار او سكوت لا يحنث وقيد بالصلح على مال احترازا عما صرح به في القسم
الثاني من الصلح عن دم العمد وفي المحيط لو حلف لا يصالح رجلا في حق يدعيه عليه فوكل به
رجلا فصالحه لم يحنث ولو قال والله لا اصالح فلانا فامر غيره فصالحه حنث في القضاء لان
الصلح لا عهدة فيه انتهى ولعل المراد بالفرع الثاني الصلح اللغوي بمعنى عدم العداوة
والتنفيذ لا بمعنى انه عقد يرفع النزاع الذي هو الصلح الفقهي وفي الواقعات حلف لا يشتري
من فلان فاسلم اليه في ثوب حنث لانه اشترى ولو حلف لا يشتري عبد فلان
فاجر به داره لا يحنث لانه ليس بشرا انه لا شفعة فيه مع ان الشفعة تثبت في الشرا
حلف السلطان ان لا يشتري طعاما للبيع ثم اشترى طعاما لبنيه ثم بدا له فباعه
لا يحنث لانه ما اشترى للبيع وهذا كمن حلف لا يخرج امراته الى بيت والدتها فخرجت
للمجلس ثم زارت والدتها لا يحنث حلف لا يشتري ثوبا جديدا فتفسير الجديد ما لا ينكسر
حتى يصير شبه الخلق ويجب ان يكون جديدا قبل الغسل وبعده لا لاعتبار العرف
حلف لا يشتري بغلا فاشترى ارضا فيها مستغلة قد تثبت وشرط ذلك معها حنث
ولذلك لو حلف لا يشتري رطبا فاشترى نخلا بها رطب وشرط ذلك لا يحنث لانه
لو لم يشترط لا يدخل في البيع فاذا شرطه حتى يكون له حصة من الثمن فصار مشتريا
حلف لا يبيع داره فاعطاها امراته في صداقها حنث لذا ذكرها هنا ويجب ان يكون الوقت
الجواب على التفصيل انه تزوجها على الدار لا يحنث لان هذا ليس ببيع وان تزوجها على
الدراهم ثم اعطاها عوضا عن تلك الدراهم حنث لان هذا بيع انتهى وفي البدائع حلف لا

يشتري

يشتري ذهبا ولا فضة فاشترى من دراهم او دنانير او انية او تبرا او مصوغا حلية
او غير ذلك مما هو ذهب او فضة فانه يحنث في قول ابي يوسف وقال محمد لا يحنث في الدراهم
والدنانير للعرف ولو حلف لا يشتري حديدا فهو على مضروبه وتبره سلاحا كان او
غير سلاح في قول ابي يوسف وقال محمد ان اشترى شيئا من الحديد يسمى بايعه حدادا يحنث
والا فلا وبايع الابر لا يسمى حدادا ولو حلف لا يشتري صفرا فاشترى طشت صفر او كوزا
او تورا حنث وكذلك عند محمد وقال محمد لا يحنث ولو حلف لا يشتري صوفا فاشترى
شاة على ظهرها صوف لم يحنث وكذا لو حلف لا يشتري لحما فاشترى شاة حية
لم يحنث ولو حلف لا يشتري دهنا فهو على دهن جرت العادة بالادهان به ولو حلف
لا يشتري بنفسجا او لا نية له فهو على الدهن والورق واما الحنا والورد فهو على الورق
دون الدهن ولو حلف لا يشتري بزرا فاشترى دهن بزر حنث وان اشترى
حبا لم يحنث انتهى وفي الظهيرية ولو قال لامراته ان اشتريت شيئا فانت طالق
فاشترت الما قالوا ان اشترته في قربة او جرة طلقت وان دفعت الجرة الى السقا
وخبزا حتى يحمل الماء لها لا تطلق ولو باع عبده من رجل وسلم الى المشتري ثم حلف
ان للبايع ان لا يشتريه من فلان ثم ان المشتري اقال البيع وقبل البايع الاقالة
لا يحنث ولو كان الثمن الف درهم فوقعت الاقالة بمائة دينار او باكثر من الثمن الاول
او اقل حنث قيل هذا قولهما واما قول ابي حنيفة لا يحنث لكونه اقالة على كل حال
على ما عرف ولو حلف وقال والله ما اشتريت اليوم شيئا وقد كان اشترى في ذلك
اليوم شيئا لكن بالتعاطي فقد قيل يحنث في يمينه وفي مجموع النوازل
وضع المسئلة في طرف البيع فقال اذا حلف لا يبيع الخبز فجاء رجل فاعطاه دراهم
لاجل الخبز ودفع هو اليه الخبز لا يحنث وذكر في شهادات القدوري ما يويد ما ذكر في
مجموع النوازل فقال لا يسع لمن عاين ذلك ان يشهد على البيع بل يشهد على التعاطي
والمعنى ما قال الماتريدي ولو حلف لا يشتري قميصا فاشترى قميصا مقطعا غير مخيط
لا يحنث ولو قال ان بعت غلامي هذا احدا من الناس فامراته كذا فباعه من رجلين
حنث وكذا اذا قال ان اكل هذا الرغيف احد فاكله اثنان حنث في يمينه
ولو قال ان اجرت داري هذه فهي صدقة ثم احتاج الى اجارتها فالمخرج
له ان يبيعها الحالف من غيره ثم يوكل المشتري الحالف بالاجارة فيوجرها بعد القبض
ثم يشتريها فيخرج عن يمينه بالاجارة على ملك المشتري انتهى قال وقد يقال
لا حاجة الى هذا التكلف لانه لو وكل في اجارتها لا يحنث فلذا لا يلزمه التصدق بها الا
ان يفرق بين النذر واليمين وسياتي الفرق بين ضرب الولد وضرب الغلام وفي الذخيرة
حلف لا يوجر وله مستغلات اجرتها امراته وقبضت الاجرة وانفقت واعطتها
زوجها لا يحنث وتركها في ايدي الساكنين لا يكون اجارة فلو قال للساكنين اقعدوا في هذه

في هذه المنازل فهو اجارة ويحنث ولذا اذا انقاضى منهم اجرة شهر لم يسكنوا فيه بخلاف
ما اذا انقدم اجرة شهر قد سكنوا فيه فانه ليس باجارة انتهى **قوله** وما يحنث
بها النكاح والطلاق والخلع والعتق والكتابة والصلح عن دم العمد والهبة والصدقة
والقرض والاستقراض وضرب العبد والذبح والبنا والخياطة والايداع والاستيداع
والاعارة والاستعارة وقضاء الدين وقبضه والكسوة والحمل بيان لثلاثة انواع
الاول ما ترجع حقوقه الى الامر الثاني ما لا حقوق له اصلا الثالث
ما كان من الافعال الحسية والجنس في قوله بها عايد الى المباشرة والامر وفيه
تسامح لانه لا يحنث بمجرد الامر بل لا بد من فعل الوكيل حتى لو حلف لا يتزوج فوكل به
لا يحنث حتى يزوجه الوكيل فلو قال وما يحنث بفعله وبفعل مأموره لكان اولى
وفسر الشارح الزيلعي الامر بالتوكيل وليس مقتصرا عليه بل هو اعم من التوكيل
والرسالة لانه يحنث بالرسالة والدليل على عدم اقتصاره على التوكيل ان من هذا
النوع الاستقراض والتوكيل به غير صحيح وانما حنث في هذا النوع بفعل المأمور
لما ان غرضه على الحالف التوقي عن حكم العقد لا حقوقه وهذه العقود تنتقل اليه
حقوقها فصار كمباشرته في حق الاحكام وصار الوكيل سفيرا ومعبرا ولهذا لا يستغني
عن اضافتها الى الامر وما كان من الافعال حسيا كضرب الغلام والذبح ونحوهما منقول
ايضا الى الامر حتى لا يجب الضمان على العامل فكان منسوبا اليه فيحنث وقد فرق المصنف
بين ضرب الولد وضرب العبد فلو حلف لا يضرب ولده فضربه غيره بامره لا يحنث ولو حلف
لا يضرب عبده فضربه غيره بامره حنث بناء على ان منفعة ضرب الولد عايدة الى الولد
المضروب وهي التادب والتثقيف الى التقويم وترك الاعوجاج في الدين والمروة
والاخلاق فلم ينسب فعل المأمور الى الامر وان كان يرجع الى الاب ايضا لكن اصل
المنافع وحقيقتها انما ترجع الى المتصف بها فلا نخرج موجب للنقل بخلاف ضرب
العبد فان منفعته راجعة الى الامر على الخصوص وهو ما يحصل من ادبه وانزجاره
وان كان نفعه يرجع الى العبد لكنه غير مقصود فالحاصل ان المقصود من ضرب الولد
حاصل له وان حصل للاب ضمنا والمقصود من ضرب العبد حاصل للمولى وان حصل
للعبد ضمنا فافترقا وفي فتح القدير واما في عرفنا وعرف عامتنا فانه يقال
ضرب فلان اليوم ولده وان لم يباشر ويقول العامي لولده غدا استيفاء علقة
ثم يذكر للمؤدب الولدان يضربه فيعد الاب نفسه حقق ايعاده ذلك ولم يكذب
فمقتضاه ان تنعقد على معنى لا يقع بك ضرب من جهتي ويحنث بفعل المأمور انتهى
وينبغي ان يكون مرادهم بالولد الولد الكبير لانه لا يملك ضربه فهو كما لو حلف لا يضرب حرا
اجنبيا فانه لا يحنث الا بالمباشرة لانه لا ولاية له عليه فلا يعتبر امره الا ان يكون
الحالف سلطانا او قاضيا لانهما يملكان ضرب الاحرار حدا او تعزيرا فملكا الامر به واما

قد مر

الولد

الولد الصغير فكالعبد لما في فتاوى قاضي خان ولو حلف لا يضرب ولده الصغير فامر غيره فضربه
ينبغي ان يحنث الحالف لان الاب يملك ضرب ولده الصغير فيملك التفويض الى غيره
ويكون بمنزلة القاضي والسلطان انتهى وانما لم يجزم به في الفتاوى لان الولد اعم
من الصغير والكبير ولم يخصص بالكبير في الروايات وفي الذخيرة ولو حلف على امرأة
لا يضربها فامر غيره حتى ضربها فعند قيل انها نظير العبد فيحنث في يمينه
انتهى ولم يرجح وينبغي ترجيح الثاني لان معظم المنفعة تعود لها وان حصلت
للزوج ضمنا ولو نوى المباشرة بنفسه فقط في هذا النوع قالوا فما كان من الحكميات
كالتزوج والطلاق فانه يصدق ديانة لا قضاء وما كان من الحسيات كالضرب
والذبح فانه يصدق ديانة وقضاء والفرق ان الطلاق ليس الا تكلم بكلام يفضي الى
الوقوع والامر بذلك مثل التكلم به واللفظ ينتظمهما فاذا نوى ان لا يليه فقد
نوى الخصوص في العام فلا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وما كان حسيا فانما يعرف
باثره المحسوس في المحل وانما يحصل بالفعل فكان فيه حقيقة والنسبة الى الامر
بالتسبب مجاز فاذا نوى الفعل بنفسه فقد نوى حقيقة كلامه وقيد بالنكاح
لانه لو قال والله لا ازوج فلانة فامر رجلا فزوجها لا يحنث بخلاف التزوج قال
محمد بن الوليد سالت نجم الدين عن الفرق فقال التزوج بامره لا يلحقه حكمه والتزوج
يثبت حكمه وهو الحل كذا في الفيض معزيا الى المجموع النوازل وفي البدائع حلف
لا يزوج بنته الصغيرة فتزوجها رجل بغير امره فاجاز حنث لان حقوقه تتعلق بالمجيز
ولو حلف لا يزوج ابنا له كبيرا فامر رجلا فزوجه ثم بلغ الابن فاجاز او زوجه رجل
فاجاز الاب ورضي الابن لم يحنث وسياتي تمامه في قوله حلف لا يتزوج فاجاز بالقول
حنث وبالفعل لا وفي الظهيرية رجل قال لامراة لا يحل له نكاحها ان تزوجتك فعبد
حر فتزوجها حنث لان يمينه منصرف الى ما يتصور عبد حلف ان لا يتزوج فزوجه
مولاه وهو كاره لذلك لم يحنث لان لفظ النكاح وجد من المولى ولو حلف رجل ان لا يتزوج
امرأة فاكره على النكاح فتزوج حنث في يمينه لانه وجد لفظ النكاح منه رجل حلف
ان لا يتزوج من اهل هذه الدار وليس للدار اهل ثم سكنها قوم فتزوج منهم او قال
لا اتزوج من بنات فلان وليس لفلان بنت ثم ولدت له بنت فتزوجها الحالف
لا يحنث ولو حلف لا يتزوج من اهل كوفة فتزوج امراة من اهل الكوفة لم تكن ولدت
قبل اليمين حنث ولو حلف ان لا يتزوج بالكوفة ثم اراد ان يتزوج فالحيلة له ان يوكل الرجل وكيلا والمراة
كذلك ثم يخرج الوكيلان ويعقدان عقد النكاح خارج الكوفة فلا يحنث الحالف لان المعتبر مكان
العقد ولو حلف لا يتزوج امراة الا على اربعة دراهم فتزوج امراة على اربعة دراهم
قال القاضي عشرة او زاد الزوج بعد العقد في مهرها من تلقاء نفسه لا يحنث ولو حلف
لا يتزوج من نساء اهل البصرة فتزوج امراة كانت ولدت بالبصرة ونشات بالكوفة يحنث الحالف

فی قول ابی حنیفة لان المعتبر عنده فی هذا المولد دون المنشا ولو حلف لا یتزوج امراة کان لها
زوج قبله فطلق امراته تطلیقة باینة ثم تزوجها قال محمد لا یحنث فی یمینه لان یمینه تنصرف الی
غیرها ولو طلق امراته ثم قال ان تزوجت امراة باسمک فهی طالق ثم تزوجها لم تطلق ولو قال
ان تزوجت امراة بهذا الاسم فهی طالق فتزوجها طلقت والفرق فیما تقدم صارت معرفة بکاف
الخطاب فلا یدخل تحت النکرة وفیما تاخر لم تصر معرفة فتدخل تحت النکرة ولو حلف لا یتزوج امراة
علی وجه الارض ونوی امراة بعینها دین فیما بینه وبین الله تعالی لا فی القضا وان نوی کوفیة
او بصریة لا یدین اصلا وکذا لو نوی امراة عوراء او عمیاء ولو نوی امراة عربیة او حبشیة
دین فیما بینه وبین الله تعالی لانه نوی الجنس انتهی واطلق المصنف فی الطلاق والعتاق
وهو مقید بان یقعا بعد الیمین اما اذا وقعا بکلام وجد قبل الیمین فلا یحنث حتی لو قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم حلف ان لا یطلق فدخلت لم یحنث لان وقوع الطلاق
علیها کان بکلام قبل الیمین ولو حلف ان لا یطلق ثم علق الطلاق بالشرط ثم وجد الشرط حنث ولو وقع
الطلاق علیها بمضی مدة الایلا فان کان الایلا قبل الیمین لا یحنث والا حنث ولو فرق بینهما
بالعنة لا یحنث عند زفر وعن ابی یوسف روایتان ولهذا لو حلف ان لا یعتق یشترط
للحنث وقوع العتق بکلام وجد بعد الیمین ولو ادی المکاتب فعتق فان کانت المکاتبة
قبل الیمین لا یحنث وان کانت بعده یحنث کذا فی التبیین وفی الظهیریة حلف لیطلقن فلانة
الیوم وفلانة اجنبیة او مطلقة ثلثا او ممن لا یحل له نکاحها ابدا انصرف یمینه الی
صورة الطلاق انتهی وفی المحیط اذا حلف ان لا یهب لفلان او لا یکاتبه ففعله انسان بغیر امره
فاجازه حنث انتهی واما الهبة والصدقة ففی الظهیریة حلف ان لا یهب لفلان فوهب هبة
غیر مقسومة حنث وکذا الاعمار والنحل والارسال الیه مع رسول وصورة الاعمار ان یقول
صاحب الدار لغیره هی لک عمرک حیا فاذا مت رددت الی فلذا لو امر غیره حتی وهب حنث وکذا
لو اجاز هبة الفضولی عبده ولو حلف لا یهب لفلان فوهب علی عوض حنث ولا یحنث بالصدقة
فی یمین الهبة انتهی واما القرض والاستقراض ففی الظهیریة لو حلف لا یعیر ثوبه فلانا
فبعث فلان وکیلا الی الحالف واستعاره فاعاره الحالف حنث ولو حلف لا یستعیر فلانا
شیا فاردفه فلان علی دابته فردفه لا یحنث انتهی وفی الذخیرة حلف لا یستعیر من فلان
شیا ینصرف الی کل موجود تصح اعارته وکان ذلک عینا ینتفع به مع بقاء عینه فان دخل
دار المحلوف علیه لیستقی من بیره فاستعار منه الرشا والدلو اختلف المشایخ فیه قیل
یحنث وقیل لا لانه لم یثبت یده علیها لانهما فی ید صاحب الدار فلا یکون مستعیرا وهذا اشارة
الی الاعارة لا تتم الا بالتسلیم وهذا هو الطریق فیما اذا اردفه علی دابته فعلی هذا التعلیل
اذا استعاد منه الرشا والدلو من بیر لیس فی ملک المحلوف علیه یحنث انتهی وقد زاد فی الخانیة
ان من هذا القسم تسلیم الشفعة والاذن فیحنث فیهما بالامر ایضا وفی الظهیریة حلف لا یسلم
الشفعة فسکت ولم یخاصم حتی بطلت شفعته لا یحنث فی یمینه وان وکل وکیلا بالتسلیم حنث

ولو حلف

ولو حلف لا یاذن لعبده فی التجارة فرآه یبیع ویشتری فسکت یصیر العبد ماذونا له فی التجارة
ولا یحنث وکذلک البکر اذا حلفت ان لا تاذن فی تزوجها فسکتت عند الاستیمار لا تحنث
انتهی وزاد الامام الاسبیجابی من هذا القسم النفقة فاذا حلف لا ینفق فوکل حنث ولم یذکر
المصنف الشرکة وفی الظهیریة ولو حلف لا یعمل مع فلان فی قصارة فعمل مع شریک فلان حنث ولو
عمل مع عبده الماذون لا یحنث لان کل واحد من الشریکین یرجع بالعهدة علی صاحبه ویصیر
الحالف عاملا مع المحلوف علیه وان کان عقد الشرکة نفسه لا یوجب الحقوق اما العبد الماذون
فلا یرجع بالعهدة علی المولی فلا یصیر الحالف شریکا لمولاه ولو حلف لا یشارک فلانا فی
هذه البلدة ثم خرجا منها وعقدا عقد الشرکة ثم دخلاها وعملا فیها ان کان الحالف
نوی فی یمینه ان لا یعقد عقد الشرکة فی البلدة لا یحنث وان نوی ان لا یعمل بالشرکة
فلان حنث وان دفع احدهما الی صاحبه مالا مضاربة فهذا والاول سوا لان المضاربة
شرکة فی عرفنا ولو حلف لا یشارک فلانا فشارکه بمال ابنه الصغیر لا یحنث ولو حلف
لا یشارک فلانا ثم ان الحالف دفع الی رجل مالا ابضاعة وامره ان یعمل فیه برایه
فشارک المدفوع الیه المال الرجل الذی حلف رب المال ان لا یشارکه یحنث الحالف
لانه صار شریکا للمحلوف علیه لان المستبضع لا حق له فی الربح فکان العامل شریکا لرب
المال ولو کان مکان المستبضع مضاربا او مستاجرا بحالها لا یحنث لان المضارب له حق فی
الربح فکان المحلوف علیه شریکا للمضارب ولو کان مکان المستبضع حلف ان لا یشارک
احدا فدفع المال الی شریکه باذن المستبضع لا یحنث رجل قال لاخیه ان شارکتک
فمالک الله علی حرام ثم بدا لهما ان یشترکا قالوا ان کان للحالف ابن کبیر ینبغی ان
ان یدفع الحالف ماله الی ابنه مضاربة ویجعل لابنه یسیرا من الربح ویاذن لابنه ان
یعمل فیه برایه ثم للابن ان یشارک عمه فاذا فعل الابن ذلک کان للابن ما شرط له الاب
من الربح والفاضل علی ذلک الی النصف یکون للاب ولا یحنث ولو کان مکان الابن اجنبی
فالجواب کذلک انتهی واشار المصنف بقضاء الدین الی ان الدفع کذلک قال فی المحیط حلف
لا یدفع الی فلان ماله فامر فضمنه ونقده بضمانه فهو حانث لانه اذا نقده رجع به علیه
فصار کانه دفعه الیه وکذلک لو احاله علیه فاعطاه ولو کانت الحوالة والکفالة بغیر امره
لم یحنث بادائه وکذا اذا تبرع رجل بالادا انتهی ثم قال وفی النوازل ولو قال لامراته ان لم
تکونی غسلت هذه القصعة فانت طالق فامرت المراة خادمها بغسل القصعة فغسلتها فان
کان من عادة المراة انها تغسل بنفسها لا غیر یقع الطلاق لوجود الشرط وان کان
من عادتها انها لا تغسل الا بخادمها وعرف الزوج ذلک لا یحنث وان کان من عادتها
انها تغسل بنفسها وبخادمها فالظاهر انه یقع الا اذا عنی الزوج ذلک الامر بالغسل
انتهی واشار ایضا بقضاء الدین الی ان الاعطا کذلک قال فی المحیط حلف لیعطین فلانا حقه
فامر غیره بالادا او احاله فقبض برو لو کان بغیر امره حنث انتهی واذا حنث بالامر فی حلفه

لا يقضي دينه بر بالتوكيل في حلفه ليقضين دينه وكذا في قبضه نفيا واثباتا فاذا حلف ليقبضن من فلان حقه فاخذ من وكيله او كفيله او ممن يحتال عليه بامر المطلوب بر وان كانت الحوالة والكفالة لغير امر المطلوب لم يبر كذا في المحيط ولم يذكر المصنف الحوالة والكفالة قال في المحيط حلف لا يكفل عنه شيئا فكفل بنفسه لا يحنث لانه تكفل به لا عنه لان كلمة عنه انما تستعمل في الكفالة بالمال لا في الكفالة بالنفس يقال تكفل عنه وانما تكفل عن غيره اي بماله وكفل به اي بنفسه ولو تكفل عن كفيله بامره لا يحنث لانه ما كفل عنه وانما كفل عن غيره ولو حلف لا يكفل عن فلان فاحال فلانا على الحالف لغريمه ان كان للمحتال له دين على المحيل يحنث والا فلا لان في الحوالة ما في الكفالة وزيادة لان فيها التزاما وضمانا انتهى وفي الذخيرة حلف لا يوصي بوصية فوهب في مرض موته شيئا لا يحنث لان ذلك ليس بوصية لكن اعطى الشرع لها حكم الوصية فلا يظهر في حق حكم الحنث انتهى وفي الواقعات حلف لا يأتمن فلانا على شيء فاراه درهما وقال انظر الى هذا اولم يفارقه لا يحنث لانه لم يأتمنه ولو دفع اليه ذا بنه وقال امسكها حتى اصلي فهو حانث لانه ائتمنه عليها ولم يذكر المصنف التولية وقد صارت حادثة الفتوى فسئلت عن قاضي القضاة لو حلف لا يولي فلانا القضاء فوكل من ولاه فاجبت يحنث لانه من قسم ما لا حقوق عنه له فيحنث بفعل وكيله **قوله** ودخول اللام على البيع والشرا والاجارة والصياغة والخياطة والبنا كان بعت لك ثوبا لاختصاص الفعل بالمحلوف عليه بان كان بامره كان ملكه او لا وعلى الدخول والضرب والاكل والشرب والعين كان بعت ثوبا لك لاختصاصها به بان كان ملكه او امره او لا يعني ان اللام اذا تعلقت بفعل قبلها فلا يخلو اما ان يكون ذلك الفعل يجري فيه النيابة او لا فانه فان كان الاول فلا يخلو اما ان تلي اللام الفعل متوسطة بينه وبين المفعول او تلي المفعول فان كان الاول كقوله ان بعت لك ثوبا ان اشتريت لك ثوبا ان اجرت لك بيتا ان صبغت لك ثوبا ان خطت لك ثوبا ان بنيت لك بيتا فان اللام للاختصاص والوجه الظاهر فيها التعليل ووجه افادتها الاختصاص انها تفيد متعلقها وهو الفعل لدخولها وهو كاف الخطاب فيفيد ان المخاطب مختص بالفعل وكونه مختصا به يفيد ان لا يستفاد اطلاق فعله الا من جهته وذلك يكون بامره واذا باع بامره كان بيعه اياه من اجله وهو لام التعليل فصار المعقود عليه ان لا يبيعه من اجله فاذا دس المخاطب ثوبه بلا علمه فلا فباعه لم يكن باعه من اجله اذ ذلك لا يتصور الا بالعلم بامره به ويلزم من هذا كون هذا لا يكون الا في الافعال التي تجري فيها النيابة وان كان الثاني اعني ما اذا وقعت عقب المفعول كان بعت ثوبا لك فهي للاختصاص ايضا وهو اختصاص العين بالمخاطب وهو كون العين مملوكة للمخاطب فيحنث اذا باع ثوبا مملوكا للمخاطب سواء كان باذنه او بغيره اذنه لان المحلوف عليه يوجد مع امره وعدم امره وهو بيع ثوب مختص بالمخاطب لان اللام هنا اقرب الى الاسم الذي هو الثوب منه للفعل والقرب من اسباب الترجيح واما الثاني اعني ما اذا كان الفعل لا يجري فيه النيابة مثل الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتمل النيابة فلا فرق بين

ان تكون اللام عقب الفعل او عقب العين فانها تكون لاختصاص العين بالمخاطب نحو ان اكلت لك طعاما او طعاما لك او شربت لك شرابا او شرابا لك او ضربت لك غلاما او غلاما لك او دخلت لك دارا او دارا لك فيحنث بدخول دار تنسب الى المخاطب طعام يملكه سواء كان بعلمه او بامره او دونه وفي فتاوى قاضي خان في فصل الاكل رجل قال والله لا ابيع لفلان ثوبا فباع الحالف ثوبا للمحلوف عليه ليجيز صاحب الثوب حنث الحالف اجاز المحلوف عليه او لم يجز ولو باعه الحالف وهو لا يريد بذلك ان يكون البيع للمحلوف عليه وانما يريد بيعه لنفسه لا يكون حانثا انتهى فهذا يفيد ان المحلوف عليه بيعه لاجله سواء كان بامره او لا وهو يتحقق بدون الامر بان يقصد الحالف بيعه لاجل فلان وهذا انما يجب حفظه فان ظاهر كلامهم هنا يخالفه مع انه هو الحكم فلو حذف المصنف قوله بان كان بامره لكان اولى الا ان يقال ان كلامهم هنا في تعليق العتق والطلاق وكلام قاضي خان في اليمين بالله تعالى بدليل ما ذكره قاضي خان في الفتاوى رجل قال ان بعت لك ثوبا فعبدي حر فهذا على ان يبيع ثوبا ملكا للمحلوف عليه كان الثوب ملكا للمحلوف عليه او لم يكن ولو قال ان بعت ثوبا لك فهو على ان يبيع ثوبا ملكا للمحلوف عليه انتهى فالفرق بين اليمين بالله تعالى وبين غيرها بعيد كما لا يخفى لكن ذكر في المحيط ما في المختصر عن الجامع وذكر الفرع المذكور في الخانية من فصل الاكل عن ابن سماعة عن محمد فظاهره انه ضعيف وفي المحيط ايضا حلف لا يشتري لفلان فامر غيره بالشرا والامر ينوي الشرا للمحلوف عليه لا يحنث لانه لم يشتر له لان الشرا يقع للآمر لانه وجد نفاذا عليه فينفذ عليه فلا يقع للمحلوف عليه انتهى وبهذا علم انه لا فرق في المسئلة الاولى بين ان يذكر المفعول به اولا وفي الظهيرية وان حلف لا يشتري لفلان ثوبا فامره فلان ان يشتري لابنه الصغير ثوبا فاشتراه لا يحنث انتهى وبه علم ان في المسئلة الاولى لا بد ان يكون قد امر المحلوف عليه بان يفعله لنفسه لا مطلق الامر كما في المختصر وغيره واطلق المصنف الضرب فشمل ضرب الغلام وضرب الولد ووقع في الهداية التعبير بضرب الغلام فاختلفوا في الغلام فذكر ظهير الدين ان الغلام المراد به الغلام الولد دون العبد لان ضرب العبد يحتمل النيابة والوكالة فصار نظير الاجارة لا نظير الاكل والشرب والغلام يطلق على الولد قال تعالى فبشرناه بغلام وذكر قاضي خان ان المراد به العبد للعرف ولان الضرب مما لا يملك بالعقد ولا يلزم به فانصرف الى المحل المملوك بالتقديم والتاخير على ما بينا **قوله** فان نوى غيره صدق فيما عليه اي فان نوى غير ما هو ظاهر كلامه صدق فيما فيه تشديد على نفسه ديانة وقضاء بان باع ثوبا مملوكا للمخاطب بغير امره في المسئلة الاولى ولو نوى بالاختصاص الملك فانه يحنث ولولا نيته لما حنث لانه نوى ما يحتمله كلامه بالتقديم والتاخير وليس فيه تخفيف فيصدقه القاضي ايضا فقيد بما عليه لانه لو نوى ما فيه تخفيف كعكس المسئلتين فانه يصدق ديانة لانه محتمل كلامه ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وهو متهم وقدمنا ان الفرق بين الديانة والقضاء لا يأتي في اليمين بالله تعالى لان الكفارة لا مطالب لها **قوله** ان ابعته او ابتعته فهو حر فعقد بالخيار حنث لوجود الشرط في المسئلة الاولى وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزاء لذلك وكذا في المسئلة الثانية قد وجد الشرط وهو الشرا والملك قائم فيه وقوله عقد بالخيار

اى باع فى الاولى وشرط الخيار لنفسه واشتراه فى الثانية وشرط الخيار لنفسه وكون الملك موجودا فى المسيلة الاولى ظاهر لانهم اتفقوا ان البايع اذا شرط الخيار لنفسه لا يخرج المبيع عن ملكه واما فى الثانية فلذلك عندهما لان المبيع مملوك للمشترى عندهما واما عند الامام فلان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو نجز المشترى بالخيار العتق يثبت الملك سابقا عليه فلذا هذا قيد بالخيار لان هذا لانه لو حلف لا يبيعه بان قال ان بعته فهو حر فباعه بيعا صحيحا بلا خيار لا يعتق لانه خرج عن ملكه وسياتى حكم الفاسد والباطل ولا يخفى انه اذا باعه بشرط الخيار للمشترى انه لا يعتق ايضا لانه بات من جهته وكذا اذا قال ان اشتريته فهو حر فاشتراه بالخيار للبايع لا يعتق ايضا لانه باق على ملك بايعه كما صرح به فى الذخيرة وسوا اجازا البايع بعد ذلك او لم يجز وذكر الطحاوى انه اذا اجاز البايع البيع يعتق لان الملك يثبت عند الاجازة مستندا الى وقت العقد بدليل ان الزيادة الحادثة بعد العقد قبل الاجازة تدخل فى العقد كما فى البدايع وقيد بقوله ان ابتعته لانه لو قال ان ملكته فهو حر فاشتراه بشرط الخيار لا يعتق عند الامام لان الشرط وهو الملك لم يوجد عنده لعدم الملك عنده كما عرف فى بابه وقيد بالتعليق لان المشترى بالخيار لو كان ذا رحم محرم من المبيع فانه لا يعتق عليه الا بمضى المدة عند الامام لعدم الملك فانه لم يوجد منه تكلمه بالعتاق بعد الشرا بشرط الخيار حتى سقط الخيار وانما يعتق على القريب بحكم الملك ولا ملك للمشترى بالخيار والشارع انما علق عتقه بالملك لا بالشرا اما هنا فالايجاب المعلق صار منجزا عند الشرط وصار قايلا انت حر فينفسخ الخيار ضرورة كذا فى فتح القدير وفى الذخيرة اذا قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشتراه لغيره هل ينحل يمينه لم يذكر محمد هذه المسيلة فى شى من الكتب وحكى عن الفقيه ابى الحسن بكر البلخى انه قال لقايل ان يقول ينحل يمينه ولقايل ان يقول لا تنحل وهو الاشبه لانه انما يراد بمثل هذه اليمين عرفا الشرا لنفسه وصار تقدير المسيلة الا الشرا لغيره لان العتق من جهة الحالف لا يقع الا بالشرا لنفسه وصار تقدير المسيلة كانه قال ان اشتريتك لنفسى فانت حر ولو صرح بذلك واشتراه لغيره لا تنحل يمينه فكذا هذا وبهذا الحرف يقع الفرق بين هذا وبين ما اذا قال لامراته ان اشتريت غلاما فانت طالق فاشتراه لغيره ان اليمين تنحل لان هناك لم يوجد ما يدل على ارادته الشرا لنفسه فان الطلاق من قبله يقع على امراته اشتراه لنفسه او لغيره اما هنا بخلافه انتهى وفى الظهيرية رجل قال لامته ان بعت منك شيا فانت حرة ثم باع نصفها من الزوج الذى ولدت منه او باع نصفها من ابيها لا يقع عتق المولى عليها باليمين ولو كان البيع من الاجنبى وقع عتق المولى عليها والفرق ان الولادة من الزوج والنسب من الاب متقدم فيقع ما تقدم سببه اولا وهذا المعنى لا يمكن اعتباره فى حق الاجنبى ولذا لو قال ان اشتريت من هذه الجارية شيا فهى مدبرة ثم اشتراها هو وزوجها الذى ولدت منه فهى ام ولد لزوجها ولا يقع عليها تدبير المشترى للمعنى الذى اشرنا اليه انتهى وقيد بكونه حلف بعتق العبد المبيع لانه لو حلف ان لا يبيع او علق طلاق زوجته على البيع او عتق عبده على البيع فباع بيعا فيه خيار للبايع

او للمشترى

او للمشترى لم يحنث فى قول ابى يوسف وحنث فى قول محمد قال محمد سمعت ابا يوسف قال فيمن قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه على ان البايع بالخيار ثلاثة ايام فمضت مدة الثلاث ووجب البيع يعتق وهو على اصله صحيح لان اسم البيع عنده لا يتناول البيع المشروط فيه الخيار فلا يصير مشتريا بنفس القبول بل عند سقوط الخيار والعبد فى ملكه عند ذلك فيعتق وذكر القاضى الاسبيجابى فى البيع بشرط خيار البايع او المشترى انه يحنث ولم يذكر الخلاف واصل فيه اصلا وهو ان كل بيع يوجب الملك او يلحقه الاجازة يحنث به وما لا فلا كذا فى البدايع قوله وكذا بالفاسد والموقوف لا بالباطل اى يحنث اذا عقد فاسدا او موقوفا فى المسيلتين وهو مجمل لا بد من بيانه اما فى المسيلة الاولى وهى ما اذا قال ان بعتك فانت حر فباعه بيعا فاسدا فان كان فى يد البايع او فى يد المشترى غايبا عنه بامانة او رهن يعتق لانه لم يزل ملكه عنه وان كان فى يد المشترى حاضرا او غايبا مضمونا بنفسه لا يعتق لانه بالعقد زال ملكه عنه واما فى الثانية وهو ما اذا قال ان اشتريته فهو حر فاشتراه شرا فاسدا فان كان فى يد البايع لا يعتق لانه على ملك البايع بعد وان كان فى يد المشترى وكان حاضرا عنده وقت العقد يعتق لانه صار قابضا له عقب العقد فملك وان كان غايبا فى بيته او نحوه فان كان مضمونا بنفسه كالمغصوب يعتق لانه ملكه بنفس الشرا وان كان امانة او كان مضمونا بغيره كالرهن لا يعتق لانه لا يصير قابضا عقيب العقد كذا فى البدايع وفى المحيط عن ابى يوسف لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى عبدا فاسدا ثم تاركا البيع ثم اشتراه شرا صحيحا قال لا يعتق لانه حنث فى الشرا الفاسد لانه شرا حقيقة فانحلت اليمين وارتفعت بخلاف النكاح لو حلف وقال ان تزوجتك فانت طالق فتزوجها فاسدا ثم تزوجها صحيحا طلقت لان اليمين لم تنحل بالفاسد لانه ليس بنكاح مطلق انتهى وفى الذخيرة حلف لا يبيع فباع بيعا فاسدا يحنث فى يمينه وهو الصحيح لانه بيع تام لثبوت الحل ما بينا فى انعقاده الا انه تراخى حكمه وهو الملك وانه لا يدل على النقصان فيه ولذا اذا عقد يمينه على الماضى بان قال ان كنت اشتريت اليوم او قال ان كنت بعت انتهى واما فى الموقوف فصورته فيما اذا كان الحالف البايع ان يبيعه لشخص غايب قبل عنه فضولى فيعتق العبد على البايع لوجود الشرط واذا كان الحالف المشترى فانه اذا اشتراه ببيع الفضولى له فانه يحنث عند اجازة البايع فيعتق العبد وفى التبيين ما يخالفه واما اذا حلف لا يشترى او لا يبيع فاشترى او باع موقوفا فانه يحنث فى يمينه قبل الاجازة واما بالعقد الباطل فانما لا يحنث به لانه ليس ببيع لانعدام معناه وهو ما ذكر ولانعدام المقصود منه وهو الملك لانه لا يفيد الملك وفى المحيط حلف لا يشترى اليوم شيا فاشترى عبدا بخمر او خنزير قبل او لم يقبض واشترى عينا بالربا فامر صاحبه بالبيع حنث قبل اجازة صاحبه لان هذا بيع فاسد والبيع الفاسد بيع حقيقة لما بينا ولذا لو اشترى بالدين لانه مال ولو اشترى بدم او ميتة لا يحنث لانه ليس ببيع لعدم المال بخلاف الخمر والخنزير لانهما مال ولو اشترى مكاتبا او مدبرا او ام ولد

لم يحنث لان في المحل ما ينافي التمليك وهو حق الحرية فلا ينعقد العقد فيه تمليكا فلا يتحقق
بيعا الا في المكاتب والمدبر يحنث ان اجاز القاضي او المكاتب لان المنافي زال بالقضا لانه
فصل مجتهد فيه وباجازة المكاتب انفسخت الكتابة فارتفع المنافي فتم العقد انتهى وهذا اذا
اشترى هذه الاشيا فلو اشترى لهذه الاشيا لم يذكر محمد هذا الفصل واختلف المشايخ
فيه قال بعضهم يحنث وقال بعضهم لا يحنث كذا في الذخيرة وفي الظهيرية اذا حلف
ليبيعن هذه وهي ام ولد له او هذه المراة الحرة او هذا الحر المسلم فباعهم بر في يمينه عند
ابي حنيفة وقال ابو يوسف في الحر المسلم كذلك فاما في ام الولد والحرة فاليمين على الحقيقة
انتهى وقيد بالبيع والشرا لانه لو حلف لا يتزوج هذه المراة فهي على الصحيح دون الفاسد
حتى لو تزوجها نكاحا فاسدا لا يحنث لان المقصود من النكاح الحل ولا يثبت بالفاسد بخلاف
البيع المقصود منه الملك وانه يحصل بالفاسد ولذا لو حلف لا يصلي ولا يصوم فهو على الصحيح
فلو صلى لغير طهارة او صام لغير نية لا يحنث ولو كان ذلك كله في الماضي بان قال ان كنت
تزوجت او صليت او صمت فهو على الصحيح والفاسد لان الماضي لا يقصد به الحل والتقرب
وانما يقصد به الاخبار عن المسمى بذلك فان يحنث به الصحيح ومن في القضا لانه النكاح المنو
كذا في البدايع وقدمنا انه لو حلف لا يهب فوهب هبة غير مقبوضة حنث كما في الظهيرية فعلم ان
فاسد الهبة كصحيحها ولا يخفى ان الاجارة كذلك لانها بيع ان لم ابع فلانا فعتق فاعتق
او دبر حنث يعني لو قال ان لم ابع هذا العبد فامراته طالق فاعتقه او دبره فانه يقع عليه
الطلاق لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لفوات المحلية واورد عليه منع وقوع الياس عن
العتق مطلقا بل في العبد اما في الامة فجاز ان ترتد بعد العتق فتسبى فيملكها هذا
الحالف فيعتقها وفي التدبير مطلقا لجواز ان يقضي القاضي ببيع العبد المدبر واجيب
بان من المشايخ من قال لا تطلق لهذا الاحتمال والصحيح انها تطلق لان ما فرض من الامور
الموهومة الوقوع فلا يعتبر لان الحلف على بيع هذا الملك لا كل ملك واجيب ايضا عن المدبر
ان بيعه بيع قن لانفساخ التدبير بالقضا فيعتق ولا فرق بين كون العبد ذميا او مسلما
في تجري اختلاف المشايخ فيه والتصحيح واشار بالتدبير الى ان الاستيلاد كذلك كما في
الذخيرة والمراد بالتدبير المطلق منه ولا يحنث بالمقيد كما اشار اليه في فتح القدير وينبغي
انه اذا قال ان لم ابعك فانت حر فدبره تدبيرا مطلقا انه يعتق لوجود الشرط كما ذكره
ولذا لو استولدها واما اذا قال ان لم ابعك فانت حر فاعتقه فانه يبطل التعليق لان
كل تنجيز العتق يبطل تعليقه كتنجيز الثلاث يبطل تعليقه ويتفرع على الحنث لفوات
المحل فرعان في القاسمية الاول لو قال لها ان لم تضحي بهذا في هذا الضحى فانت طالق فكسر
وقع الطلاق وعزاه الى الذخيرة لو قال لها ان لم تذهبي فتاتي بهذا الحمام كانت طالق
فطار الحمام وقع الطلاق انتهى قالت تزوجت علي فقال كل امراة لي طالق طلقت المحلفة
المحلفة بكسر اللام اي المراة التي دعته الى الحلف وكانت سببا فيه وعن ابي يوسف انها لا تطلق

لانه

لانه اخرجه جوابا فينطبق عليه ولان غرضه ارضاها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به وجه
الظاهر عموم الكلام وقد زاد على حرف الجواب فيجعل مبتديا وقد يكون غرضه ايحاشها حين
اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع التردد لا يصلح مقيدا ولو نوى غيرها يصدق ديانة
لا قضا لانه تخصيص العام واختار شمس الائمة السرخسي وكثير من المشايخ رواية ابي يوسف
وفي جامع قاضي خان وبه اخذ مشايخنا وذكر في الغاية معزيا الى الذخيرة الاولى تحكيم الحال
ان كان قد جرى بينهما مشاجرة وخصومة تدل على غضبه يقع الطلاق عليها ايضا وان لم يكن
لذلك لا يقع انتهى وفي الولوالجية رجل قيل له الك امراة غير هذه المراة فقال كل امراة
لي فهي طالق لا تطلق هذه المراة فرق بين هذا وبين ما اذا قالت المراة لزوجها انك
تريد ان تتزوج على امراة اخرى فقال ان تزوجت امراة فهي طالق حيث تطلق هذه
المراة والفرق هو ان قول الزوج بناء على القول الاول فانما يدخل تحت قوله ما يحتمل الدخول
تحت القول الاول فقولها انك تزوجت على امراة اسم المراة يتناولها ولغيرها اما
هنا قوله غير هذه المراة لا يحتمل هذه المراة فلا تدخل تحت قوله ثم اعلم ان المعرفة
لا تدخل تحت النكرة لا تدخل الا في العلم وبيانه كما في البدايع قال ان دخل داري هذه
احد فلذا ان دخل الحالف لم يحنث لان قوله احد نكرة والحالف معرفة بيا الاضافة
ولذا لو قال لرجل ان دخل دارك هذه احد فلذا ففعله المحلوف عليه لم يحنث الحالف
لان المحلوف عليه معرفة بكاف الخطاب ولذا لو قال ان لبس هذا القميص احد فلذا
فلبسه المحلوف عليه لم يحنث لكونه معرفة بالتا التي للمخاطب وان لبسه المحلوف عليه
الحالف حنث لان الحالف نكرة فيدخل تحت النكرة ولو قال ان مس هذا الراس احد
واشار الى راسه لم يدخل الحالف فيه وان لم يضفه الى نفسه بيا الاضافة لان ذلك
متصل به خلقة فكان اقوى من اضافته الى نفسه بيا الاضافة ولو قال ان كلم غلام
عبد الله بن محمد احد فعبدي حر فكلم الحالف وهو غلام الحالف واسمه عبد الله بن محمد حنث
لانه يجوز استعمال العلم في موضع النكرة فلم يخرج الحالف عن عموم النكرة انتهى وتمام
تفريعاته في الذخيرة على المشي الى بيت الله او الى الكعبة حج او اعتمر ماشيا
فان ركب اراق دما بخلاف الخروج او الذهاب الى بيت الله او المشي الى الحرم او الصفا او
المروة لما قدمناه في باب الهدي من كتاب الحج والفارق العرف واطلقه فشمل ما اذا كان
في الكعبة او غيرها كما في الهداية لان ايجاب احد النسكين ليس باعتبار انه مدلول اللفظ ولا
يستلزمه ولا باعتبار الحكم بذلك مجازا ولا بالنظر الى الغالب بل لانه تعورف ايجاب احد
النسكين به فصار مجازا لغويا حقيقة عرفية مثل قوله علي حجة او عمرة ماشيا وتمامه في
فتح القدير وقد قدم المصنف انه لا يركب حتى يطوف للركن فيلزمه المشي من بيته لا من
حيث يحرم فان كان اراد في مكة واراد ان يجعل النسك الذي لزمه حجا فانه يحرم من الحرم
ويخرج الى عرفات ماشيا الى ان يطوف للركن وان اراد اسقاطه بعمرة فعليه ان يخرج الى الحل

فيحرم منه واختلفوا في انه يلزمه المشي في ذهابه الى الحل او لا يلزمه الا بعد رجوعه منه محرما والوجه يقتضي انه يلزمه المشي لما قدمنا من انه يلزمه المشي من بلده مع انه ليس محرما بل هو ذاهب الى محل الاحرام فيحرم منه اعني المواقيت في الاصح لما قدمناه وعن ابي حنيفة لو ان بغداديا قال الى اخره وانما يلزمه دم بركوبه لانه ادخل نقصا فيه ومثل الخروج السفر الى بيت الله تعالى وكذا الشد والهرولة والسعي الى مكة وقيد بالمشي الى بيت الله لانه لو قال على المشي الى بيت الله استار الكعبة او باب الكعبة او ميزابها او اسطوانة البيت او الى عرفات ومزدلفة لا يلزمه شيء ومسالة المشي الى الحرم قوله وقالا يلزمه اصل النسكين والوجه في ذلك ان يحمل على انه تعورف بعد ابي حنيفة ايجاب النسك به فقالا به كما تعورف بالمشي الى الكعبة فيرتفع الخلاف كذا في فتح القدير

قوله عبده حر ان لم يحج العام فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يعتق لان هذه شهادة قامت على معلوم وهو التضحية ومن ضرورته انتفاء الحج فيتحقق الشرط ولهما انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب له فصار كما اذا شهدوا انه لم يحج غاية الامر ان هذا النفي مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا كذا في الهداية وحاصله انه لا يفصل في النفي بين ان يحيط به علم الشاهد فتقبل الشهادة به او لا فلا تقبل الشهادة على النفي مطلقا ولا يرد عليه ما ذكره في السير الكبير شهدا على رجل انه قال المسيح ابن الله ولم يقل قول النصارى والرجل يقول وصلت به ذلك قبلت هذه الشهادة وبانت امراته وليس هو الا لانه احاط به علم الشاهد لانا نقول انها شهادة على امر وجودي وهو السكوت لانه انضمام الشفتين فصار نصا وكشهود الارث اذا قالوا نشهد انه وارثه لا نعلم له وارثا غيره حيث يعطى كل التركة لانها شهادة على الارث والنفي في ضمنه والارث مما يدخل تحت القضاء بخلاف النحر واما ما في المبسوط من ان الشهادة على النفي تقبل في الشروط حتى لو قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فشهدا انه لم يدخلها قبلت ويقضى بعتقه وما نحن فيه من قبيل الشروط فاجيب عنه بانها قامت بامر ثابت معاين وهو كونه خارجا فيثبت النفي ضمنا وتعقبه في فتح القدير بانه يرد عليه ان العبد كما لا حق له في التضحية اذا لم تكن هي شرط العتق فلم تصح الشهادة بها لذلك لا حق له في الخروج لانه لم يجعل الشرط بل عدم الدخول كعدم الحج في مسالتنا فلما كان المشهود به ما هو وجودي يتضمن للمدعى به من النفي المجعول شرطا قبلت الشهادة عليه وان كان غير مدعى به لتضمنه المدعى به لذلك يجب قبول شهادة التضحية المتضمنة لنفي المدعى به فقول محمد رحمه الله اوجه انتهى فان قلت ان عدم الدخول هو الخروج لانه لا واسطة فله حق في الخروج قلت لا نسلم انه الخروج لانه الانفصال من الداخل الى الخارج فاذا كان خارجا وقت اليمين واستمر صدق عليه انه لم يدخل ولم يخرج لانه لو حلف لا يخرج من هذه الدار وهو خارجها لا يحنث حتى يدخل ثم يخرج كما قدمنا

فليس

فليس عدم الدخول هو الخروج فالحاصل ان الشهادة على النفي المقصود لا تقبل سواء كان نفيا صورة او معنى سواء احاط به علم الشاهد او لا وسياتي تفاريعه في الشهادات ان شاء الله تعالى

قوله وحنث في لا يصوم بصوم ساعة بنية وفي صوما او يوما بيوم لوجود الشرط في الاول بامساك ساعة ان الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب واما اذا حلف لا يصوم صوما او لا يصوم يوما فانه لا يحنث بامساك ساعة لانه يراد به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك بانتهائه الى اخر اليوم واليوم صريح في تقدير المدة به ولا يقال المصدر مذكور بذكر الفعل فلا فرق بين حلفه لا يصوم ولا يصوم صوما فينبغي ان لا يحنث في الاول الا بيوم لانا نقول الثابت في ضمن الفعل ضروري لا يظهر اثره في غير تحقيق الفعل بخلاف الصريح لانه اختياري يترتب عليه حكم المطلق فيوجب الكمال قيد بيوم لانه لو حلف ليصومن هذا اليوم وكان بعد ان اكل او بعد الزوال صحت اليمين وطلقت للحال لانه مع انه مقرون بذكر اليوم لا كمال لان اليمين تعتمد التصور والصوم بعد الزوال والاكل متصور كما في صورة الناسي وهو كما لو قال لامراته ان لم تصلي اليوم فانت طالق فحاضت من ساعتها او بعد ما صلت ركعة صحت اليمين وطلقت للحال لان درور الدم لا يمنع كما في الاستحاضة بخلاف مسالة الكوز لان محل الفعل وهو الماء غير قائم فلا يتصور بوجه واستشكله في فتح القدير على قول ابي حنيفة ومحمد لان التصور شرعا منتف وكونه ممكنا في صورة اخرى وهي صورة النسيان والاستحاضة لا يفيد فانه حيث كان في صورة الحلف مستحيلا شرعا لا يتصور الفعل المحلوف عليه لانه لم يحلف الا على الصوم والصلاة الشرعيين واما على قول ابي يوسف فظاهر انهما ينعقدان ثم يحنث والحلم ان التمرتاشي ذكر انه لو حلف لا يصوم فهو على الجائز لانه لتعظيم الله تعالى وذلك لا يحصل بالفاسد الا اذا كانت اليمين في الماضي وظاهره انه مشكل على مسالة الكتاب فانه حينئذ بعد ما قال ثم افطر من يومه لكن مسالة الكتاب اصح لانها نص محمد في الجامع الصغير انتهى وقد قدمنا في مسالة الكوز ان الاصح عدم الحنث فيما اذا قال لامراته ان لم تصلي صلاة الفجر غدا فانت كذا فحاضت بكرة ونقلنا عن المبتغي فهو مؤيد لبحث المحقق ابن الهمام وهو المراد بالبكرة وقت طلوع الفجر الى طلوع الشمس كما لا يخفى فحينئذ لا يحنث في مسالة الصوم ايضا على الاصح لكن جزم في المحيط بالحنث فيها وفي الظهيرية بعد ما ذكر الحنث قيل هذا الجواب مستقيم على قول الكل وذكر ابن الفضل في المسالة تفصيلا فقال ان كانت اطالت الصلاة بحيث لولا الاطالة اياها لكنها اداؤها حنث وان لم يكن منها هذه الاطالة لم يحنث الا ان الصحيح ما قلنا انه يحنث على كل حال لان اليمين لا تعتمد الصحة لكنها تعتمد الامكان والتصور وانه ثابت ما قلنا انه يحنث على كل حال هاهنا انتهى وفيه ايضا لو قال ان لم اصم شهرا فعبدي حر لا ينصرف الى شهر يليه بل ينصرف الى شهر في عمره بخلاف ان لم اساكنك شهرا او ان لم ات المحرم شهرا ينصرف الى ما يليه ولا يحنث حتى يتركه شهرا من حين حلف والفرق ان النفي معتبر بالاثبات لان الاشياء تعرف باضدادها

وفي الاثبات لو قال ان صمت شهرا فعبده حر تعلق الحنث بصوم شهر ولا ينصرف الى ما
يليه فلذلك في النفي تعلق الحنث بترك الصوم في شهر ولا ينصرف الى ما يليه تذكر الوقت
فيه لتقدير الصوم به بخلاف الساكنة والضرب والاتيان ونحوه ما ذكر الوقت لتقدير الفعل
به وانما هو لتقدير اليمين فتتقيد بالشهر الذي يليه ولو قال ان تركت الصوم شهرا ينصرف
الى ما يليه وان صام يوما قبل مضي الشهر لم يحنث ولو قال ان تركت صوم شهر وقال ان لم اصم
شهرا او قال ان صمت شهرا انصرف الى جميع العمر اه وتمامه فيه وفي حيل الواجبة حلف
بطلاق امرأته ان لا يصوم شهر رمضان فالحيلة فيه ان يسافر ولا يصوم قوله وفي لا يصلي
بركعة وفي صلوة بشفع اي لو حلف لا يصلي حنث اذا صلى ركعة ولو حلف لا يصلي صلاة لا يحنث
الا بصلاة شفع والقياس في الاول ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم وجه
الاستحسان ان الصلاة عبارة عن الاركان المختلفة فما لم يأت بجميعها لا تسمى صلاة بخلاف
الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجزء الثاني واما في الثانية فلانه يراد بها
الصلاة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء وقد صرح في الهداية في الاول بانه
اذا سجد ثم قطع حنث ويشكل عليه ما ذكره التمرتاشي حلف لا يصلي يقع على الجائزة فلا يحنث بالفاسدة
الا اذا كان اليمين في الماضي الا ان يكون المراد بالفاسدة ان يكون بغير طهارة مثلا لا يحنث
استحسانا ولو نوى الفاسدة صدق ديانة وقضاء ومع هذا يحنث بالصحيحة ايضا الى اخره
تذكر فظهر من كلامه ان المراد بالفاسدة هي التي لا توصف منها شيء بوصف الصحة في وقت
بان يكون ابتدا الشروع غير صحيح او ورد ان من اركان الصلاة القعود وليست في الركعة
الواحدة فيجب ان لا يحنث بها واجيب بان القعدة موجودة بعد رفع راسه من السجدة وهذا
اولا مبني على توقف الحنث على الرفع منها وفيه خلاف المشايخ والحق انه يتفرع على الخلاف
بين ابي يوسف ومحمد في ذلك والاوجه ان لا يتوقف لتمام حقيقة السجود بوضع بعض الوجه
على الارض ولو سلم فليست تلك القعدة هي الركن والاركان الحقيقية هي الخمسة والقعدة
ركن زائد على ما تحرر وانما وجبت للختم فلا تعتبر ركنا في حق الحنث كذا في فتح القدير وقد
قدمنا ان الاركان الاصلية ثلاثة القيام والركوع والسجود واما القراءة فركن زائد والتحريمة
شرط ولذا قال في الظهيرية ولو حلف لا يصلي فقام وركع وسجد ولم يقرأ فقد قيل لا يحنث
وقد قيل يحنث وهكذا ذكر في المنتقى وقد علم بما ذكرنا ان النهي عن البتيراء مانع لصحة الركعة
لو فعلت والبتيراء تصغير البتراء وهو في الاصل مقطوع الذنب ثم صار يقال للناقص واشار
المصنف بالمسئلة الثانية الى فرع مذكور في الذخيرة قال لعبده ان صليت ركعة فانت
حر فصلى ركعة ثم تكلم لا يعتق ولو صلى ركعتين عتق بالركعة الاولى لانه في الصورة الاولى
ما صلى ركعة لانها بتيراء بخلاف الثانية ثم اذا حلف لا يصلي صلاة فهو يتوقف حنثه
على قعوده قدر التشهد بعد الركعتين اختلفوا فيه والاظهر والاشبه انه ان عقد يمينه
على مجرد الفعل وهو اذا حلف لا يصلي صلاة لا يحنث قبل القعدة وان عقدها على الفرض فهو

من ذوات المثنى فكذلك لا يحنث حتى يقعد وان كان من ذوات الاربع يحنث ولو حلف
لا يصلي الظهر لم يحنث حتى يتشهد بعد الاربع كذا في الظهيرية وفيها حلف لا يصلي خلف
فلان فامه فلان وقام الحالف عن يمينه حنث ان لم يكن له نية وان نوى ان يكون خلفه لم يدين
في القضاء وعن ابي يوسف لو قال لا اصلي معك فصليا خلف امام حنث الا ان ينوي ان يصلي
معه ليس بينهما غيرهما ولو حلف ان لا يؤم احدا فشرع في الصلاة ونوى ان لا يؤم احدا
فجاء قوم واقتدوا به يحنث لانه امهم وقصده ان لا يؤم احدا امر بينه وبين الله تعالى
فاذا نوى ذلك لا يحنث ديانة وان اشهد الحالف قبل الشروع في الصلوة انه يصلي صلوة
نفسه ولا يؤم احدا لا يحنث قضاء وديانة ولذا لو صلى هذا الحالف بالناس الجمعة فهو على
ما ذكرنا ولو ام الناس في صلوة الجنازة او سجدة التلاوة لا يحنث لان يمينه انصرفت الى الصلاة
المطلقة ولو امهم في النافلة حنث وان كانت الامامة في النوافل منهيا عنها وذكر الناطفي
في المسئلة الاولى انه اذا نوى ان لا يؤم احدا فصلى خلفه رجلان جازت صلاتهما ولا يحنث
لان شرط الحنث ان يقصد الامامة ولم يوجد ولو حلف لا يصلي الظهر خلف فلان او قال مع
فلان فكبر معه ثم احدث فذهب وتوضأ ثم عاد بعد ما خرج الامام من الصلاة فاتم صلوته
صلاته لا يحنث ولو انه كبر مع فلان ونام في الركعة الاولى حتى فرغ الامام من تلك الركعة
ثم انتبه فاتبعه وصلى تمام صلاته معه حنث ولو حلف لا يصلي الجمعة مع فلان فاحدث
الامام في اول الصلوة او بعد ما صلى ثلث ركعات فقدم الحالف فصلى الحالف ما بقي وسلم
فقد صلى الظهر بصلاة فلان وهو حانث ولذا لو ادرك معه منها ركعة وصلى ما بقي فقد
صلى بصلوته فيكون حانثا ولو حلف ليصلين هذا اليوم خمس صلوات بالجماعة ثم يجامع امرأته
ثم يغتسل كما غربت الشمس ويصلي المغرب والعشاء بالجماعة ولا يحنث واذا حلف الرجل وقال
والله ما اخرت صلوة عن وقتها وقد كان نام عن صلوة حتى خرج وقتها فصلاها فقد
قيل يحنث وقد قيل لا يحنث ولو حلف لا يصلي باهل هذا المسجد ما دام فلان يصلي فيه فمرض
فلان ثلثة ايام ولم يصل او كان فلان صحيحا فلم يصل فيه فصلى الحالف بعد ذلك فيه
لا يحنث ولو حلف لا يصلي في مسجد بني فلان فزيد فيه فصلى في موضع الزيادة يحنث رجل قال
لامرأته ان تركت الصلوة فانت طالق فاخرت الصلوة عن وقتها ثم قضتها هل يقع الطلاق
عليها اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يقع به وبه كان يفتي الشيخ الامام سيف الدين
عبد الرحيم الكرميني وبعضهم قالوا يقع الطلاق وبه كان يفتي القاضي الامام ركن الاسلام
علي السعدي وهو الاشبه والاظهر رجل قال لامرأته ان لم تصبحي غدا ولم تصلي فانت طالق
فاصبحت وشرعت في الصلاة ثم طلعت الشمس افتى شمس الائمة الحلواني بعدم وقوع الطلاق
وافتى ركن الاسلام السعدي رحمه الله بعد ما انه يقع وهو الاظهر والابين وعن محمد رجل قال
والله ما صليت اليوم يعني بجماعة قال يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولذا لو قال والله ما
صليت اليوم ظهرا يعني ظهر امس يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولو قال والله ما صليت

الظهر يعني بجماعة قال محمد لم يصدق عندي في هذا ولو صلى الظهر في السفر ثم قال والله ما صليت
الظهر يعني ظهر يومهم يصدق فيما بينه وبين الله تعالى انتهى وفي المحيط لو قال لعبده ان
ان صليت فانت حر فقال صليت وانكر المولى لا يعتق لانه من الامور الظاهرة يمكن لغيره
الوقوف عليه بلا حرج انتهى ولم يذكر المصنف اليمين في الحج والعمرة والوضوء والغسل
ونحن نذكر بعض مسائلها تتمة للفائدة قال في الظهيرية ولو حلف لا يحج فهو على الصحيح
دون الفاسد كما في الصوم والصلاة وقال الامام الصفار اختلف المشايخ في انه هل
يجوز ان يقال فسد الحج ام لا اذا واقع امرأته قبل الوقوف بعرفة قال بعضهم لا يجوز
وقال بعضهم يجوز كذا ذكره في مناسك الجامع الصغير ولو حلف لا يحج او لا يحج معه
حجة لا فرق بينهما فاحرم بالحج لا يحنث حتى يقف بعرفة رواه ابن سماعة عن محمد وروى
بشر عن ابي يوسف انه لا يحنث حتى يطوف اكثر طواف الزيارة ولو حلف لا يعتمر او لا
يعتمر عمرة لا فرق بينهما لا يحنث حتى يحرم بالعمرة ويطوف اربعة اشواط رواه بشر عن ابي يوسف
واذا حلف لا يتوضأ من الرعاف فرعف ثم بال ثم رعف ثم توضأ فالوضوء منهما جميعا ويحنث
ولو حلف ان لا يغتسل من امرأته هذه من جنابة فاصابها ثم اصاب اخرى او اصاب
امرأة اخرى ثم اصاب المحلوف عليها ثم اغتسل فهذا الاغتسال منهما ويحنث في يمينه وكذلك
المرأة اذا حلفت ان لا تغتسل من جنابة او من حيض فاصابها زوجها وحاضت واغتسلت
فهو اغتسال منهما وحنثت في يمينها وروي عن ابي حنيفة انه قال ان اغتسلت من زينب
فهي طالق وان اغتسلت من عمرة فهي طالق فجامع زينب ثم جامع عمرة فاغتسل فهذا الاغتسال
من الاول دون الثاني ويقع الطلاق عليها قال ابو عبد الله الجرجاني اذا اجنبت المرأة ثم
حاضت ثم اغتسلت كان الاغتسال من الاول دون الثاني ولذلك لو بال ثم رعف
ثم بال فالوضوء يكون من الاول دون الثاني عند ابي عبد الله الجرجاني فالحاصل ان على قول
ابي عبد الله الجرجاني اذا اجتمع الحدثان فالوضوء بعدهما من الاول ان اتحد الجنس واختلف
وقال الفقيه ابو جعفر ان اتحد الجنس بان بال ثم بال او رعف ثم رعف فالوضوء
من الاول وان اختلف الجنس فالوضوء يكون منهما وقال الشيخ الامام الزاهد عبد الكريم كنا
نظن ان الوضوء من الحدثين اذا استويا في الغلظ والخفة ومتى كان احدهما اغلظ فالوضوء
من اغلظهما وقد وجدنا الرواية عن ابي حنيفة ان الوضوء يكون منهما فرجعنا الى قوله وذكر الفقيه
ابو جعفر في تاسيس النظائر ان المرأة اذا اجنبت ثم حاضت فاغتسلت فعند ابي يوسف يكون
الغسل من الاول وعند محمد يكون منهما انتهى ان لبست من غزلك فهو هدي فملك
قطنا فغزلته فلبس فهو هدي اي لبست ثوبا من غزلك وهذا عند ابي حنيفة وقالا
ليس عليه ان يهدي حتى تغزل من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدي التصدق به بمكة لانه
اسم لما يهدى اليها لهما ان النذر انما يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد
لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب الملك وله ان غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج

والمعتاد

والمعتاد هو المراد وذلك سبب لملكه ولهذا يحنث اذا غزلت من قطن مملوك له وقت النذر
لان القطن لم يصر مذكورا وافاد انه لو كان القطن مملوكا له وقت الحلف فغزلته فلبسته
فانه هدي بالاولى وهو متفق عليه وفي فتح القدير والواجب في ديارنا ان يفتى بقولهما
لان المرأة لا تغزل الا من كتان نفسها او قطنها فليس الغزل سببا لملكه للمغزول عادة
فلا يستقيم جواب ابي حنيفة فيه انتهى وفي المحيط حلف لا يلبس من غزل فلانة ونوى
الغزل بعينه لا يحنث اذا لبسه لانه نوى حقيقة كلامه وان كان لبس الغزل قبل النسج
غير ممكن كما لو حلف لا يشرب الماء ونوى شرب جميع المياه لم يحنث حتى لو لم يكن له نية يحمل
على المنسوج عرفا لانه عقد يمينه على ما لا يتصور لبسه عرفا فينصرف الى ما يصنع منه مجازا
عرفا كما لو حلف من هذه النخلة حلف لا يلبس ثوبا من غزل فلانة فلبس ثوبا من غزلها وغزل
اخرى لا يحنث لان الملبوس ليس من غزلها وبعض الثوب لا يسمى ثوبا كما لو حلف لا يلبس ثوب
فلان فلبس ثوبا بين فلان وبين اخر لم يحنث فكذا هذا حتى لو حلف لا يلبس من غزل فلانة
فلبس ثوبا من غزلها وغزل غيرها حنث لو كان من غزل فلانة خيط واحد لان الغزل ليس باسم
لشيء مقدر فالبعض منه يسمى غزلا وفي الجامع الصغير حلف لا يلبس ثوبا من غزل فلبس ثوبا
من غزل وقطن كان في ملكه وقت اليمين يحنث وكذلك ان لم يكن في ملكه عند ابي حنيفة
خلافا لهما وفي المنتقى حلف لا يلبس من غزل فلانة ولم يقل ثوبا فزره وعراه من غزلها
لا يحنث لان الزر والعرى قبل الشد لا يصير ملبوسا بلبس القميص وبعد ما شد لا يحنث
وان صار لابسا لان هذا يسمى شدا ولا يسمى لبسا عرفا وفي اللبنة والزيق يحنث لانه يسمى
لابسا لهما عرفا بلبس الثوب ولو لبس تكة من غزلها لا يحنث عند ابي يوسف وعند محمد يحنث
والفتوى على قول ابي يوسف لانه لا يسمى لابسا في التكة عرفا بخلاف ما اذا لبس تكة من حرير
فانه يكره اتفاقا لان المحرم استعمال الحرير مقصودا سواء كان لبسا او لم يكن وقد وجد
وهنا المحرم ما يسمى لبسا ولم يوجد ولا يكره الزر والعرى في الحرير لانه لا يعد لابسا له لا
مستعملا وكذا اللبنة والزيق لا يكره في الحرير لانه مستعمل له تبعا لا مقصودا فصار
كالاعلام ولو اخذ الحالف خرقة من غزلها قدر شبرين ووضعها على عورته لا يحنث لانه
لا يسمى لابسا وقال ابو يوسف اذا رقع في ثوبه شبرا حنث ولو لبس ثوبا من غزلها
فلما بلغ الذيل الى السرة ولم يدخل كميه ورجلاه بعد تحت اللحاف يحنث لانه لبس ولو
حلف لا يلبس ثوبا من نسج فلان فنسجه غلمانه فان كان فلان لم يعمل بيده لم يحنث وان
كان يعمل حنث لان حقيقة النسج ما يفعله بيده فيحمل على الحقيقة ما امكن ولا يحمل على
المجاز وهو الامر به ولو حلف لا يلبس ثوبا من غزلها فلبس كساء من غزلها حنث لان هذا
ثوب من غزلها وان كان من الصوف انتهى وفي الظهيرية حلف لا يلبس من غزل فلانة
فلبس ثوبا خيط من غزل فلانة لا يحنث ولو لبس قلنسوة او شبكة من غزل فلانة
يحنث انتهى وفي فتح القدير ومعنى الهدي هنا ما يتصدق به بمكة لانه اسم لما يهدى

إليها فان كان نذر هدي شاة او بدنة فانما تخرجه عن العهدة ذبحه في الحرم والتصدق
به هناك فلا يجزيه اهدا قيمته وقيل في اهدا قيمة الشاة روايتان فلو سرق بعد الذبح
فليس عليه غيره وان نذر ثوبا جاز التصدق في مكة بعينه او بقيمته ولو نذر اهدا ما لا
ينقل كاهدا دار ونحوها فهو نذر بقيمتها انتهى فالحاصل ان في مسئلة الكتاب لا يخرج
عن العهدة الا بالتصدق بمكة مع انهم قالوا لو التزم التصدق على فقرا مكة بمكة العينية
تعيينه الدرهم والمكان والفقير فعلى هذا يفرق بين الالتزام بصيغة الهدي وبينه
بصيغة النذر **قوله** لبس خاتم ذهب او عقد لؤلؤ لبس حليا يعني لو حلف لا يلبس حليا فلبس
خاتم ذهب او عقد لؤلؤ حنث اما بالذهب فلانه حلي ولهذا لا يحل استعماله للرجال
واما عقد اللؤلؤ فاطلقه فيشمل المرصع وغيره وهو قولهما وقال الامام لا يحنث بغير المرصع لانه
لا يتحلى به عرفا الا مرصعا ومبنى الايمان على العرف ولهما ان اللؤلؤ حلي حقيقة حتى سمي في القران
وتستخرجون حلية تلبسونها وقيل هذا اختلاف عصر وزمان ويفتى بقولهما لان التحلي به
على الانفراد معتاد كذا في الهداية ولهذا اختاره في المختصر واطلق الخاتم من الذهب فشمل
ما له فص وما لا فص له اتفاقا وشمل ما اذا كان الحالف رجلا او امراة كما في الظهيرية
قوله لا خاتم فضة ليس بحلي عرفا ولا شرعا بدليل انه ابيح للرجال مع منعهم من
التحلي بالذهب والفضة وانما ابيح لهم لقصد التختم لا للزينة فلم يكن حليا كاملا في حقهم
وان كانت الزينة لازم وجوده لكنها لم تقصد به اطلقه فشمل ما اذا كان مصوغا على هيئة
خاتم النسا اولا وقيده في النهاية بما اذا لم يكن مصوغا الا ان ما صيغ على هيئة خاتم النسا
بان كان ذا فص يحنث به وهو الصحيح واطلقه بعضهم كما في المختصر وصححه في فتح القدير لان
العرف في خاتم الفضة نفي كونه حليا وان كان زينة انتهى واشار المصنف الى انه على قياس
قول الامام لا باس للرجال بلبس اللؤلؤ الخالص كذا في التبيين وذكر الغلاتي في تهذيبه انه على قياس
قوله الذهب والفضة ليس بحلي قبل الصياغة حتى لو علقت في عنقها تبر الذهب والفضة لا
يحنث وعندهما يحنث انتهى وقيد بخاتم الفضة لان الخلخال والدملج والسوار حلي لانه لا
يستعمل الا للتزين فكان كاملا في معنى الحلي كذا في المحيط واشار المصنف بعقد اللؤلؤ الى ان
عقد الزبرجد او الزمرد كذلك فابو حنيفة شرط الترصيع وهما اطلقا كما في المحيط والحلي
بضم الحا وتشديد اليا جمع حلي بفتح الحا وسكون اللام كثدي وثدي وقيد به لانه لو حلف
لا يلبس سلاحا ولا نية له فتقلد سيفا او ترسا لا يحنث لانه لم يلبس السلاح ولو لبس درعا
من حديد او غيره يحنث ولو حلف لا يشتري سلاحا فاشترى سكينا او حديدا لا يحنث لان بائعه
لا يسمى بايع السلاح كذا في المحيط وفي الظهيرية حلف لا يلبس ثوبا او لا يشتري فيمينه
على كل ملبوس يستر العورة وتجوز الصلاة فيه حتى لو اشترى مسحا او بساطا او طنفسة
ولبسها لا يحنث والمسح الجلس وهو البساط المنسوج من شعر المعزى والطنفسة البساط
المحشو ولو اشترى فروا ولبس فروا يحنث ولو اشترى قلنسوة او لبسها لا يحنث ولو اشترى

ثوبا

ثوبا صغيرا يحنث هكذا ذكر في المبسوط قالوا اذا اراد به ان يكون ازارا او سراويلا يستر العورة
وتجوز الصلاة فيه حتى لو اشترى منديلا يتمخط به لا يحنث ولو حلفت المراة ان لا تلبس ثوبا
فتقنعت بقناع لم يحنث اذا لم يبلغ مقدار الازار وان بلغ حنث وان حلف لا يلبس ثوبا
فلبس لفافة لا يحنث وعلى قياس مسئلة الخمار ينبغي ان يحنث اذا كانت اللفافة تبلغ مقدار
الازار وان اختم بعمامة عن محمد انه لا يحنث وعن ابي يوسف كذلك الا ان تكون عمامة لو لفها
كانت ازارا او رداء فحينئذ يحنث وفي السير الكبير ان اسم الثوب لا ينتظم العمامة والقلنسوة
والخف وذكر خواهر زاده في شرح السير الكبير ان هذا الجواب في كلام العرب لانها صغيرة
لا يجيء منها الثوب الكامل فاما في كلامنا فالجواب بخلافه لانه يجيء منها المازر ولو حلف لا يلبس قميصا
فاتزر بقميص او ارتدى بقميص لا يحنث والاصل في جنس هذه المسايل ان من حلف على لبس ثوب
لا بعينه لا يحنث ما لم يوجد منه اللبس المعتاد واذا حلف على لبس ثوب بعينه فعلى اي وجه
لبسه حنث في يمينه ولو حلف لا يلبس ثوبا فوضعه على عاتقه يريد حمله او عرضه على البيع
لا يحنث ولو حلف لا يلبس قباء او هذا القبا فوضعه على يديه في كميه ففي الوجه الاول
اختلف المشايخ بعضهم قالوا لا يحنث استدلالا بما ذكر محمد في المناسك ان المحرم اذا فعل هكذا
لا كفارة عليه وبعضهم قالوا يحنث لان القبا قد يلبس هكذا وفي الوجه الثاني يحنث بلا خلاف
ولو حلف لا يلبس قباء او هذا القبا فوضعه اللحاف حالة النوم لا يحنث هكذا حكى ظهير الدين
المرغيناني فتوى شمس الاسلام الاوزجندي انتهى **قوله** لا يجلس على الارض فجلس على
بساط او حصير او لا ينام على هذا الفراش فجعل فوقه فراش اخر فنام عليه او لا يجلس على سرير
فجعل فوقه سريرا اخر لا يحنث بيان الثلاث مسايل الاول حلف لا يجلس على الارض فجلس
على بساط او حصير المقصود انه جلس على حايل بينه وبين الارض ليس بتابع للحالف فلا يحنث
لانه لا يسمى جالسا على الارض بخلاف ما اذا كان الحايل ثيابه لانه تبع له فلا يصير حايلا ولو خلع
ثوبه فبسطه وجلس عليه لا يحنث لارتفاع التبعية الثانية حلف لا ينام على هذا الفراش
فجعل فوقه فراشا اخر فنام عليه فانه لا يحنث لان مثله والشي لا يكون تبعا لمثله فينقطع
النسبة الى الاسفل قيد بكون الفراش مشارا اليه لانه لو نكره بحلف لا ينام على فراش
حنث بوضع الفراش على الفراش لانه نام على فراش نكرة الثالثة حلف لا يجلس على سرير
فجعل فوقه سريرا اخر لا يحنث هكذا ذكر المصنف وهو مشكل لان هذا الحكم انما هو فيما اذا
كان السرير المحلوف عليه معينا كما اذا حلف لا يجلس على هذا السرير فجعل فوقه سريرا اخر
فجلس عليه لانه غيره واما اذا كان السرير المحلوف عليه منكرا يحنث بالجلوس على السرير الاعلى
لان اللفظ المنكر يتناوله كما في التبيين وقيد بالسرير لانه لو حلف لا ينام على الواح هذا السرير
او الواح هذه السفينة ففرش على ذلك فراشا لم يحنث لانه لم ينم على الالواح كذا في المحيط
قوله ولو جعل على الفراش قراما او على السرير بساطا او حصيرا حنث لان القرام تبع
للفراش لانه ستر رقيق يجعل فوقه كالتي في عرفنا الملاءة اي الملاءة المجعولة فوق الطراحة

فصار كانه نام على نفس الفراش وذكر السمني ان القرام ستر العتاف ستر فيه رقم ونقش و
الثانية يعد جالسا على السرير لان الجلوس عليه في العادة هو الجلوس على ما يفرش عليه كذلك
في فتح القدير وهكذا الحكم في هذا الدكان وهذا السطح اذا حلف لا يجلس على احدهما فبسط
عليه وجلس حنث ولو بنى دكانا فوق الدكان او سطحا على السطح انقطعت النسبة عن الاسفل فلا
يحنث بالجلوس على الاعلى ولذا كرهت الصلاة على سطح الكنيف والاصطبل ولو بنى على ذلك سطحا
اخر وصلى عليه لا يكره وفي كافي الحاكم حلف لا يمشي على الارض فمشى عليها بنعل او خف حنث
وان كان على البساط لم يحنث وان مشى على الحجارة حنث لانها من الارض انتهى وفي الواقعات
حلف لا ينام على هذا الفراش فاخرج منه الحشو ونام عليه لا يحنث ظاهرا لانه لا يسمى فراشا
انتهى وفي المحيط قال لامراته ان نمت على ثوبك فانت طالق فاتكأ على وسادة لها او وضع راسه
على مرفقة لها او اضطجع على فراشها ان وضع جنبه او اكثر بدنه على ثوب من ثيابها حنث لانه
يعد نائما وان اتكأ على وسادة او جلس عليها لم يحنث لانه لا يعد نائما انتهى ٥

باب اليمين في الضرب والقتل وغير ذلك

والاصل هنا ان ما شارك الميت فيه الحي تقع اليمين فيه حال الحياة والموت وما اختص
بحالة الحياة تتقيد بها **قوله** ضربتك وكسوتك وكلمتك ودخلت عليك تتقيد
بالحياة بخلاف الغسل والحمل والمس لان الضرب اسم لفعل مولم متصل بالبدن والايلام لا
يتحقق في الميت ومن يعذب في القبر يوضع فيه الحياة في قول العامة وكذلك الكسوة لانه
يراد بها التمليك عند الاطلاق ومنه الكسوة في الكفارة وهو من الميت لا يتحقق الا
ان ينوي به الستر وكذلك الكلام والدخول لان المقصود من الكلام الافهام والموت
ينافيه والمراد من الدخول عليه زيارته وبعد الموت يزار قبره لا هو بخلاف ما لو قال
ان غسلت فانت حر فغسله بعد ما مات يحنث في يمينه لان الغسل هو الاسالة ومعناه
التطهير ويتحقق ذلك في الميت ولذلك الحمل يتحقق بعد الموت قال عليه السلم من
حمل ميتا فليتوضا والمس للتعظيم او للشفقة فيتحقق بعد الموت وقال في شرح الطحاوي
الاصل ان كل فعل يلذ ويولم ويغم ويسر يقع على الحياة دون الممات كالضرب والشتم والجماع
والكسوة والدخول عليه انتهى ومثله التقبيل اذا حلف لا يقبلها فقبلها بعد الموت
لا يحنث وتقبيله عليه الصلوة والسلم عثمان بن مظعون بعد ما ادرج في الكفن محمول
على ضرب من الشفقة او التعظيم وقيدنا بالكسوة لانه لو حلف لا يلبسه ثوبا لا يتقيد بالحياة
قوله لا يضرب امراته فمد شعرها او خنقها او عضها حنث لانه اسم لفعل مولم وقد تحقق
الايلام الحلف فيشمل حالة المزاح والغضب وقيل انه ان كان في حالة المزاح لا يحنث ولا حنث
ولذا لو اصاب راسه انفها في الملاعبة فادماها لا يحنث لانه لا يعد ضاربا في
الملاعبة كذا في جامع قاضي خان ولا يشترط القصد في الضرب لما في عدة الفتاوى حلف لا يضرب

امراته فضرب امته واصاب راس امراته يحنث انتهى وفي الذخيرة حلف ليضربن عبده
مائة سوط فجمع مائة سوط وضربه مرة لا يحنث قالوا هذا اذا ضربه ضربا يتالم به اما
اذا ضربه بحيث لم يتالم لا يبر لانه صورة لا معنى والعبرة للمعنى ولو ضربه بسوط واحد
له شعبتان خمسين مرة كل مرة تقع الشعبتان على بدنه بر في يمينه لانه صار ثابتا مائة
صوت كما وقعت الشعبتان على بدنه في كل مرة وان جمع الاسواط جميعا وضربه بها ضربة
ان ضربه بعرض الاسواط لا يبر لان كل الاسواط لا تقع على بدنه وانما يقع البعض وان ضربه
براس الاسواط ينظر ان كان قد سوى رؤس الاسواط قبل الضرب حتى اذا ما ضربه ضربا
اصابه راس كل سوط بر في يمينه واما اذا اندس من الاسواط شيء لا يقع به البر عليه عامة
المشايخ وعليها الفتوى وقال محمد في الاصل اذا حلف لا يضرب عبده فوجاه او قرصه او
مد شعره ذاد في الجامع الصغير او عضه حنث ولو قال ان ضربتك فانت طالق فضرب امته
فاصابها ذكر في مجموع النوازل انه يحنث لان عدم القصد لا يعدم الفعل وبه كان يفتي
الشيخ ظهير الدين المرغيناني وقيل انه لا يحنث لانه لا يعتاد في الزوج لا يقصده بيمينه وهكذا
ذكر ابو الليث في فتاواه وهو الاظهر والاشبه انتهى وفي الظهيرية ولو حلف ان لا يضرب
فلانا فرماه بحجر او نشابة او نحوها ذكر في النوادر انه لا يحنث لان ذلك رمي وليس بضرب
وان دفعه دفعا ولم يوجعه لا يحنث وان عضه او خنقه او مد شعره فالمه حنث في يمينه
قالوا هذا اذا لم يكن في حال المزاح اما اذا كان في تلك الحال لا يحنث وهو الصحيح وان نفض
ثوبه فاصابه لا يحنث وكذا لو نفض ثوبه فاصاب وجهه فالمه لا يحنث ولو قال
لامراته ان لم اضربك حتى اتركك لا حية ولا ميتة قال ابو يوسف هذا على ان يضربها
ضربا يبين حالا ومتى فعل ذلك بر في يمينه رجل حلف ليضربن عبده بالسياط حتى يموت
او حتى يقتله فهو على المبالغة في الضرب ولو قال حتى يغشى عليه او حتى يستغيث او حتى يبكي
فهو على حقيقة هذه الاشياء ولو قال ان لم اضربه بالسيف حتى يموت فهو على ان يضربه بالسيف
ويموت ولو حلف ليضربن فلانا بالسيف ولم ينو شيئا فضربه بعرضه بر في يمينه ولو ضربه
والسيف في غمده لكن بعد ما انشق الغمد بر في يمينه رجل ضرب رجلا بمقبض فاس على راسه
ثم حلف انه لم يضربه بالفاس لا يحنث رجل قال لامراته ان لم اضرب ولدك على الارض
حتى تنشق نصفين فانت طالق فضربه على الارض ولم ينشق واليمين كانت موقتة بيوم
فمضى اليوم طلقت امراته وجعل هذا بمنزلة ما لو قال ان لم اضربك حتى تبول فانه
يكون على الامرين رجل اراد ان يضرب عبده فحلف ان لا يمنعه احد عن ضربه فمنعه انسان
بعد ما ضربه خشبة او خشبتين وهو يريد ان يضربه اكثر من ذلك قالوا حنث في يمينه
رجل قال لامراته ان وضعت يدي على جاريتي فهي حرة فضربها قيل ان كانت اليمين لغيرة
المراة لا يحنث لان المراد من وضع اليد على الجارية في هذه الحالة الوضع الذي يغيظها
ويسوؤها والوضع على هذا الوجه لا يغيظها ولا يسوؤها بل يسرها رجل حلف ليضربن فلانا الف مرة

فهذا على ان يضربه مرارا كثيرة ولو قال ان لم اضربك اليوم فانت طالق فاراد ان يضربها و
فقالت المراة ان تتر عضوك عضوى فعبدى حر فضربها الرجل بخشب من غير ان يضع سيده
عليها لم يحنثا لفقد الشرط وهو ستر عضوه عضوها وكان ينبغى ان يحنث لان المراد بالستر الذكور
ههنا الضرب عرفا وهو نظير ما مر من قوله ان وضعت يدى على جاريتى وقالت ان ضربتنى
فعبدى حر فالحيلة ان تبيع المراة عبدها ممن تثق به ثم يضربها الزوج ضربا خفيفا
فى اليوم فيبر الزوج وتنحل يمين المراة لا الى جزاء رجل قال لامراته كلما ضربتك فانت
طالق فضربها بكفه فوقعت الاصابع متفرقة طلقت واحدة لان الضرب حصل بالكف
والاصابع تبع لها ولو ضربها بيده طلقت ثنتين رجل قال حلف بالله ان يضرب ابنته
الصغيرة عشرين سوطا فانه يضربها بعشرين ثم اخاذ هو الشعف وهو ما صغر من اغصان
النخل ولو قال ان لم تاتنى حتى اضربك فهو على الاتيان ضربه او لم يضربه ولو قال ان رايت
فلانا لا اضربه فعلى التراخى الا ان ينوى الفور ولو قال ان لقيتك فلم اضربك
فراه الحالف وهو مريض لا يقدر على الضرب حنث ولو قال ان لقيتك فلم اضربك
فراه من قدر ميل لم يحنث انتهى **قوله** ان لم اقتل فلانا فكذا وهو ميت ان علم به
حنث والا اى وان لم يعلم بموته لا يحنث لانه اذا كان عالما انعقد يمينه على حياة
كانت فيه يحدث الله تعالى فيه وهو متصور فينعقد يمينه ثم يحنث للعجز العادى
واما اذا لم يعلم فقد عقد يمينه على حياة كانت فيه ولا يتصور فيصير قياس مسئلة
الكوز على الاختلاف وليس فى تلك المسئلة تفصيل العلم هو الصحيح كذا فى الهداية وفى
الظهيرية ولو حلف ليقتلن فلانا الف مرة فهو على شدة القتل رجل حلف
ان لا يقتل فلانا بالكوفة فضربه بالسواد ومات بالكوفة حنث وكذلك اذا حلف
ان لا يقتل فلانا يوم الجمعة فجرحه يوم الخميس ومات يوم الجمعة ويعتبر فيه مكان
الموت وزمانه لا زمان الجرح ومكانه بشرط ان تكون الضرب والجرح بعد اليمين فان كان
قبل اليمين فلا حنث اصلا لان اليمين تقتضى شرطا فى المستقبل لا فى الماضى انتهى
قوله ما دون الشهر قريب وهو وما فوقه بعيد لان ما دون الشهر يعد فى العرف
قريبا والشهر وما زاد عليه بعيدا يقال عند بعد العهد ما لقيتك منذ شهر فاذا
حلف ليقضين دينه الى قريب فهو ما دون الشهر وان قال الى بعيد فهو الشهر وما
فوقه كذا لو حلف لا يكلمه الى قريب او بعيد ولفظ العاجل والسريع كالقريب والاجل كالبعيد
وهذا عند عدم النية فاما ان نوى بقوله الى قريب والى بعيد مدة معينة فهو على
ما نوى حتى لو نوى سنة او اكثر فى القريب صحت ولذا الى اخر الدنيا لانها قريبة بالنسبة
الى الاخرة كذا فى فتح القدير وينبغى ان لا يصدق قضاء لانه خلاف العرف الظاهر
وفى الواجية اذا حلف ليقضين دينه قريبا فغاب المحلوف عليه فان الحالف يرفع الامر
الى القاضى فاذا دفع اليه برّ ولا يحنث لان القاضى فى هذه الصورة انتصب نائبا عنه و

فهذا

فى هذا الحكم نظر الحالف هو المختار للفتوى انتهى وفى الظهيرية حلف لا يكلمه مليا او طويلا
ان نوى شيئا فهو على ما نوى وان لم ينو شيئا فهو على ما نوى شهر ويوم انتهى وفيها من الفصل
الخامس حلف لا يجلس من حقه شيئا ولا نية له ينبغى ان يعطيه ساعة حلف يريد به ان يشتغل
بالاعطاء حتى لو لم يشتغل به كما فرغ من اليمين حنث فى يمينه طلب منه او لم يطلب وان نوى
الحبس بعد الطلب او غيره من المدة كان كما نوى وان حاسبه واعطاه كل شىء كان له لديه
واقر به لذلك الطالب ثم لقيه بعد ايام وقال قد بقى لى عندك كذا وكذا من قبل كذا وكذا
فتذكر المطلوب وقد كانا جميعا نسياه لم يحنث ان اعطاه ساعتئذ **قوله** ليقضين
دينه اليوم فقضاه نبهرجة او زيوفا او مستحقة برّ ولو رصاصا او ستوقة لا اى لا
يبرّ لان الزيافة والنبهرجة عيب والعيب لا يعدم الجنس ولهذا لو تجوز به صار مستوفيا
فيوجد شرط البر وقبض المستحقة صحيح ولا يرتفع برده البر المتحقق وان ارتفع القبض
لان ارتفاع القبض لنقض صاحب الدين ابطالا لحقه لانه لا يمكنه استيفاء الجودة
وحدها ولا استيفاء الجيد مع بقاء الاستيفاء الاول فتعين النقض ضرورة واما الرصاص
والستوقة فليستا من جنس الدراهم حتى لا يجوز التجوز بهما فى الصرف والسلم والزيوف
الردى من الدراهم يرده بيت المال والنبهرجة اردى منه اردى منه يرده التجار ايضا
والستوقة هى التى تغلب عليها النحاس فان غلبت الفضة لا يحنث لان العبرة للغالب كذا فى
التبيين والاولى ان يقال فى النبهرجة انه يردها من التجار المستقصى منهم ويقبلها السهل
منهم كما فى فتح القدير وذكر مسكين معزيا الى الرسالة اليوسفية النبهرجة اذا غلبها
النحاس لم توخذ واما الستوقة فحرام اخذها لانها فلوس انتهى ولا فرق فى هذه المسائل بين
لفظ القضاء والدفع والطلق فى المستحقة فشمل ما اذا رد بدلها فى ذلك اليوم او لا واشار
المصنف الى ان المكاتب لو دفع الى مولاه واحد من الثلاثة الاول عتق ولا يبطل عتقه
برد المولى ولو دفع الستوقة والرصاص كما فى الفتح وذكر الولوالجى فى اخر كتاب الشفعة ان
الدراهم الزيوف بمنزلة الجياد فى خمس اولها رجل اشترى دارا بالجياد ونقد الزيوف
اخذ الشفيع بالجياد لانه لا ياخذها الا بما اشترى وقد اشترى بالجياد ❁ والثانية الكفيل
اذا كفل بالجياد ونقد الزيوف يرجع على المكفول عنه بالجياد ❁ والثالثة اذا اشترى
شيئا بالجياد ونقد البائع الزيوف ثم باعه مرابحة فان رأس المال هو الجياد ❁ والرابعة
حلف ليقضين حقه اليوم وكان عليه جياد فقضاه الزيوف لا يحنث ❁ والخامسة
اذا كان له على اخر دراهم جياد فقبض الزيوف فانفقها ولم يعلم الا بعد الانفاق لا يرجع عليه
بالجياد فى قول ابى حنيفة ومحمد كما لو قبض الجياد انتهى وفى الظهيرية معزيا الى النوازل اذا
قال المديون لرب الدين والله لاقضين مالك اليوم فاعطاه فلم يقبل قال ان وضعه حيث
تنا وله يده لو اراد لا يحنث والمغصوب منه اذا حلف ان لا يقبض المغصوب فجاء به الغاصب
ووضعه بين يديه فقال المغصوب منه لا اقبل لا يحنث ويبرأ الغاصب من ضمان الرد انتهى

ولهذا رجل حلف ليجهدن في قضاء ما عليه لفلان فانه يبيع ما كان القاضي يبيع عليه اذا رفع الامر الى
القاضي والبيع به تقضا لا الهبة اي لو حلف ليقضين دينه اليوم فباع متاعا لصاحب
الدين بالدين فقد قضا دينه د بر ولو وهب الدائن الدين من المديون فليس بقضا لان قضاء الدين
طريقه المقاصة وقد تحققت بمجرد البيع ولا مقاصة في الهبة لان القضاء فعله والهبة اسقاط
من صاحب الدين المطلقه فشمل ما قبل قبض المبيع واشترط قبض المبيع في الجامع الصغير وتم اتفاقا
ليتقرر الثمن في الذمة لانه شرط للبر حتى لو هلك المبيع لا يرتفع البر المتحقق ببطلان الثمن
في الذمة لانه وشمل البيع الفاسد لكن يشترط قبض المبيع فيه لوقوع المقاصة لانه لا ملك
قبله فيه يحصل المقاصة ولو كان الحالف هو الطالب بان قال والله لا اقبض دينى اليوم فالحكم
لذلك وشمل ما اذا كان المبيع مملوكا للحالف او لغيره وكذا قال في الظهيرية ان ثمن المستحق
مملوك ملكا فاسدا فلك المديون ما في ذمته واشار المصنف بالبيع الى كل عوض حصلت فيه
المقاصة بينهما فلذا لو تزوج الطالب امة المطلوب على ذلك المال قدر ما عليه او وجب عليه للمطلوب
دين بالجناية او الاستهلاك لا يحنث وافاد المصنف بقوله لا الهبة انه ليس بقضاء ولم يتعرض
للحنث لانه لا يحنث في اليمين الموقتة لان البر غير ممكن مع هبة الدين وامكان البر شرط البقاء
كما هو الابتداء كما قدمناه في مسئلة الكوز وعلى هذا لو حلف ليقضين دينه غدا فقضاه اليوم او
حلف ليقتلن فلانا غدا فمات اليوم او حلف لياكلن هذا الرغيف اليوم غدا فاكله اليوم
فانه لا يحنث وتقدم نظايرها وهنا فروع حسنة مذكورة في الظهيرية لو قال لغريمه والله
لا افارقك حتى استوفي منك حقي ثم انه اشترى من مديونه عبدا بذلك الدين قبل ان يفارقه ثم
فارقه قال محمد رحمه الله على قول من لم يجعله حانثا اذا وهب الدين له قبل المفارقة
وقبل المديون ثم فارقه لا يحنث وهو قول ابي حنيفة فههنا ينبغي ان لا يحنث وعلى قول
من يجعله حانثا في الهبة وهو قول ابي يوسف يكون حانثا ههنا وان لم يفارقه حتى مات
العبد عند البايع ثم فارقه حنث ولو باعه المديون عبدا لغيره بذلك الدين ثم فارقه الحالف
بعد ما قبض الغريم العبد ثم ان مولى العبد استحقه ولم يجز البيع لا يحنث الحالف لان المديون
ملك ما في ذمته بهذا البيع لان ثمن المستحق مملوك ملكا فاسدا ولو باعه المديون عبدا له
انه بلحيا دينه وقبضه الحالف ثم فارقه حنث ولو كان الدين على امراة فحلف لا يفارقها
حتى يستوفي حقه منها فتزوجها الحالف على ماله عليها من الدين فهو استيفا لما عليها من الدين
ولو باع المديون عبدا وامة باعلمه من الدين فاذا هو مدبر او مكاتب او ام ولد او كان المدبر
وام الولد لغير المديون ثم فارقه الطالب بعد ما قبضه لا يحنث ولو وهب الطالب الالف
للغريم فقبله او احال الطالب رجلا له عليه مال بماله على مديونه او احال المطلوب الطالب
على رجل فابرا الطالب المطلوب الاول لا يحنث الحالف في هذا كله ولو حلف لياخذن من
فلان حقه او قال ليقضين فاخذ بنفسه او اخذ وكيله فقد بر في يمينه وكذا لو اخذه
من وكيل المطلوب وكذلك لو اخذه من رجل كفل بالمال عن المديون بامر المديون او من رجل اح

احاله المديون عليه فقد بر في يمينه كذا ذكره القدوري رحمه الله وذكر في العيون اذا حلف الرجل
لا ياخذ ما له من المطلوب اليوم فقبضه من وكيل المطلوب حنث فان قبضه من متطوع لا يحنث
وكذلك لو قبضه من كفيله او المحتال عليه لم يحنث قال القدوري ولذا لو حلف المديون ليقضين فلانا
حقه فامر غيره بالاداء او احاله فقبض بر في يمينه وان قضى عنه متبرع لم يبر وفي العيون حلف
لا يقبض ما له على الغريم فاحال الطالب رجلا ليس له على الطالب شيء على غريمه وقبض ذلك الرجل حنث
في يمينه وان كانت الحوالة قبل اليمين لم يحنث وعلى هذا اذا وكل رجلا بقبض الدين من المديون ثم
حلف ان لا يقبض ماله عليه فقبض الوكيل بعد اليمين لا يحنث وقد قيل ينبغي ان يحنث وهذا القايل
قاس هذه المسئلة على ما اذا وكل رجلا ان يزوجه امراة او وكله ان يطلقها ثم حلف ان لا يتزوج او لا
يطلق ثم فعل الوكيل ذلك حنث ولو حلف لا يقبض دينه من غريمه اليوم فاشترى الطالب
من الغريم شيا في يومه وقبض المبيع اليوم حنث وان قبض المبيع اليوم غدا يحنث ولو اشترى منه
شيا بعد اليمين في يومه شرا فاسدا وقبضه فان كانت قيمته مثل الدين او اكثر حنث وان كانت
قيمته اقل من الدين لا يحنث وان استهلك شيا من ماله اليوم فان كان المستهلك من ذوات
الامثال لا يحنث لان الواجب بالاستهلاك مثله لا قيمته وان كان من ذوات القيم فان كانت
قيمته مثل الدين او اكثر حنث لانه صار قابضا بطريق المقاصة ولكن ليشترط ان يغصب ولا ثم
يستهلك فان استهلكه ولم يغصبه بان احرقه لا يحنث لان شرط الحنث القبض فاذا غصب او لا
وجد القبض الموجب للضمان فيصير قابضا دينه بذلك اما اذا استهلكه فلم يوجد القبض حقيقة
فلا يصير قابضا دينه كرجلين لهما على رجل دين مشترك فغصب احدهما من المديون ثوبا واستهلكه
كان لشريكه ان يرجع عليه بحصته من الدين وان احرقه من غير غصب لا يرجع عليه شريكه لغيره شيء رجل
له على رجل ثمن مبيع فقال ان اخذت ثمن ذلك الشيء فامراته طالق فاخذ مكان ذلك حنطة وقع الطلاق
لانه اخذ عوض الثمن واخذ العوض ينزل منزلة المعوض ولهذا لو كان له شريك في ذلك كان لشريكه
ان يرجع عليه بحصته ولو حلف لا يفارق غريمه حتى يستوفي ماله عليه فقعد بحيث يراه ويحفظه
فهو غير مفارق له ولذلك لو حال بينهما سترا واسطوانة من اساطين المسجد ولذلك لو قعد
احدهما داخل المسجد والاخر خارج المسجد والباب بينهما مفتوح بحيث يراه وان توارى عنه بحائط
والاخر خارج المسجد فقد فارقه وكذلك لو كان بينهما باب مغلق الا ان يكون المفتاح بيد الحالف
بان ادخله بيتا واغلق عليه بابه وقعد على الباب فهذا لم يفارقه وان كان المحبوس هو الحالف
والمحل عنه هو المحلوف عليه وهو الذي اغلق عليه الباب واخذ المفتاح حنث الحالف وفي
الحيل اذا نام الطالب او غفل عن المطلوب او شغله انسان عنه بالكلام حتى هرب المطلوب
لا يحنث في يمينه ولذلك لو منعه انسان عن الملازمة حتى هرب المطلوب لا يحنث في يمينه ا
وفي مجموع النوازل رجل حلف بطلاق امراته انه يعطيها كل يوم درهما فربما يدفع اليها عند
الخروج وربما يدفع اليها عند العشا قال اذا لم يخل يوم وليلة عن دفع درهم بر في يمينه
وسيل الامام خجندي عمن قال لصاحب الدين ان لم اقض حقك يوم العيد فلما جاء يوم العيد

الا ان قاضي هذه البلدة لم يجعله عيدا ولم يصل فيه صلاة العيد لعلة لاح عنده وقاضي
بلدة اخرى جعله عيدا قال اذا حكم قاضي بلدة بكونه عيدا يلزم ذلك اهل بلدة اخرى
اذا لم تختلف المطالع كما في الحكم بالرمضانية سئل ابو نصر الدبوسي عمن حلف غريمه ان يأتي
منزله غدا او يريه وجهه فاتاه فلم يجده وقد غاب لا يحنث في يمينه انتهى ما في الظهيرية
قوله لا يقبض دينه درهما دون درهم فقبض بعضه لا يحنث حتى يقبض كله متفرقا لا
بتفريق ضروري لان الشرط قبض الكل لكنه بوصف التفريق الا ترى انه اضاف القبض الى
دين منكر مضافا اليه فينصرف الى كله فيحنث فلا يحنث الا به ولا يحنث بالتفريق الضروري
وهو ان يقبض دينه في وزنتين ولم يتشاغل بينهما الا بعمل الوزن لانه قد يتعذر قبض الكل
دفعة واحدة عادة فيصير هذا القدر مستثنى عنه واشار المصنف الى ان اليمين لو كانت
موقتة باليوم بان حلف لا يقبض دينه درهما دون درهم اليوم فقبض البعض في اليوم
متفرقا ولم يقبض شيئا لم يحنث لان شرط الحنث اخذ الكل في اليوم متفرقا ولم يوجد
والى انه لو قبض الكل جملة ثم وجد بعضها ستوقة فرد لم يحنث بالرد فلم يستبدلها لان الستوقة
غير معتد بها فلم يوجد قبض الكل حتى يقبض البدل فاذا قبضه وجد قبض الكل متفرقا بخلاف
ما اذا وجد بعضها زيوفا حيث لا يحنث مطلقا لانه من حين وجد قبض الكل وبالرد لم ينتقض
القبض في حقه على ما مر وقيد بقوله دينه لانه لو قال لا يقبض من دينه درهما دون
درهم او ان قبضت من ديني درهما دون درهم او ان اخذت من ديني درهما دون درهم
فقبض البعض حنث لان شرط الحنث هنا قبض البعض من الدين متفرقا وقد وجد وفي
مسئلة الكتاب قبض الكل بصفة التفرق وفي الظهيرية وفي الحيل اذا حلف لا ياخذ
ماله على فلان الا جملة او الا جميعا ثم اراد اخذه على التفاريق فالحيلة ان يترك من حقه
درهم ويأخذ الباقي كيف شاء وفيه ايضا اذا حلف لا يأخذ من فلان شيئا من حقه دون شيء
ثم اراد ان يأخذه على التفاريق او اراد ان يترك بعض حقه يحنث فالحيلة له في ذلك
ان يأخذ من غيره قضاء عنه فلا يحنث وان لم يكن للمطلوب من يؤدي عنه وكان للطالب
من يقبض عنه لم يحنث في يمينه واذا حلف لا يتقاضى فلانا فلزمه ولم يتقاضاه لا يحنث
انتهى وفيها ولو قال لا افارقك اليوم حتى تقطيني حقي اليوم وهو ينوي ان لا يترك
لزومه فمضى اليوم ثم فارقه لا يحنث قوله ان كان لي الا مائة او غيرها او سوى كذا لم
يحنث بملكها او بعضها لان غرضه نفي ما زاد على المائة فكان شرط حنثه ملك الزيادة
على المائة لان استثناء المائة استثناء لها بجميع اجزائها وغير وسوى كالا لان كل ذلك
اداة الاستثناء قيد بكونه ملك الدراهم او بعضها لانه لو قال ان كان لي الا مائة درهم
فلم يكن له دراهم وكان له دنانير حنث لان الدراهم مال الزكوة فالمستثنى منه يكون مال
الزكوة والدنانير من مال الزكوة وكذلك لو كان عبد للتجارة او عرض للتجارة او سوائم مما
تجب فيه الزكوة يحنث سواء كان نصابا او لم يكن ولو ملك عبد الخدمة او مالا ليس من جنس

الزكوة كالدار والعقار والعروض لغير التجارة لا يحنث في يمينه لانه لم يوجد المسمى كذا
في شرح الطحاوي عبده حر ان كنت املك الا خمسين درهما فلم يملك الا عشرة لم يحنث لانها
بعض المستثنى ولو حلف زيادة على خمسين ان كان من جنس مال الزكوة حنث وفي خزانة الاكمل
لو قال امرأته طالق ان كان له مال وله عروض وضياع ودور لغير التجارة لم يحنث
وقيد بقوله ان كان لي الا مائة لانه لو اختلف في قدر الدين فقال لي عليه مائة وقال
الآخر خمسون فقال ان كان لي عليه الا مائة فهذا النفي للنقصان لانه قصد بيمينه الرد
على المنكر وكذا لو ادعى انه اعطى زيدا المائة مثلا فقال زيد لم يعطني الا خمسين فقال
ان كنت اعطيته الا مائة فانه يحنث بالاقل كذا في فتح القدير وفي الظهيرية ولو قال قبضت
مالي على فلان شيئا دون شيء فهو في المساكين صدقة يعني ماله على فلان فقبض منه تسعة
فوهبها لرجل ثم قبض الدرهم الباقي يلزمه التصدق بالدرهم الباقي ويضمن مثل ما وهبه
ويتصدق بالضمان ولو قال لا اتركك حتى تخرج من هذه الدار فطلب اليه ان يتركه
فقال قد تركتك ثم ابى ان يخرج فانه يحنث بقوله تركتك انتهى قوله لا يفعل كذا
تركه ابدا لانه نفى الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورة عموم النفي قيد بكون اليمين مطلقة عن
الوقت لانها لو كانت مقيدة به كقوله والله لا افعل كذا اليوم فمضى اليوم قبل الفعل بر في
يمينه لانه وجد ترك الفعل الا في اليوم كله ولذا لو هلك الحالف والمحلوف عليه
بر في يمينه لان شرط الحنث الترك عدم الفعل وقد تحقق العدم كذا في المحيط وقدمنا في
اول كتاب الايمان انه لو قال والله لا افعل كذا انها يمين النفي وتكون لا مقدرة وليست
للاثبات لانه لا يجوز حذف نون التوكيد ولامه في الاثبات فليحفظ هذا وفي شرح المجمع في
شرح قوله لا يفعل كذا تركه ابدا ان اليمين لا تنحل بفعله وهو سهو بل تنحل فاذا حنث فعله
مرة لم يحنث بفعله ثانيا قوله ليفعلنه بر بمرة اي يفعل المحلوف عليه مرة واحدة
فاذا تركه بعد ذلك لا يحنث لان الملتزم فعل واحد غير عين اذ المقام مقام الاثبات
فيبر باي فعل فعله وانما يحنث بوقوع اليأس عنه وذلك بموته او بفوت محل الفعل قيد
بكون اليمين مطلقة لانها لو كانت موقتة بوقت ولم يفعل فيه يحنث بمضي الوقت ان كان
الامكان باقيا في اخر الوقت ولا يحنث ان لم يبق بان وقع اليأس بموته او بفوت المحل لانه
في الموقتة لا يجب عليه الفعل الا في اخر الوقت فاذا مات الفاعل او فات المحل استحال
البر في اخر الوقت فتبطل اليمين على ما ذكرنا في مسئلة الكوز وسيأتي فيه خلاف ابي يوسف
في فوت المحل وفي الواقعات ان فعلت كذا ما دمت ببخارى فامرأته طالق فخرج من بخارى
ثم رجع ثم فعل لا يحنث لانه انتهى اليمين حلف لا يشرب النبيذ ما دام ببخارى ففارق بخارى
ثم عاد فشرب لا يحنث الا اذا عنى بقوله ما دمت ببخارى ان يكون ببخارى وطنا له لانه
جعل كونه بالكوفة غاية ليمينه وتمامه في الفصل الرابع منها قوله ولو حلفه وال
ليعلمنه بكل داعر دخل البلدة تقيد بقيام ولايته بيان لكون اليمين المطلقة تصير مقيدة

من جهة المعنى كما في هذه المسئلة لانها مطلقة من حيث اللفظ لكن لما كان مقصود المستحلف
دفع شره او شر غيره بزجره فلا يفيد فائدته بعد زوال سلطنته والزوال بالموت
وكذا بالعزل في ظاهر الرواية والداعر بالدال والعين المهملة كل مفسد وجمعه دعار
من الدعر وهو الفساد ومنه دعر العود يدعر بكسر العين في الماضي وفتحها في المضارع اذا
فسد واذا تقيدت بقيام ولايته بطلت اليمين بعزله فلا تعود بعد توليته ولم يذكر
المصنف ان اليمين على الفور او التراخي وفي التبيين ثم ان الحالف لو علم الداعر ولم يعلمه
لم يحنث الا اذا مات هو او المستحلف وكذلك بما ذكرنا الا اذا كانت موقتة فيحنث
في اليمين المطلقة بمجرد الترك بل باليأس عن الفعل وذلك او عزل لانه لا يحنث في
اليمين المطلقة بمجرد الترك بل باليأس من الفعل وذلك بما ذكرنا الا اذا كانت موقتة
فيحنث بمضي الوقت مع الامكان والا فلا انتهى وفي فتح القدير ولو حكم بانعقاد هذه
للفور لم يكن بعيدا نظرا الى المقصود وهو المبادرة لزجره ودفع شره فالداعي
يوجب التقييد بالفور اي فور علمه به انتهى وليس العموم في قوله بكل داعر علم به
لانه لا يمكنه ان يعلمه بكل داعر في الدنيا وانما مراده كل داعر يعرفه او في بلده او دخل
البلد واشار المصنف رحمه الله الى مسائل منها لو حلف رب الدين غريمه او الكفيل بامر
المكفول عنه ان لا يخرج من البلد الا باذنه تقيد بالخروج حال قيام الدين والكفالة
لان الاذن انما يصح ممن له ولاية المنع حال قيامه ومنها لو حلف لا تخرج امرأته الا باذنه
تقيد بحال قيام الزوجية بخلاف ما اذا قال ان خرجت امرأته من هذه الدار
فعبده حر ولم يقيده بالاذن او حلف لا تقبلها فخرجت بعد ما ابانها او قبلها
بعد ما ابانها حيث يحنث لانه لم يوجد فيه دلالة التقييد بحال قيام الزوجية
وعلى هذا لو قال لامرأته كل امرأة اتزوجها بغير اذنك طالق فطلق امرأته
طلاقا بائنا او ثلاثا ثم تزوج بغير اذنها طلقت لانه لم يتقيد يمينه ببقاء النكاح
لانها انما تتقيد به لو كانت المرأة تستفيد ولاية الاذن والمنع بعقد النكاح
ومنها لو ان سلطانا حلف رجلا ان لا يخرج من البلد الا باذنه ثم خرج بعد عزله
بدون اذنه لا يحنث لان اليمين تقيدت بحال قيام السلطان كذا في المحيط
ولم ار حكم ما اذا حلفه وال ليعلمه بكل داعر ثم عزل عن وظيفته وتولى وظيفة
اخرى اعلى منها كالدويدار اذا حلف خفيرا ثم صار دوادارا وهو المسمى في زماننا به
بالصوباشاه وينبغي ان لا تبطل اليمين لانه صار متمكنا من ازالة الفساد اكثر من
الحالة الاولى قوله يبر بالهبة بلا قبول بخلاف البيع فاذا حلف ليهبن فلانا
فوهب له فلم يقبل فانه يبر ولو حلف ليبيعن له فباعه فلم يقبل المشتري لا يبر وكذا
في طرف النفي والفرق ان الهبة عقد تبرع فيتم بالمتبرع ولهذا يقال وهب ولم يقبل
ولان المقصود اظهار السماحة وذلك يتم به اما البيع فمعاوضة فاقتضى الفعل من الجانبين

والاصل ان اسم عقد المعاوضة كالبيع والاجارة والصرف والسلم والنكاح والرهن
والخلع بازاء الايجاب والقبول معا وفي عقود التبرعات بازاء الايجاب فقط كالهبة
والصدقة والعارية والعطية والوصية والعمرى والاقرار والهدية وقال
زفر هي كالبيع وفي البيع وما معه الاتفاق على انه للمجموع فلذا وقع الاتفاق على انه
لو قال بعتك امس هذا الثوب فلم تقبل فقال بل قبلت وكذا اجرتك
هذه الدار فلم تقبل فقال بل قبلت القول قول المشتري والمستاجر لان اقراره بالبيع
تضمن اقراره بالايجاب والقبول وقوله لم تقبل رجوع عنه وكذا على عدم الحنث
اذا حلف لا يبيع فاوجب فقط وعلى الحنث لو حلف ليبيعن اليوم فاوجب فيه فقط
ووقع الخلاف فيه لو كان بلفظ الهبة وعلى هذا الخلاف القرض وعن ابي يوسف
ان قبول المستقرض لا بد منه فيه لان القرض في حكم المعاوضة فلو قال
اقرضني فلان الفا فلم اقبل لا يقبل قوله ونقل عن ابي حنيفة فيه روايتان
والابراء لشبهه البيع من حيث انه يفيد الملك باللفظ دون قبض والهبة لانه
تمليك بلا عوض ولذا ذكر في الجامع ان في القرض والابراء قياسا واستحسانا وقال
الحلواني فيهما كالهبة وقيل الاشبه ان يلحق الابراء بالهبة لعدم العوض والقرض
بالبيع ولا يعلم خلاف ان الاستقراض كالهبة كذا في فتح القدير وفي شرح المجمع لابن
الملك وههنا دقيقة وهي ان حضرة الموهوب له شرط في الحنث حتى لو وهب
الحالف منه وهو غائب لا يحنث اتفاقا انتهى واشار المصنف الى ما في الخانية رجل
قال ان وهب لي فلان هذا العبد فهو حر فقال لفلان وهبته لك فقال
الحالف قبلت وقبضه قال ابو يوسف لا يعتق لان الهبة هبة قبل القبول
قوله لا يشم ريحانا لا يحنث بشم ورد وياسمين لان الريحان عند الفقهاء
ما لا ساق له رائحة طيبة كالورقة وقيل في عرف اهل العراق اسم لما لا ساق له
من البقول مما له رائحة مستلذة وقيل اسم لما ليس له شجر وعلى كل فليس الورد والياسمين
منه وان كان في اللغة اسم لكل ما طاب ريحه من النبات وفي فتح القدير والذي
يجب ان يعول عليه في ديارنا اهدار ذلك كله لان الريحان متعارف لنوع وهو
ريحان الحماحم واما الريحان الترنجي منه فيمكن ان لا يكون لانهم يلزمونه التقييد
فيقال ريحان ترنجي وعندنا يطلقون اسم الريحان لا يفهم منه الا الحماحم
فلا يحنث الا بعين ذلك النوع انتهى وما قاله هو الواقع في مصر ويشم بفتح الياء
والشين مضارع شممت الطيب بكسر الميم في الماضي هذه هي اللغة المشهورة الفصيحة
واما شممت بفتح الميم في الماضي وضمها في المضارع فقد انكرها بعض اهل اللغة
وقال هو خطأ وصحح عدمه فقد نقلها الفراء وغيره وان كانت ليست بفصيحة ثم
عين الشم تنعقد على الشم المقصود فلو حلف لا يشم طيبا فوجد ريحه لم يحنث ولو وصلت

الرائحة الى دماغه لم يحنث كذا في فتح القدير قوله البنفسج والورد على الورق فلو
حلف لا يشتري بنفسجا او وردا فاشترى ورقها يحنث ولو اشترى دهنهما لا يحنث لانه يقع
على الورق دون الدهن في عرفنا كذا في الكافي وفي المبسوط لو اشترى ورق البنفسج
فيصير هو لشرائه مشتري البنفسج ايضا وهو رواية الجامع الصغير وذكر الكرخي
انه يحنث بالورق كالدهن وهذا شيء يبتني على العرف وفي عرف اهل الكوفة بائع
الورق لا يسمى بائع البنفسج وانما يسمى به بائع الدهن فبنى الجواب في الكتاب
على ذلك ثم شاهد الكرخي عرف اهل بغداد انهم يسمون بائع الورق بائع البنفسج
ايضا فقال يحنث به وقال هكذا في ديارنا اعني في المبسوط ولا يقال في احدهما
حقيقة وفي الاخر مجاز بل فيهما حقيقة ويحنث فيهما باعتبار عموم المجاز والياسمين
قياس الورد لا البنفسج ولا الدهن لان دهنه يسمى زنبقا لا ياسمينا ولذا الحناء تتناول
الورق هذا اذا لم تكن له نية وتمامه في الكافي والحناء في عرفنا تقع على المدقوق قوله
حلف لا يتزوج فزوجه فضولي واجاز بالقول حنث وبالفعل لا اي لا يحنث
وهذا هو المختار كما في التبيين وعليه اكثر المشايخ والفتوى عليه كما في الخانية
وبه اندفع ما في جامع الفصولين من ان الاصح انه لا يحنث بالاجازة بالقول
ايضا لان المحلوف عليه هو التزوج هو عبارة عن العقد وهو يختص بالقول
والاجازة اللاحقة كالوكالة السابقة فيكون للفضولي حكم الوكيل وللمجيز حكم
الموكل والاجازة بالفعل بعث المهر او شيء منه والمراد الوصول اليها ذكره الصدر
الشهيد وقيل سوق المهر يكفي سواء وصل اليها ام لا لان المجوز بالاجازة بالفعل
وهي تتحقق بالسوق وبعث الهدية لا يكون اجازة لانه لا يختص بالنكاح ولو قبلها
بشهوة او جامعها تكون اجازة بالفعل لكن يكره كراهة تحريم لقرب نفوذ العقد من
الحرام ولو اجاز نكاح الفضولي بالكتابة هل تكون اجازة بالقول او بالفعل ذكر في
ايمان الجامع في الفتاوى اذا حلف لا يكلم فلانا او قال والله لا اقول لفلان شيئا فكتب
اليه كتابا لا يحنث وذكر ابن سماعة في نوادره انه يحنث فقيد بكون التزوج بعد
اليمين لانه لو زوجه فضولي ثم حلف لا يتزوج فاجاز فانه لا يحنث بالقول
ايضا لانها تستند الى وقت العقد وفيه لا يحنث بمباشرته فبالاجازة اولى
واشار المصنف الى انه لو حلف لا يزوج عبده او امته فاجازه بالقول فانه يحنث
كما يحنث بالتوكيل لانه مضاف اليه لتوقفه على اذنه لملكه وولايته وكذا الحكم في
ابنه وابنته الصغيرين لولايته عليهما ولو كانا كبيرين لا يحنث الا بالمباشرة لعدم
ولايته عليهما بل هو كالاجنبي عنهما فيتعلق بحقيقة الفعل وهو مباشرته العقد
ولو كان الحالف هو العبد او الابن فزوجه مولاه وهو كاره او ابوه وهو مجنون حنث
لا يحنثان به بخلاف المكره لوجود الفعل منه حقيقة دونهما وفي جامع الفصولين

قال

قال كل امرأة اتزوجها او تزوجها غيري لاجلي واجيزه فهي طالق قلنا الاوجه بجوازه وفي رقم
هو وحيلته ان يزوجه فضولي بلا امرها فيجيزه قبل اجازة المرأة لا الاجز لعدم الملك ثم تجيزه
هي فاجازتها لا تعمل فيجدد ان فيجوز لان اليمين انعقدت على تزوج واحد وهذه الحيلة انما يحتاج
اليها اذا قال في حلفه واجيزه اما اذا لم يقل قال النسفي تزوج الفضولي لاجله فتطلق بلا
اذ الشرط تزويج الغير له مطلقا ولكنها لا تحرم عليه لطلاقها قبل الدخول في ملك الزوج
انتهى قوله فيه مشايخ لان وقوع الطلاق قبل الملك محال انتهى وفي الخلاصة لو قال
كل امرأة تدخل في نكاحي فهي طالق فهذا بمنزلة ما لو قال كل امرأة اتزوجها وكذا لو قال
كل امرأة تصير حلالا لي ولو قال كل عبد يدخل في ملكي فهو حر فاشترى فضولي عبدا
فاجاز هو بالفعل يحنث عندنا الكل لان للملك اسبابا كثيرة انتهى وعلل في عدة الفتاوى
للاول بان الدخول في النكاح ليس له الا سبب واحد وهو النكاح فلا فرق بين ان يذكره او لا
فعلى هذا لو قال كل امرأة تدخل في عصمتي فهي طالق فانه تزوجه فضولي ويجيز بالفعل
ولا يحنث كما لا يخفى وفي القنية ان تزوجت عليك فامرها بيدك فزوجه فضولي
واجاز بالفعل لا يصير الامر بيدها بخلاف ما لو قال ان دخلت امرأة في نكاحي فامرها
بيدك فان الامر يصير بيدها انتهى وههنا تعليق كثير الوقوع في مصر وهو ان يقول
ان تزوجت امرأة بنفسي او بوكيلي او بفضولي فانت طالق او فهي طالق فهل له تخلص
قلت ان اجاز عقد الفضولي بالفعل فلا يقع عليه طلاق لان قوله او بفضولي
معطوف على قوله بنفسي والعامل فيه تزوجت وقد صرحوا بانه حقيقة
في القول فقوله او بفضولي انما ينصرف الى اجازته بالقول فقط فلو زاد عليه او دخلت
في نكاحي او في عصمتي فالحكم كذلك لما قدمناه من ان الدخول فيه ليس له الا سبب
واحد وهو التزوج وهو لا يكون الا بالقول فلو زاد عليه او اجزت نكاح فضولي ولو
بالفعل فلا تخلص له الا اذا كان المعلق طلاق المتزوجة فيرفع الامر الى شافعي
ليفسخ اليمين المضافة كما قدمناه في باب التعليق قوله ودار بالملك والاجارة
اي لو حلف لا يدخل دار فلان يحنث بدخول ما يسكنه بالملك والاجارة لان المراد به
المسكن عرفا فدخل ما يسكنه باي سبب كان باجارة او باعارة او ملك باعتبار عموم
المجاز ومعناه ان يكون محل الحقيقة فردا من افراد المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة
والمجاز وقيدنا بان يكون مسكنه لانه لو لم يكن ساكنا فيها وهي ملكه لا يحنث كما
في الواقعات حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا بين فلان وغيره وفلان ساكنها لا يحنث
الا ان يدل الدليل على دار الغلة وغيرها واطلق في الملك فشمل الدار المشتركة
فلو حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا بين فلان وغيره وفلان ساكنها يحنث لان جميع
الدار تضاف اليه بعضها بالملك وكلها بالسكنى ولا بد ان يكون سكنى فلان بطريق
التبعية فلو حلف لا يدخل دار فلانة فدخل دارها وزوجها ساكن فيها لا يحنث

لان الدار تنسب الى الساكن والساكن هو الزوج لما في الواقعات وقد قدمناها في
بحث الدخول — حلف بانه لا مال له وله دين على مفلس او ملي لا يحنث لان
الدين ليس بمال وانما هو وصف في الذمة لا يتصور وصفه حقيقة ولهذا قيل ان
الديون تقضى بامثالها على معنى ان المقبوض مضمون على القابض لانه قبضه لنفسه
على وجه التملك ولرب الدين على المديون مثله فالتقى الدينان قصاصا فصار غير حقيقة
وشرعا اما الحقيقة فظاهر واما الشرع فلا حاجة الى اسقاط اعتباره لان التصرف
في الدين قبل القبض جائز والمفلس بالتشديد من حكم القاضي والملي الغني كرم سكين
الكانت المعز للنبر في احد نوعيها ناسب

يتلوه كتاب الحدود